آنچه خرج خانه شده شهر ربیع الاول ۱۲۸۲

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
۴۲ هزار	۵ هزار	۳ هزار	۴ هزار	یکهزار	۲ هزار	یکهزار

[illegible]

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

شماره ثبت کتاب ۲۰۷۲۰۹

کتاب: مفاتیح الاصول

مؤلف

مترجم

شمارهٔ قفسه ۱۶۰۴۳

[illegible]

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

کتاب: مفاتیح الاصول

مؤلف:

مترجم:

شمارهٔ قفسه: ۱۶۰۴۳

شماره ثبت کتاب: ۲۰۷۲۰۹

نفائس الاصول
لزكريا ...

١٦٠٤٣
٢٠٧٢٠٩

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

نقلع من رسالته ملا ... در حقايق

باءه دراحوفاء اوصيك ... بحمد الله ... والآخرة ... در لعمان معقول ... من الذي الحرة والوفاق ... فاذا اعتنم ...
قبل ... وصحتك قبل سقمك وغناك قبل فقرك ... وفراغك قبل شغلك وحياتك قبل موتك ... در اياك والتسويف ...
فانك ... ولست ... فان يكن غد لك ... فان لم يكن غد لك لم تندم على ما فرطت في اليوم ...
... لا يسبقه ... وتنتظر غدا لا يبلغه ... در لو نظرت الى الاجل ومسيره لابغضت الامال وغروره ... در كن ...
... نفسك ... القبور ... در واذا اصبحت فلا تحدث نفسك بالمساء واذا امسيت فلا تحدث نفسك بالصباح وخذ
... وفي حياتك لموتك ... غدا ... در ... العزة ...
من الرحمة ولا ... عليه ... در ما بات ... النار ... ولا ...
... در ... على ...
... اوسوء ... الله ...

[library stamp]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين قال الله تبارك وتعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه في الدلالة اختلف العلماء في ان اللفظ هل يدل على معناه بالذات او بوضع الواضع على
قولين ١ الاول انه لا يدل عليه بالذات بل بالوضع وهو للمحققين على ما يظهر من كتب الثاني انه يدل عليه بالذات وهو محكي
عن عباد بن سليمان الصيمري وجماعة من معتزلة بغداد واهل التكسير والاولين انه لو لم يكن بالوضع لكان اعتباره انه والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا واسطة بين الامرين فانتفاء احدهما مستلزم ثبوت الاخر واما بطلان التالي فلوجوه الاول
انه لو كانت الدلالة لذاته بالذات لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات
لا يزول بالغير والتالي باطل قطعا الثاني انه لو كانت الدلالة بالذات لوجب ان يفهم كل طائفة لغة الاخرى والا يلزم وجود العلة
التامة بدون معلولها وهو قبيح والتالي باطل قطعا الثالث ما اشار اليه بعض المحققين فقال ان دلالة الالفاظ على معانيها لو كانت
لمناسبة ذاتية بينهما لما صح وضع اللفظ الدال على شيء بالمناسبة لنقيض الشيء او ضده لانا لو وضعناه لجزء النقيض او الضد لما كان
لمح في ذلك الاصطلاح دلالة على ذلك الشيء فيلزم تخلف ما بالذات وهو قبيح ولو وضعناه بالذات للشيء ولنقيضه او ضده فذلك
عليهما لزم اختلاف ما بالذات بان يناسب اللفظ بالذات للشيء ونقيضه او ضده وهما مختلفان وهو قبيح انتهى لا يقال لا يلزم من علم
الدلالة على ذلك الشيء بحسب الاصطلاح عدم الدلالة عليه مطلقا لان الدلالة العقلية باقية على حالها وان لم يكن لذلك الوضع الذي
كان لنقيضه او لضده مدخل فيها لان الدلالة عليه كانت لمناسبة وهو الدلالة العقلية وقد اشار الى هذه الباغنوي لانا
نقول دعوى بقاء الدلالة العقلية مما يكذبه الوجدان كما اعترف به الباغنوي ثم اعترض على الحجة المزبورة بان الدعوى
الذي لزوم تخلف ما بالذات تتوجه لو ادعى الخصم ان مجرد المناسبة كافية في الدلالة من غير مدخلية للعلم بها واما لو ادعى
انه لا بد من العلم بتلك المناسبة كما ان استناد الدلالة الى الوضع لا بد من العلم بالوضع لتحقق الدلالة والفهم ولا يتم او لعل
التخلف لعدم الشعور بالمناسبة والاخير ما اشار اليه العلامة في يب فقال ذهب عباد بن سليمان ان اللفظ يدل
على المعنى لذاته لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ بمعناه من غير مرجح وقد اطبق المحققون على بطلانه والمخصص ما الارادة المختارة
او سبق المعنى حال الخطور اللفظ بالبال انتهى واعترض على ما اجاب به عن عباد بانه يتمشى فيما لا يحظر غيره او لا يتمشى فيما يحظر
هو وغيره واعلم انه يظهر مما احتج به عند العباد انه لا يقول بان المناسبة هي السبب في الدلالة بل هي السبب في وضع الواضع
واحدها غير الاخر وعن السكاكي انه قال ان ما ذكره محمول على ما ذكره ائمة الاشتقاق من ان الواضع لا يهمل في وضعه رعاية
ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة اعلم ان القائلين بان دلالة اللفظ على المعنى بالوضع اختلفوا في الواضع على
اقوال الاول ان الواضع هو الله عز وجل وان الوضع توقيفي علم بالوحي او بخلق اصوات تدل عليها واسمعها الواحد او الجماعة
او بخلق علم ضروري بذلك وهذا القول يحكي عن ابي الحسن الاشعري وابن فورك والجمهور واستظهره بعض المحققين الثاني ان الواضع
هو البشر وانه اصطلاحي هو اما من واحد او جماعة وعرفهم بالقراين والاشارات كما في تعلم الاطفال اللغات وهذا القول يحكي عن ابي هاشم
الجبائي واصحابه وجماعة من المتكلمين الثالث التفصيل بين الالفاظ فواضع البعض هو الله عز وجل وواضع الاخر غيره تعالى وهو محكي
عن قوم هؤلاء اختلفوا فعن الاسفرايني ان واضع القدر المحتاج اليه هو الله تعالى وواضع الباقي غيره وقيل ان الباقي متوقف
للقول الاول وجوه الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لا يقال لا نسلم ان المراد من المعنى المتعارف لجواز ارادة غيره منه كما اشار

اليه منه في بحث في مقام الاعتراض على من استدل بالاية الشريفة على القول بالتوقيف فقال لم لا يجوز حمل التعليم على الالهام
باحتياجه الى هذه الالفاظ على وضعها لانا نقول التعليم بالمعنى المتعارف هو الذي عند الاطلاق فيجب حمل اللفظ المجرد عن
القرينة عليه فيسند فع اعتراضه على الاستدلال بمن يجد لو كان المستدل في مقام دعوى القطع بالتوقيف ولا يقال
ان الدليل اخص من المدعى فان المدعى التوقيف بالنسبة الى جميع افراد الكلم من الاسماء والافعال والحروف والاية انما
دلت على ثبوته بالنسبة الى الاول لانا نقول هذا غير قادح لعدم القول بالفصل بين الاقسام الثلثة في ذلك على ما صرح
به جماعة فان قلت القائل بالفصل موجود وهو اصحاب القول الثالث قلنا هم لم يفصلوا بين الاقسام الثلثة على ما اشار
اليه المحقق الشريف حيث قال في شرح قول العضدي وهو ظني انه الواضع للاسماء دون البشر فكان الافعال والحروف
يكون الواضع انما هو الله تعالى اذ لا قائل بالفصل في اللغات على هذا الوجه وهو ان يكون الاسماء توقيفية دون ما عداها
والقائل بالتوزيع لم يذهب اليه وان امكن على مذهبه ان يقال انتهى ثم سلمنا انهم فصلوا بينهما فنقول الدليل انما يكون
اخص لو اريد من الاسم المصطلح عليه بين النحاة وهو ممنوع فانه اصطلاح خاص لا يحمل عليه خطاب الشرع بل المراد المعنى اللغوي
وهو السمة وهو يشمل الافعال والحروف لكونها علامات على معانيها كالمعنى المصطلح عليه في العرف العام وهو مطلق اللفظ الموضوع
على ما ذكره البيضاوي سلمنا عدم ارادة هذا لكن يحمله على العرف العام ولا يتم لا نم ان المراد من الاسماء اللغات بل غيرها كما
اشار اليه منه فقال لم لا يجوز حمل الاسماء على الصفات مثل كون الفرس للركوب والثور للحرث لانها علامات لانا نقول ينبغ
هذا اصالة عدم التخصيص فان المعنى اللغوي يعم الجميع ولا دليل على تخصيصه بالبعض فيدفع بالاصل هذا على تقدير تقدم
اللغة واما على تقديم العرف العام فيدفعه اصالة عدم التجوز فان قلت القرينة عليه موجودة وهو قوله تعالى ثم عرضهم على
الملائكة لان الضمير راجع الى معنى الاسماء لعدم سبق غيره ولو كان ذلك اللغات لما صح الاتيان بالضمير المختص بمن
يعقل بل كان اللائق ان يقال ثم عرضها قلنا لا نم ان مرجع الضمير معنى الاسماء بل غيره اذ لو كان المرجع معنى الاسماء لكان اللائق
ان يقال ثم عرضها وان فسر بالصفات فان قلت يجوز ان يراد من الاسماء ما يصح ارجاع ذلك الضمير قلنا ابعده قوله تعالى كلها فانه
يقتضي لا يلزم من التعليم ثبوت القول بالتوقيف لجواز تعليم ما اصطلح عليه غيره ممن تاخر ولا ينافي هذا عموم الجمع كما لا يخفى
ولجواز تعليمه غير هذه اللغات الموجودة ولا ينافيه ايضا عموم الجمع لجواز حدوث هذه اللغات بعد آدم لانا نقول
هذه الاحتمالات خلاف الظاهر فلا يصار اليها ويدفع خصوص الاول اصالة عدم اللغة قبل آدم وما قيل من ان المتقدمين
على الواضعين عليهم السلام للواضع لهذه اللغات ان كانوا اناسا فيظن والا يلزم ان يكون اناس مثل آدم والمشهور ان لم يكونوا انا
بل غيرهم من يصلح بالوضع فوضع اللغات منهم بعيد عقلا اذ الحيوان الناطق غير الانسان وفي كلا الوجهين نظر ولا ينافي الاية الشريفة
لا تشتمل اللغة العربية لما اشتهر من انها حدثت في زمان اسماعيل وان العرب من ولده لانا نقول فلا منع هذا منع المحققين
وقال انه من المشهور الذي لا اصل له اذ الحميريون والعمالقة وجرهم وقوم ثمود وعاد كلهم من العرب وقد كانوا قبل اسماعيل
بمدة متطاولة وقد ورد في الاخبار ان اول من تكلم في العربية آدم عليه السلام انتهى هذا ويؤيد الاستدلال في الاية الشريفة ما عن علي بن
الحسين في معنى الاية علمه اسماء كل شيء وفيه ايضا اسماء انبياء الله واوليائه وعتاة اعدائه وما في تفسير علي بن ابرهيم علمه
اسماء الجبال والبحار والاودية والنبات والحيوان وما عن ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير واكثر المتاخرين علمه
جميع الاسماء والصناعات وعمارة الارضين والاطعمة والادوية واستخراج المعادن وغرس الاشجار ومنافعها وجميع
ما يتعلق بعمارة الدين والدنيا وما عن علي بن الجبائي وعلي بن عيسى وغيرهما علمه اسماء الاسماء ما خلق وما لم يخلق بجميع اللغات
التي تتكلم بها ولده وما عن ابي ذر الغفاري عن رسول الله كل نبي مرسل نبي مرسل قال كتاب منزل قلت اي كتاب انزل الله
على آدم ثم قال كتاب المعجم قال ا ب ت ث وعدها وما قيل ان الله تعالى انزل على آدم تسعة وعشرين حروفا المعجم في احدى وعشرين صحيفة وهي اول
كتاب انزل الى الدنيا وفيه الف لغة وانه علم جميع اللغات الثاني قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم
والوانكم لا يقال الاستدلال بها انما يتم لو كان المراد من الالسنة اللغات وهو ممنوع لان ذلك مجاز اذ اللسان حقيقة في
الجارحة المخصوصة فلا يصار اليه بلا قرينة لانا نقول القرينة على ذلك موجودة وهو ان احدهما فصيح جمع كثير

منهم من تفرّد به ورد والسيد عميد الدين في المنية والعضدي في شرح المختصر والمحقق الشريف في حاشيته والعبري في شرح بان
المراد اللغات وقد حكى المحقق الجواد والعضدي الاتفاق عليه وصرح العبري بان ائمة التفسير اتفقوا على ذلك و
ثانيهما ان سياق الاية الشريفة يمنع من ارادة الحقيقة فليحمل على ذلك وقد اشار الى هذا منه فقال وليس المراد بها الجارحة
المخصوصة للاتفاق فيها بل ما يصدر عنها تسمية للمسبب باسم السبب انتهى لا يقال كذا يمكن الحمل على الاقدار كما اشار اليه
منه ايضا فقال ليس حمل الالسنة على اللغات اولى من حملها على الاقدار مع تساويهما في كونها اية لانا نقول اقرب المجازات هو
اللغات لشيوع الاستعمال فيه حتى قيل صارت حقيقة عرفية ولا كذلك غيره على ان الحمل على الاقدار اية مستلزم للاضمار
والاصل عدمه ومنه الثالث قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم اذ من جملة ما لم يعلم به لو في الجملة اللغات وفيه نظر الرابع قوله تعالى
الاسماء سميتموها انتم واباؤكم فانه تعالى ذم على التسمية ولولا التوقيف لما صح ذلك وفيه نظر الخامس انه لو لم يكن اللغات
توقيفية لكانت اصطلاحية اذ لا ثالث بالاتفاق المحكي والتالي باطل للزومه احد الامرين اما الدور والتسلسل لافتقار تعريف
الاصطلاح الى مثله وهكذا فيلزم التسلسل وان رجع في معرفة الاخر الى الدور فهو الدور وبطلانهما ظاهر واعترض عليه منه فقال و
الاصطلاح قد يعلم بالقرائن كالاطفال من غير تسلسل واعترض عليه غيره ايضا بانه يجوز ان يكون هذه اللغات اصطلاحية
ومعرفتها مسبوقة بلغة اخرى توقيفية يعلمها من تقدم مناوردة منه بعدم اختصاص محل النزاع بلغة دون اخرى بل
الكلام جار في الكل السادس انها لو كانت اصطلاحية لجاز تغيير ذلك الاصطلاح وتبدله بان يصطلح المتاخرون على غير
ما اصطلح عليه المتقدمون وح يرتفع الامان من الشرع اذ ما من لفظة الا ويحتمل فيه ذلك ولا يمكن ان يستدل على عدم حصوله
اليقين لعدم ظهوره لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ولا يمكن ان يقال بل كان لاشتهر بل وتواتر وعدمهما
يدل على العدم للمنع من الملازمة فان من المعجزات النبوية ما لم يشتهر وما لم يتواتر والاذان والاقامة مع اشتهارهما واظهارهما
في زمان النبي صلى الله عليه وآله والاعلان بهما على رؤس الاشهاد وقد اختلف فيهما وفيه نظر واعترض منه فقال لو غير لاشتهر لكونه مما
يتوفر الدواعي عليه فعدمه يدل على العدم وبعض المعجزات صار احادا للاكتفاء بالكتاب العزيز واختلاف فصول الاذان
لاحتمال وقوع الغلط من المؤذن خفض ورفع مرة واشتهر او غلط السامع ممنوع للقول الثاني وجهان الاول ان اللغات
لو كانت توقيفية لتوقف ايصالها الى الخلق على بعثة الرسول فيتقدم الرسول على اللغات وهو باطل لما دل على ان الرسول مسبوق
على باللغة وهو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واذا لم يكن توقيفية كانت اصطلاحية اذ لا قائل بالفصل
كما قيل واعترض عليه بوجهين الاول ان توقف التوقيف على البعثة ممنوع لجواز تحصيله بالالهام او بخلق الاصوات في اجسام جمادية
وقد اشار اليه منه والثاني ان غاية ما في الاية الشريفة مسبوقية كل رسول قوم باللغة لا مطلق الرسول فيجوز تقدم الرسول
على اللغة فلا يتجه الرسول الاستدلال الثاني انها لو كانت توقيفية لكان تعريفها اما كان موقوفا على خلق العلم الضروري
بانه تعالى وضع ان النظر غير كاف فلا يتجه الاستدلال والتالي باطل لاستلزامه العلم الضروري به وهو يستلزم رفع التكليف
بمعرفة الثاني اجماعا لامتناع تحصيل الحاصل وفيه نظر وقيل دعوى الاجماع على تكليف العاقل بالمعرفة ممنوعة لان جمعا من المحققين
كالغزالي وغيره على ان المعرفة ضرورية وللقول الثالث لزوم الدور والتسلسل لو كان القدر المحتاج اليه اصطلاحيا
وثبوت اصطلاحات متجددة في الغير المحتاج اليه وفيه نظر اعلم انه اختلف القوم في توقف دلالة اللفظ
على الارادة فالاكثر ومنهم شارح المطالع والتفتازاني والمحقق الشريف على عدم التوقف وحكي عن الشيخ الرئيس القول بالتوقف
عليها للقول الاول وجوه الاول ان العالم بالوضع كلما اخطر اللفظ بباله فهم معناه من غير تحقق الارادة وذلك معلوم بالضرورة
الثاني ان الدلالة لو كانت متوقفة على الارادة لما كان كلام النائم والساهي دالا على شيء لفقدان الارادة فيهما والتالي باطل
بالضرورة الثالث ان ارباب كل اصطلاح انما يفهمون ما اصطلحوا عليه من الالفاظ وان صدرت من الجاهلين باصطلاحهم الذين
لا يتحقق لهم ارادة المصطلح عليه الرابع ان الارادة انما تعرف بالدلالة فلو كانت الدلالة على الارادة لزم الدور وبيسند
طريقها الاستفادة من جهة الالفاظ الخامس انه يفهم معنى الحقيقي عند التجوز المانع من ارادته وذلك معلوم وجدانا وللقول
الثاني وجهان الاول ان اللفظ لا يدل على معناه بالذات فوجب ان يدل بالارادة الثاني ان المشترك المجرد عن القرينة لا يفهم منه

المعنى

المعنى ليس الا لعدم ظهور المراد وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فللمنع من الحصر بل انما يدل بالوضع واما الثاني فللمنع
من عدم الفهم في المشترك بل يفهم المعنيان معا ويدل اللفظ عليهما وانما المشتبه هو المراد اعلم ان الدلالة تطلق
على دلالة اللفظ وهو دلالة غيره بالاشتراك المعنوي وعرفها جماعة بكون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء اخر فالاول
الدال والثاني المدلول والمراد من العلم هنا مطلق الادراك لا التصديق اليقيني لعدم شمول استعمال فيه لتخلف غير دلالة
المفردات والمركبات مفهوم التصديق الظني فيخرج العقود والخطوط والاشارات ودلالة اح اح على وجع الصدر وجه
الطبيعة كما صرح به المحقق الشريف وقد اختلف عبارات القوم في تعريف الدلالة اللفظية فقال منه في تهذيبه وشرح منطق
التجريد والتفتازاني وشارح الشمسية كما عن اهل الميزان انها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى
من هو عالم بالوضع وعن الاصوليين والادباء انها فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع واعترض على ما
ذكروه بان الفهم معلول الدلالة فلا يجوز جعله له وبان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة المعنى ان قرئ بالمفهومية
وان قرئ بالفاعلية فهو صفة السامع فلا يجوز اخذه في تعريف دلالة اللفظ واجيب عنه بوجهين الاول ما حكاه المحقق
الشريف عن بعض المحققين فقال ان الدلالة اضافية والنسبة بين اللفظ والمعنى تابعة لاضافة اخرى هو الوضع ثم ان
هذه المعارضة لاجل الوضع اعني الدلالة اذا قيست الى اللفظ كانت مبدأ وصف له وهو كونه بحيث يفهم منه والمعنى
العالم بالوضع واذا قيست الى المعنى كانت مبدأ وصف اخر له وهو كونه بحيث يفهم منه وكلا الوصفين لازم تابع الاضافة فلما جاز
تعريفها باللازم الذي هو وصف اللفظ اعني كونه بحيث جاز ايضا باللازم الذي هو وصف المعنى اعني انفهامه منه والفهم المذكور
في تعريف الدلالة مضافا الى المفعول فهو مصدر المبني للمفعول ووضع المعنى فيكون تعريف الدلالة بلازمها بالقياس الى
المعنى كما ان قولكم هي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى تعريف له بلازمها المقيس الى اللفظ الثاني ما ذكره التفتازاني في المطول
فقال لا نسلم ان الفهم ليس صفة اللفظ بيانه ان الفهم وحده صفة للسامع والانفهام وحده صفة المعنى لكونه السامع المعنى
من اللفظ وانفهامه منه صفة له فيصح تعريف الدلالة بالفهم سواء كان مصدرا مبنيا للفاعل وللمفعول فان قيل لو كان
الفهم على ما ذكرتموه للفظ عبارة عن الدلالة لصح ان يشتق منه بالحمل على اللفظ كما يشتق من الدلالة الدال المحمول قلنا
ان الفهم من حيث هو له صفة اللفظ حتى يتصور منه اشتقاق كالدلالة بل اللفظ الذي صفته له ما ذكرنا انتهى قال
المحقق الشريف بعد الاشارة الى هذا الكلام ونحن نقول لا يخفى عليك ان فهم السامع صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى
عن واسطة وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قولك فهم السامع المعنى فهناك ثلاثة اشياء الفهم وتعلقه باللفظ
فالاول صفة للسامع والاخيران صفتان للفهم فان اراد المجيب ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعليقين
صفة اللفظ فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الفهم وتعلقه صفة له فكيف مع ان المستفاد من التعريف هو
الفهم المقيد دون المركب فيكون حملا للتعريف على خلاف ما يتبادر منه وان اراد ان تعلق الفهم بالمعنى وباللفظ صفة
للفظ فيكون ايضا نعم يفهم من تعلقه بالمعنى صفة له هي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى ثم
قال اللهم الا ان تاول بان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكروا لكنهم يتسامحون في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح
بل ما يفهم صفة اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم ليس
صفة له فلا بد ان يقصد وانما ذكر في تعريفها معنى هو صفة انتهى واعلم انه يستفاد من اخذ قيد العالم بالوضع في التعريف
عدم تحقق الدلالة اذا لم يعلم بالوضع واعترض عليه بان التقييد بالعلم بالوضع موقوف على فهم المعنى ضرورة توقف
العلم بالنسبة على تصور المنتسبين فلو توقف الفهم على العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى كان دورا واجاب عنه
الشيخ في الشفاء على ما حكي وكذا شارح المطالع بان معنى دلالة اللفظ ان يكون اذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس
معناه فيعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس الى النفس التفتت الى معناه فيكون اللفظ
بحيث كلما اورده على النفس التفتت الى معناه هو الدلالة وذلك بسبب العلم السابق بالوضع وكون صورتها عند النفس
وحاصله ان فهم المعنى في الحال موقوف على العلم السابق بالوضع وهو لا يتوقف على فهم المعنى في الحال ثم اعلم ان الدلالة اللفظية

على اقسام ثلثة مطابقة وتضمن والتزام اما المطابقة فهي على ما ذكره مكي في بيت وغيره والتفتازاني وصاحب التلخيص وجمع من المحققين
دلالة اللفظ بلا واسطة وضعه وعرفها العلامة الطوسي في التجريد وغيره بدلالة اللفظ على تمام معناه وعرفها السيد الاستاد بدلالة اللفظ
على تمام المراد ليدخل دلالة المجازية والفائدة في قول الاولين بواسطة دفع الانتقاض من المطابقة بالتضمن والالتزام فيما اذا كان اللفظ
مشتركا بين الكل وجزئه والملزوم ولازمه لان اللفظ اذا دل على الجزء واللازم صدق عليه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وهو واضح
ولكن مع ملاحظة هذا القيد وباعتبار الحيثية يندفع ذلك ويجب اعتبارها في دلالتي التضمن والالتزام ولكن يمكن الحذف اعتمادا
على الظهور لذا ترك القيد المزبور جمع كثير لا لان المعتبر في الدلالة الارادة وانه يستقيم تعريف كل من الدلالات ولا يرد عليه نقض
لان اعتبار الارادة في الدلالة لا يدفع النقض جدا لان ارادة المعنى كما يكون باعتبار كونه تمام ما وضع له كذا يكون باعتبار كونه جزءا او لازما
ما له فوجوده لا يدل بنفسه على انها من اي حيثية فاعتبار الارادة في الدلالة لا يوجب الاستغناء عن اعتبار الحيثية واما التضمن
فهي على ما قاله منه والحاجبي وجمع دلالة اللفظ على جزء الموضوع له من حيث انه كذلك وفي التهذيب انه هي الدلالة اللفظ على معناه التضمني
واعلم ان دلالة التضمنية ليست دلالة مستقلة تغاير الدلالة المطابقية بل التحقيق ان دلالة اللفظ على الجزء هي نفس الدلالة
على الكل بمعنى ان هنا لك دلالة بسيطة متعلقة بامر له جزء يفهم الجزء بعين فهم الكل فالدلالة على الكل بعينها الدلالة على الجزء مغايرة
بالذات بل بالاعتبار لانها باعتبار الاضافة الى الكل تسمى بالمطابقة وباعتبار الاضافة الى الجزء تسمى بالتضمن فالانسان يدل على
الحيوان والناطق بالدلالة التي دلت على المجموع المركب ومما يظهر من المحكي عن بعض المنطقيين من حكمه بتبعية التضمن للمطابقة خلاف ما ذكرناه
ولكن ارجاعه اليه غير بعيد واما الالتزام فهي على ما قاله جماعة منهم منه والبيضاوي وغيره دلالة اللفظ على المعنى بتوسط لزومه له ذهنا
وقال الفاضل البهائي انها دلالة اللفظ على خارجه اللازم ولو عرفا واعلم انه يعتبر في الدلالة الالتزامية تحقق اللزوم
بين الموضوع له والخارج عنه في الجملة ولا يشترط فيها اللزوم العقلي بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر وجودا كما لا ينفك الجسم
عن الجزء ويشترط فيها اللزوم الذهني وهو كون الخارج بحيث يلزم من تعقل الموضوع له تعقله اما الاول فالظاهر انه لا خلاف
فيه والحجة فيه انه لولا اللزوم في الجملة لما تحقق فهم الخارج بواسطة فهم الموضوع له قطعا وانه لو لم يكن ذلك شرطا لكان اللازم فهم جميع المعاني
من لفظ واحد لاختصاص بعض افراد الخارج الغير اللازم بالفهم دون غيره ترجيح بلا مرجح وهو قبيح والتالي باطل فالمقدم مثله واما الثاني
فلانه لو كان ذلك شرطا للزم خروج كثير من الدلالات الالتزامية كدلالة المفاهيم ودلالة الحاتم على الجود وطويل النجاد على طول القامة لعدم
التلازم بين الخارج والموضوع له عقلا ومع هذا فقد صرح المحققون بما ذكرنا واما الثالث فلانه لولا اللزوم الذهني لما فهم المعاني
الخارجة من اللفظ لان فهم المعنى بتوسط الوضع اما بسبب ان اللفظ موضوع له ذهنا والاول غير متحقق هنا فانحصر في الثاني
وفيه نظر وما ذكر من اشتراط اللزوم الذهني في الدلالة الالتزامية جزم به جمع من المحققين وصار اخرون الى عدم كون ذلك شرطا اذ
لو كان شرطا لكانت دلالة المفهوم خارجة عن الدلالة الالتزامية لانتفاء اللزوم الذهني فيها لان الفهم فيها يحصل بعد التامل
والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله وايضا لو كان ذلك شرطا لما تفاوتت مرتبة الالتزام ظهورا وخفاء والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله وايضا لو كان
ذلك شرطا لما تفاوتت مرتبة الالتزام ظهورا وخفاء والتالي باطل قطعا وايضا لو كان ذلك شرطا للزم خروج دلالة كثير من المجازات والكنايات
من الدلالة الالتزامية اذ لا لزوم ذهني بين الموضوع له والمجازات وفي الجميع نظر لا يخفى اللفظ ان لم يحتمل غير
معناه بالنظر الى اللغة التي وقع التخاطب بها كان نصا وان لم يحتمله وكان مرجوحا بالنظر اليها كان ظاهرا وان احتمل معنيين وما زاد
من غير ترجيح كان مجملا والسبب في صيرورة الدلالة اللفظية تارة نصا واخرى ظاهرا هو الاستعمال في خلاف معناه وعدمه وكل لفظ
لم يجز استعماله في خلاف معناه كان نصا في الدلالة على معناه واستعمل فيه كان ظاهرا ثم ان الظهور يتدرج بتفاوت الاستعمال
قلة وكثرة فكل لفظ يجوز استعماله في خلاف معناه ويكون اظهر من اللفظ المستعمل في خلاف معناه يكون اظهر من اللفظ المستعمل في
خلاف معناه كثيرا بل قد يصير الكثرة سببا لاجمال اللفظ كالذي له حقيقة مرجوحة ومجاز راجح وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم ان
الخطاب ان كان نصا فيجب العمل به الا اذا وجد له معارض من عقل او اجماع فيجب طرحه اذا كان خبرا واحدا واما التواتر فلا يتحقق وان
كان ظاهرا فيجب النص منه ايضا اتفاقا وان وجد له معارض وان كان نصا او اظهر منه رجح المعارض وان كان مساويا وجب التوقف
والاوجب ترجيح ذلك الظاهر وما ذكرنا طريقة الفقهاء والاصوليين وعمدتهم واتحد في الغاية الثاني حكي عن المعتزلة

وجمهور

وجمهور الاشاعرة القول بان الادلة والخطابات النقلية لا تفيد العلم بالواقع والمراد وانما غايتها افادة الظن فيلزم عدم
وجود النص وعدم الفرق بين الخطاب الشفاهي وغيره وعزاه في الشوارق الى الاكثر وصرح في نهاية جماعة واحتجوا على ذلك
على ما حكاه عنهم في نهاية بانه يتوقف على مقدمات كلها ظنية والموقوف على الظني اولى ان يكون ظنيا بيان المقدمة الاولى انها يتوقف
على مقدمات عشرة ظنية ان يكون ظنيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو والتصريف وهي من امور ظنية في ذلك الى اهل اللغة وقد
وقع الاجماع على عدم عصمتهم وعدم تواترهم فجاز عليهم الخطاء والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا في مواضع متعددة
والمرجع في النحو والتصريف الى اشعار القدماء لكن التمسك بتلك الاشعار يتوقف على مقدمتين ظنيتين احدهما ان رواتها احاد
والاحاد لا تفيد العلم وايضا فانها مرسلة والمرسل مردود عند الاكثر الثانية سلمنا انه صح النقل على ذلك الشاعر لكن جاز ان
يغلطوا فيلحق اقصى ما في الباب انه عربي لكن العربي قد يلحن ولهذا كان جماعة من الادباء حكموا بلحن اكابر الشعراء واذا كانوا قد حكموا
بلحنهم امتنع الوقوف بقولهم لا يقال هذه الاغلاط نادرة فلا يقدح لانا نقول سلمنا انها لا تقدح في الظن لكن يقدح في اليقين
والمقدمة الثانية عدم الاشتراك وبتقديره يجوز ان يكون المراد من هذا الكلام غير ما فهم منه وهو ذلك المعنى ولا
شك في ان عدم الاشتراك ظني ان طريقه الرجوع الى الاصل وليس ذلك قطعيا لا يقال الاشتراك لا يقدح في العلم بالمراد
لان الاصل حمل المشترك على جميع معانيه فلا يكون مجملا لانا نقول هذا الاصل باطل عندنا وفاقا للمعظم بل الاصل عدم
حمل المشترك الا على معنى واحد وان جوزنا استعماله في جميع معانيه سلمنا ولكن ذلك الاصل انما يصار اليه فيما اذا امتنع
ارادة جميع المعاني فيحمل الاجمال [illegible] سلمنا عدم امكان المفروض ولكن الاصل المذكور على تقدير لا يفيد سوى الظن فلا يمكن
دعوى حصول العلم فنحو ان احتمال الاشتراك يمنع من حصول العلم بالمراد وهو واضح وهذا الاحتمال كثير الوقوع جدا خصوصا
بالنسبة الى معظم الخطابات الشرعية ان لم نقل كلها وخصوصا على مذهب جماعة من المتقدمين من ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة والمقدمة الثالثة عدم المجاز فان بتقدير من يريد الله ثم بلفظ مجازه لا يريد حقيقته فحمله على الحقيقة لا معنى له ولا
يتعين الا بتقدير عدم المجاز ولا شك ان عدم المجاز ظني وهو ان الاصل عدمه لا يقال اذا ظهرت القرينة على التجوز فيعلم ارادة
المجاز وان لم يعلم يظهر ارادة الحقيقة لامتناع التجوز بدون نصب القرينة وانه لو اريد المجاز من دون نصب القرينة
للزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وكلاهما قبيح على الحكيم فيحصل العلم بالمراد على التقديرين لانا نقول لا نسلم
لزوم حصول العلم على كلا التقديرين اما على التقدير الاول فلان القرينة لا يشترط فيها ان تكون مفيدة للعلم بل يكتفى فيها
بالظن خصوصا ولو اشترط معاينة فيها العلم [illegible] التجوز ثم لو سلم افادة القرينة العلم بالتجوز ولكن لا يلزم منه العلم
بالمراد لتعدد المجاز فان لكل حقيقة مجازات كثيرة وقاعدة الحمل على اقرب المجازات لا تفيد العلم كما لا يخفى واما على التقدير الثاني
فواضح اذ عدم الظهور لا يدل على عدم الوجود لعل المتكلم نصبها ولم يلتفت اليها المخاطب لغفلة او نسيان او لم تصل اليه
لوجه من الوجوه والمقدمة الرابعة عدم النقل اذ بتقدير ان يكون الشارع قد نقل اللفظ عن معناه الى معنى اخر لم يبق
الوثوق بارادة المنقول عنه دون المنقول اليه فلا يتعين المعنى الموضوع له الا بتقدير عدم النقل لكن عدم النقل
ظني لا قطعي واذا علم بالنقل وقد يحصل الشك في مبدئه [illegible] فيحصل الشك في المراد ولهذا توقف بعض في تعارض العرف
واللغة والمقدمة الخامسة عدم الاضمار اذ لا يبقى اللفظ مفيدا للظاهر بل بعد الاضمار فلا يتعين الحمل على الظاهر الا بعد العلم
بانتفاء الاضمار وانتفاء الاضمار ظني لا قطعي ثم لو علم بالاضمار فلا يلزم منه الحمل بالمراد لتعدد ما يصلح للاضمار وعدم
الدليل على اليقين والمقدمة السادسة عدم التخصيص فان العام انما يحمل على عمومه لو لم يكن مخصوصا لكن عدم المخصص
ظني لا قطعي على انه قد يدعى اجمال جميع العمومات لشيوع التجوز فيها بكثرة التخصيص وقد ثبت ان الامر اذا دار بين المجاز
الراجح والحقيقة المرجوحة وجب التوقف سلمنا بطلان ذلك لكن العمومات قد خصصت والعام المخصص ليس بحجة في الباقي
والمقدمة السابعة عدم الناسخ فان التعبد انما يثبت بالدليل النقلي لو لم يكن منسوخا اذ بتقدير نسخه يبطل حكمه لكن عدم
الناسخ ظني لا قطعي والمقدمة الثامنة عدم التقديم والتاخير وبتقديره يتغير المعنى المدلول عليه باللفظ فلا يتعين ارادة
الظاهر الا مع العلم بانتفاء التقديم والتاخير وذلك غير حاصل اقصى ما في الباب ظن انتفائه والمقدمة التاسعة عدم المعارض

النقلي الراجح لكنه نقيضه ظني فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود والمقدمة العاشرة عدم المعارض العقلي ولو دل على نقيضه دليل عقلي اليقين المصير اليه وتاويل النقل لان العقلي لا يعارضه النقلي اذ لو تعارضا لامتنع العمل بهما وتمكن الاستحالة للخلق على النقيضين والجمع بينهما او يستحيل العمل بالنقل اذ ابطال العقلي يستلزم ابطال فرعه وهو النقلي فلو صح النقل لزم ابطال الدليلين معا فلم يبق الا العمل بالعقلي وتاويل النقلي لكن عدم المعارض العقلي ادعاء ظني قطعي بعد ان الدليل فرع هذه الامور العشرة وهي ظنية فيكون اولى بالظنية وفي هذه الحجة نظر لامكان حصول العلم بالمقدمات المذكورة وبالمراد من الخطاب قطعا كما اشار اليه جماعة منهم الفاضل اللاهجي في الشوارق وقال والحق انه قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد النحو والصرف في وضع هيات المفردات وهيات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعرفة القراين بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعثة اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم كيف ولو صح ما قالوه لم يحصل الجزم بمراد متكلم من كلامه اصلا وهو ظاهر البطلان واما احتمال المعارض ففي الشرعيات لا يتجه من قبل العقل ومن قبل الشرع معلوم الانتفاء بالضرورة في ما ذكرناه من الصلوة والزكوة وفي العقليات كنصوص التوحيد والبعث لعلم بانتفائه حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا انما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه وعلى ان الحكم افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال كذا في شرح المقاصد والتحقيق عندي ان يقال ان مجرد التلفظ مع قطع النظر عن الخارج والعادات والاعتبارات لا يفيد العلم بالمراد نعم يحصل منه العلم بالدلالة بمعنى فهم المعنى وارتسامه في الذهن وذلك بالنسبة الى العالم بالوضع ولكن ذلك لا يستلزم العلم بالارادة بل قد لا يحصل الظن اذ النسبة بين الارادة والدلالة اللفظية العموم والخصوص من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر ان وجود احد العامين لا يستلزم وجود الاخر فكشف الدلالة عن الارادة متوقف على امور وغالبا رجحية عن التلفظ يحتاج الى ملاحظات اصول كثيرة كاصالة عدم التقية وعدم السهو والنسيان والغفلة والغلط وارادة امور اخر غير ارادة المعنى واصالة عدم القرينة واصالة عدم الاشتراك ونحو ذلك مما تقدم اليه الاشارة وهي قد يفيد العلم وهو غالبا يحصل بالنسبة الى المشافهين والحاضرين في مجلس الخطاب وقد لا يحصل منها العلم وهو الغالب بالنسبة الى الغائبين عن مجلس الخطاب خصوصا بالنسبة الى الخطابات الشرعية فالحق ما صار اليه الجماعة المتقدم اليهم الاشارة من ان الالفاظ والخطابات وقد يفيد العلم وهو النادر وقد لا تفيد وهو الغالب ولو قيل ان كل خطاب نص من جهة وظاهر من اخرى ولو يوجد خطاب يكون نصا من جميع الجهات وظاهرا من جميع الجهات لم يستبعد ولا ريب ان الظهور اكثر من النص سيما في الخطابات الشرعية فما حكي عن بعض من انها تفيد بانفسها العلم بالاحكام الالهية ضعيف في الغاية وكيف يجوز العاقل الملتفت له ادنى شعور ان يتفوه بهذه المقالة السخيفة الباطلة وان يقول القطع حاصل بالمراد من الخطابات القرانية وبما ورده عن المعصومين ع عن الاخبار والاثار مع ان طبقات العلماء ومحققي الفضلاء قد الفوا كتبا شريفة وزبرا منيفة لتحقيق ذلك وبذلوا جهدهم والقوا نفوسهم مدة اعمارهم في ذلك ولم يدعوا هذه الدعوى وايضا لو صحت هذه الدعوى من جهة ان الخطاب بنفسه مفيدة للعلم بالمراد للزم ان يكون مراد كل عام في كل علم من الحكمة والرياضي والطب والبيان والتفسير والنحو والصرف وغير ذلك معلوم وهذا ابطل ما لضرورة ولقد اطال جدي قدس سره في مقامات عديدة في ابطال هذه الدعوى بما لا مزيد عليه عليه فتلك الله عز وجل مشاعيه الجهلة لا يبقى المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك ومثل هذا اتى في الحكم بكون الخطابات المعلوم صدورها عن المعصومين ع مفيدة للقطع وبالجملة الخطابات الشرعية كما يفيد العلم بالنسبة الى المشافهين باعتبار قبح ارادة خلاف الظاهر منها من غير نصب قرينة وكذا يفيد القطع بالنسبة الى الغائبين لكونهم كالمشافهين مخاطبين بها وقد عرفت ان المخاطبة بما له ظاهر مع ارادة خلافه من غير قرينة صارفة قبيح فيفيد القطع بان المراد من ذلك الخطاب ظواهرها والحاصل ان هذه

الظواهر

الظواهر التي في ايدينا من الكتاب والسنة لو كان المراد منها خلافها لوجب على الحكيم بيان ذلك وحيث لم يبين ذلك علم ان المراد ظواهرها وفيه دعوى ان الكتاب والسنة مفيدان للقطع لانا نقول هذا باطل لانا تم ان الغائبين مخاطبون بتلك الخطابات بل هي انما تختص بمن وقع معهم المخاطبة والمشافهة نعم يشترك الحاضرين مع الغائبين في الاحكام الشرعية فكل حكم ثبت للحاضرين فهو للغائبين ثابت ايضا ومن الظاهر انه بمجرد العلم بتوجيه الخطابات الى الحاضرين مع عدم ظهور ما ينافي ظواهرها لا يقتضي الحكم بان ظواهرها مراد من الحاضرين لاحتمال قيام الادلة على ارادة خلاف ظاهرها حين الخطاب بالنسبة اليهم وعدم علمنا لا يقتضي عدمها بالنسبة اليهم وقبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من غير دلالة انما هو بالنسبة الى من يختص في الحكم واصالة عدم تلك الادلة يفيد سوى الظن والحاصل انه قد علمنا بالحال ان جميع الاحكام الشرعية يشترك فيها جميع الامة اذا تحقق شرايط الاشتراك فكل حكم ثبت للحاضرين فهو ثابت للغائبين والكلام في هذا وانما الكلام في افادة الالفاظ القطع باحكام الحاضرين ومن الظاهر انها لا يفيد الا ما تقدم اليه الاشارة نعم يستفاد منها الظن بعد ضم اصول عديدة وقواعد كثيرة وهذا هو السر في تمسك الاصحاب بتلك الخطابات لاثبات الحكم بالنسبة الى الغائبين وقد يرجع الكلام هنا الى مسئلة اصولية وهي ان الخطابات هل يختص بالحاضرين او يعم الغائبين وقد صار معظم المحققين بل كلهم الى الاول وهو الحق الذي لا يصح العدول عنه كما سياتي اليه الاشارة لو سلمنا ان الخطابات يعم الغائبين ويتوجه اليهم كتوجهها الى الحاضرين فنقول الخطاب المتوجه الى المكلف لا يجوز العمل بظاهره لاحتمال وجود المعارض له الصارف له الى غيره ولا فرق في هذا بين الحاضر والغائب ومجرد توجه الخطاب لا يمنع الاحتمال المذكور ولهذا لا يحمل المخاطب الحاضر على ظاهره بمجرد صدوره وتوجهه اليه بل يتوقف حتى يتبين له عدم الصارف لوجود ذلك تارة يكون بانقطاع كلام المتكلم واخرى يكون بمضي زمان لا يجوز بعده نصب القرينة على خلاف الظاهر وبالجملة لا يجوز العمل به حتى يتبين عدم الصارف لانه امارة من الدليل او شرط له وعلى اي تقدير ما لم يتبين لم يتم دلالة الدليل وتبينه يكون بشيئين احدهما العلم وهو غالبا يتحقق بالنسبة الى الحاضرين لاطلاعهم غالبا على جميع القراين الحالية والمقالية نعم ربما يحصل لهم الظن بذلك باعتبارات عديدة لا يخفى على المتامل ومع المخاطبة بما له ظاهر ويراد خلافه انما يمنع من عدم احتمال نصب المخاطب القرينة في محله ومن الظاهر ان مجرد نفي هذه الاحتمالات لا يوجب القطع بالمراد لاحتمال حصول الغفلة للمخاطب عن القرينة او نسيانه لها او عدم فهمه اياها وليس على المخاطب الحكيم دفع هذه الموانع المحتملة عقلا بل عليه نصب القرينة في مقام يصح نصبها عادة واعلام المخاطب بها عادة واما الاحتمالات العقلية التي لم تجر العادة بها كالغفلة على خلاف العادة والسهو على خلاف العادة فلا يجب على الحكيم الاعتناء وبالجملة حال النبي ص والائمة في مخاطباتهم مع الامة حال مخاطبة اهل اللسان بعضهم مع بعض وليس لهم طريقة خارقة للعادة وسنن مخترعة عن العرب واللغة والا لاشتهر ومع هذا فقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وهذا واضح في الغاية وثانيهما الظن وهو غالبا يتحقق بالنسبة الى الغائبين لعدم تمكنهم من العلم بجميع القراين الحالية والمقالية عادة لامكان وجودها حين الخطاب وعدم نقلها لهم ولا دليل على انه يجب على الحكيم حفظها واظهار نقلها الى المخاطبين بها على نقلها ولو كان ذلك لوجب واجبا لزم ان يكون استفادة الحكم من تلك الخطابات بالنسبة الى جميع المستفيدين منها على نهج واحد وبطلوا ما نرى اعيان العلماء وحملة الشريعة مختلفين في ذلك اختلافا شديدا ولا يمكن توهم التقصير في حقهم لما علم من الجلالة والفضيلة والورع والتقوى والجد والاجتهاد بل لولاهم لما بقي من الشريعة اسم ولا رسم وهو واضح في الغاية والحاصل وان قلنا ان الخطابات يعم الغائبين فنقول ان المخاطب اراد منها معينا والعلم بذلك المعنى المعين الذي اراده في حال الخطاب متعذر عادة ولا يجب على الحكيم المخاطب دفع جميع تلك الاحتمالات لعدم الدليل عليه وقبح الخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلافه لا يكون دليلا على هذا الا ان الذي كان على الحكيم من ذكر الخطاب على وجه يمكن الاستفادة منه قد اتى به والتقصير لا يحتمل بالنسبة اليه وهو محتمل بالنسبة الى نقلة الخطاب ورواتها المعتبرين لها من اهل اللغة والمخاطبين بها ولم يجب على الحكيم ان يعصمهم عن الخطاء وكيف يجوز العاقل ان يدعي انه يجب على الحكيم ان يعصم جميع المكلفين في معرفة معاني الخطابات مع ان المشاهد خلافه وكثرة وقوع الخطاء منهم في ذلك اعترافهم ولعل الكون المحلي متعسرا في التحصيل مع بعيد حال المعلم سلوكه في الجد والاجتهاد الغاية ويشهد بما ذكرناه عادة العقلاء فانهم يخاطبون الغائبين بالمراسلة ونحوها ولا يلزمون عصمة الرواة والنقلة ونصب الدليل على صدقهم ومرادهم فان قلت عدم التزامهم بعصمتهم عن ذلك والحكيم ليس بعاجز فيجب ان يعصمهم عن الخطاء قلت لا تم عاجزون مطلقا بل كثير من المقامات تحقق لهم القدرة في نصب الدلائل على صدق الرواة والنقلة ومع ذلك يكتفون بالعادة الجارية التي لا يفيد الا الظن غالبا وهذا واضح على ما ذكرناه فان قلت

ان من قال بان الخطابات تعم الغائبين مذهبه انهم مخاطبون بما يفهمونه منها حين اطلاعهم عليها وان المراد من الخطابات بالنسبة
الى كل مكلف ما يفهمه وهذا يوجب العلم وهذا المراد من تلك الخطابات قلت هذا المذهب مما لا يمكن الاصغاء اليه لظهور فساده
وبطلانه لاستلزامه الفساد العظيم في الدين والهرج والمرج فيه مع ان مثل هذا الاستعمال لم يتحقق في عرف اهل اللسان واللغة
ومن المعلوم ان الخطابات الشرعية جارية على قانون اللغة ومن انكر ذلك فقد انكر البديهي وزاحم الضروري وقد اشار الى ما ذكرنا
جملة من المحققين ولانه لو لم يكن الخطابات مفيدة للعلم لزم التكليف بالظن والتالي باطل لقبح التكليف به فالمقدم مثله واما
الملازمة فلانه لا شك في ثبوت التكليف بتلك الخطابات لانحصار مدارك الاحكام فيها لا يقال لا نم بطلان التالي وعدم جواز التكليف
بالظن عقلا لما سبق اليه الاشارة سلمنا ولكن لا نم الملازمة اذ الحجة عليها ان كان ما اشير اليه من انحصار مدارك الاحكام في تلك
الخطابات فضعفها ظ للمنع من الانحصار وان كان الاجماع فلا نسلم لعدم العلم بان كل العلماء حتى جميع الاصحاب القول بعدم
جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية الفرعية يذهبون الى ان تلك الخطابات يجوز العمل بها وكيف هذه الدعوى منهم والحال ان
جميع تلك الخطابات او اكثرها لا يفيد العلم عادة كما بيناه وعدم جواز التكليف بالظن عقلا لا يصير علة لان يفيده والا لزم ان يكون
ساير الامارات المفيدة للظن كالشهرة والاستقراء مفيدة له لتحقق المطلبان هذه الخطابات اسباب لافادة الظن كان الشهرة
والاستقراء اسباب ولا تفاوت بينها فلو افادة اصلي لحصل العلم من الاخرين عادة كما من الاول فلو كان مجرد عدم التكليف بالظن
سببا لافادة الخطابات العلم بالحكم كان سببا لافادة الشهرة والاستقراء كذلك لما عرفت من عدم الفرق بينهما ولا احد يدعي هذا فالحكم
به فان قلت الفرق بين الامرين واضح فان تلك الخطابات لما اوجب الحكيم بها وعلمنا انه لا يجوز للحكيم ايجاب العمل بغير العلم ولا كذلك
الشهرة والاستقراء لان الحكيم لم يوجب الحكم العمل بها فلا يفيدان العلم قلت نمنع من ان الحكيم اوجب العمل بالخطابات مط وفي جميع
الاحوال واي دليل على ذلك فان قلتم الاجماع قلنا هو مم وان قلتم العقل قلنا لا نسلم دلالته وان قلتم الكتاب والسنة قلنا لا نم
دلالتهما عليه ايضا ثم انا نقول يلزم على ما ذكرتم ان يكون كلما جوز الشرع العمل به مفيدا للعلم حتى الشهرة والاستقراء اذا جوز الشارع
العمل بهما ولا اظن انكم تلتزمون به وايضا نقول وان كان افادة الخطابات العلم بالحكم الواقعي مشروطا عندكم بتجويز الشارع العمل بها
فلا فائدة في البحث لان بعد تسليم تجويز الشارع العمل بها سواء قلنا بانها مفيدة للعلم كما لا يخفى وقبل ثبوت تجويز الشارع لذلك لا يجوز
العمل بها لانها انها لا يفيد العلم بذلك والحاصل ان من ادعى ان الخطابات يفيد العلم ان كان مراده انها يفيد العلم بنفسها كالمتواتر
المتواتر والخبر المحفوف بالقرائن القطعية فهو باطل لما بيناه سابقا وان كان مراده انها يفيد العلم باعتبار ان الشارع جعلها حجة
فهو باطل ايضا لعدم الدليل على انه جعلها بانفرادها حجة ولو سلمنا فنقول مجرد الحجية لا يستلزم ذلك والا لزم ان يكون كل مجتهد مصيبا
فهو خلاف مذهب الشيعة ولو سلمنا ذلك فما فائدة في البحث مع من يدعي انها لا يفيد العلم لاعتراف المتنازعين لوجوب العمل بها
بعد تنصيص الشارع على العمل بها وعدم ترتب فائدة على افادتها العلم فتدبر ولانه ايضا لو لم يكن العلم الكتاب والسنة مفيدين للعلم
لما جاز الاستدلال بهما في مسائل الاصول الدين والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان اصول الدين لا يجوز اثباتها الا
بالعلم واليقين واما بطلان التالي فلان علماء الاسلام من العامة والخاصة متفقون على جواز الاستدلال بهما في الاصول لانا
نريهم يستدلون بهما فيها على انا ان اصحاب العصمة يستدلون بالكتاب فيها وهو اظهر دليل على كونه مفيدا للعلم لانا نقول هذا
الايراد باطل لانا نمنع من ان جميع اصول الدين يجب اثباته بالعلم واليقين الكاشفين عن الواقع لعدم الدليل عليه لا من الكتاب
ولا من السنة ولا من العقل اما الاول فلان المسئلة خلافية فان جماعة من المحققين صاروا الى جواز التقليد فيها وانه يجب
الاستدلال فيها ولكن يمكن ان يكون مرادهم من الدليل الاعم من العلم الكاشف عن الواقع والظن الذي جعله الشارع حجة وبما ذكرنا
استدلال العلماء بالكتاب والسنة في الاصول مع قول جمع كثير منهم بانها لا يفيدان العلم وقول جميعهم او اكثرهم بان اكثرها لا
يفيد العلم دليلا على صحة الاحتمال المذكور وعلى كونهما من الظنون المعتبرة في الاصول فتم واما الثاني والثالث فلانا لم نجد
نجد منهما ما يفيد القطع لوجوب تحصيل القطع الواقع في اصول الدين وظاهرهما ان دل عليه فلا يلتفت اليه هنا كما لا يخفى
واما الرابع فلانا لم نجد منه ما يدل على لزوم تحصيل القطع في جميع مسائل الاصول وعدم جواز ان يكلفنا بالظن في شيء
منها وقد ثبت مما ذكرناه ان الملازمة ممنوعة سلمناها ولكن نقول نمنع من بلوغ الاستدلال الاجماع وفعل جمع كثير منهم

لا يكون

لا يكون حجة سلمنا ان جميع العلماء صدر منهم الاستدلال لكن لعله من باب الالزام والتاييد وتكثير الشواهد حتى يحصل
العلم من جميعها ونحن لا ننكر حصول العلم احيانا من ضم الاخبار الكثيرة والامارات العديدة المنضمة دلالة مع المؤيدات
العقلية والشواهد الاعتبارية وليس كلامنا في هذا بل في ان الكتاب والسنة بانفسهما بحيث لا ينضمان الى شيء لا يفيدان العلم
وانه لا يمكن استفادة الاحكام الالهية على وجه القطع من مجردهما من غير مراجعة الى شيء غيرهما واما استدلال المعصومين
فيمكن تنزيله على ما ذكرناه ايضا بل هو اقرب الى هذا التنزيل كما لا يخفى وبالجملة اذا علمنا بالادلة العقلية ان الكتاب
والسنة لا يفيدان العلم فلا يجوز لنا دفع هذا العلم بمجرد ما ذكروه وهو واضح في الغاية ولا يقال من اطلع الى الخطابات الشرعية
فهم معانيها على وجه يطمئن نفسه ولم يخطر بباله شيء من الاحتمالات المتطرقة اليها الاشارة وليس ذلك الا لكونهما مفيدين
للعلم وبالجملة كما تقدم اليه الاشارة من الادلة على ان تلك الخطابات لا يفيد العلم انما هو تشكيك في مقابلة البديهي ومصادمة
للضرورة وليس الا كالتشكيك في التواتر والخبر المحفوف بالقرينة القطعية لانا نقول لا نم حصول الاطمينان في جميع الخطابات
بل في كثير منها لا يحصل ذلك قطعا سلمنا ولكن لا نم مجرد الاطمينان من غير العلم ومن الظن وهو الظن الذي جرت العادة باعتباره
الا ترى ان الاطمينان حاصل لمن يسلك طريقا لم يظهر فيه امارة الخوف مع انه ليس بعالم بعقد الضرر فيه والا لما كف نفسه عنه
باخبار مخبر بتحقق الضرر فيه والتالي باطل وهو واضح وانما يكون ذلك تشكيكا في مقابلة البديهية اذا علم من عادة العقلاء
كون تلك الخطابات مفيدة للعلم وهو باطل قطعا بل المعلوم من عادتهم خلافه وهو ظاهر جدا لا يجوز من الحكيم الخطاب
بلفظ يريد منه خلاف ظاهره من غير قرينة تدل عليه وقد حكي عليه اتفاق الاصوليين واحتج على ذلك بوجوه الاول ان المخاطبة
المزبورة مستلزمة للاغراء بالجهل وهو قبيح اما الاول فلان اطلاق اللفظ الظاهر الدلالة على معنى يوجب اعتقاد السامع
مع العالم بالوضع ارادة اللافظ منه ذلك المعنى وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن المعنى مرادا للافظ كان اعتقاد ارادته جهلا
وح يكون اطلاق اللفظ مع عدم ارادة معناه اغراء للسامع بذلك الجهل واما الثاني فواضح الثاني ان اللفظ لا ظ بالنسبة
الى المعنى مع عدم القرينة مهمل اذ ليس فيه ما يصح معه الاستعمال فيه والمخاطبة بالمهمل قبيح فلا يجوز وبالجملة فالمسئلة في غاية الوضوح
ومما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف ولكن المرجئة من سوء فهمهم وقلة تعقلهم ذهبوا الى جواز ذلك وادعوا ان الايات الشريفة الواردة
ليس المراد منها ظاهرها وانه لم يكن هناك واحتجوا على ذلك بالايات الدالة بظاهرها على الجسمية اذ المراد منها غير الظاهر مع
عدم القرينة وضعف هذا واضح فان القرينة العقلية موجودة حال الخطاب ولا يشترط في القرينة ان يكون مقالية متصلة
ولا ان يكون بحيث يفهم منها المعنى كل احد بل المخاطب فقط لا يجوز للحكيم المخاطبة بالمهمل وهو اللفظ الذي
لا معنى له اصلا لانه قبيح جدا وكل قبيح لا يجوز صدوره عنه وعلى هذا فيلزم اصحابنا القول بذلك كما اشار اليه في نهاية
والعلم ان هذه انما يمشي على قواعد المعتزلة القائلين بالحسن العقليين ويلزم الاشاعرة موافقة الحشوية وان لم يقولوا به انتهى
ومن ذهب الى هذا القول من العلامة البيضاوي والعبري كما عن المحصول بل ادعى السيد عميد الدين انه مذهب
الاشاعرة والمعتزلة وفي نهاية الناس على انه يجوز اشتمال القران وكلام الرسول على ما لا معنى له انتهى وقد حكي عن الحشوية
تجويز ذلك وربما يظهر من الحاجبي والعضدي المصير اليه واحتجت الحشوية على ما حكي بوجوه الاول ان فواتح السور كالم وحم وطه وق
وص غير دالة على شيء فيكون مهملة وقد خوطب بها الثاني في قوله تعالى في سورة الصافات في مقام شجرة الزقوم طلعها كانه رؤس
الشياطين فانه لا يفهم منه معنى فيكون مهملا وقد خوطب به الثالث قوله في سورة البقرة ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم
تلك عشرة كاملة لان قوله تعالى تلك عشرة كاملة لا يفيد امرا زايدا على سبعة فيكون مهملا وقد خوطب به الرابع قوله تعالى
في سورة ال عمران وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فانه يدل على اختصاص علم التاويل به تعالى فظ ما يجب تاويله غير مراد
وقد خوطب بها وهو الخطاب بالمهمل الا بعد منع الدلالة على الاختصاص لان قوله تعالى والراسخون في العلم معطوف على المستثنى
ومقتضاه الاخبار بان الراسخين يعلمون بذلك فلا يلزم ذلك لانا نقول هذا العطف غير جايز الاول انه مستلزم
لعود امنا به كل من عند ربنا الى الله تعالى الثاني انه مستلزم لزيادة الاستثناء واضمارا وصرفه والاصل عدمها الثالث
انه نقل عن عايشة وعروة وابن زبير والحسن ومالك والكسائي والفراء والجبائي ان الواو في الاية الشريفة للاستيناف

الخامس انه لو خاطب الفرس بلسان العرب هو خطاب بما لا يفهم المخاطب وهو المهمل وهذه الحجج كلها ضعيفة اما الاول
فللمنع من انها مهملة بل هي دالة وقد اختلف المفسرون في تفسير مدلولها على اقوال الاول ان المراد بها السورة فانها
اسماء لها وهو للطبرسي في مجمع البيان والمحقق والسيد عميد الدين والبيضاوي والعبري والاصفهاني والمحكي عن الشيخ
ابي جعفر الطوسي في التبيان والخليل وسيبويه والحسن وزيد بن اسلم والرازي وفي الكشاف وتفسير البيضاوي عليه اطباق
الاكثر وعزاه السيد الشريف وخالد الازهري الى جمهور الاشاعرة وعزاه العبري الى اهل التحقيق من المفسرين قال المحقق الثاني ولا
بعد فيه فان تسمية الاشياء بحروف المعجم شايعة عند العرب كما سموا النحاس صادا والسحاب عينا والجبل قافا والحوت نونا الى غير ذلك
وقال في مجمع البيان اسماء الاعلام منقولة الى التسمية عن اصولها المتفرقة بين المسميات فيكون حروف المعجم منقولة الى التسمية
وهذا في اسماء العرب نظير قولنا اوس بن الحارث الطائي ولا خلاف بين النحويين انه يجوز ان يسمى بالجمل نحو تابط شرا الثاني
ان المراد بها القران كله وانه اسم له ولذا اخبر عنها بالكتاب والقران وهو يفساده على ما حكي الثالث ان المراد بها الله عز وجل وانها
اسماء له ويدل عليه مولينا امير المؤمنين يا كهيعص يا حمعسق وهو لبعض الرابع ان المراد بها معان مخصوصة فالم معناه انا الله اعلم
والراء انا الله اعلم وارى والمص انا الله اعلم وافضل وهو منقول عن ابن عباس وله شواهد من الاخبار المروية عن اهل العصمة
واما الثانية فلان قوله تعالى طلعها كانه رؤس الشياطين تمثيل بالمستنكر في الغاية كما اشار اليه الفاضل وشبه رؤس الشياطين دلالة على تناهيه
في الكراهة وقبح المنظر لان الشيطان مكروه مستقبح في طباع الناس لاعتقادهم انه شر محض لا يخلطه خير فيقولون في قبيح الصورة
كانه وجه الشيطان كانه راس الشيطان واذا صوره المصورون جاؤا بصورته على اقبح ما يقدر وهوله كما انهم اعتقدوا في الملك
انه خير محض ولا شر فيه فشبهوا به الصورة الحسنة قال الله ما هذا بشرا ان هذا الا ملك وهذا تشبيه تخييلي وقيل الشيطان حية عرفا
قبيحة المنظر هائلة جدا وقيل ان شجرا يسمى حسنا منكرة الصورة يسمى رؤس الشياطين انتهى واشار المجيب ما ذكره غيره واستشهد
على كلها بالاشعار العربية واما الثالثة فلان قوله تعالى تلك عشرة كاملة تاكيد لما سبق كما في كلام حريرتك واثنتان هو حمس والفائدة دفع
توهم كون الواو بمعنى او وقد حكي عن الزجاج وابي القاسم البلخي وقيل المعنى كاملة الهدي اي اذا وقعت بدلا منه ام سكنات وعلى هذا يكون
كاملة المعنى جيد وانما ذكر العشرة لئلا يكون الكاملة بل موصوف وروي هذا من مولينا الباقر وحكي الحسن والجبائي واما الرابع فللمنع
من امتناع كون الواو للعطف والوجوه المتقدمة لا يصلح لاثباته اما الاول فللمنع من استلزام العطف عود الضمير الى المعطوف عليه كما
صرح به في محله فيجوز ان يكون جملة حالا عن الراسخون في العلم مع عطف والراسخون في العلم على السابق واما الثالث فلمعارضته باجماع النحاة
كون الواو للعطف واما الثالث فللمنع من حجية كلمات هؤلاء مع معارضتها بما روي عن ابن عباس ومجاهد والربيع ومحمد بن جعفر ابن
الزبير وابي مسلم من التصريح بان الواو للعطف واختاره الزمخشري ورجحه ما ذكره الطبرسي فقال ومما يؤيد هذا القول ان الصحابة
والتابعين اجمعوا على انهم لم يتوقفوا عن شيء منه فلم يفسروه قالوا هذا متشابه لا يعلم تاويله الا الله وكان ابن عباس يقول في انا من الراسخين
في العلم انتهى هذا وقد قال السيد عميد الدين لو قلنا بالوقف على الله لا يلزمنا القول بجواز المخاطبة بالمهمل وذلك لانه لا يلزم من عدم
علمنا بالتاويل عدم فهمنا لجواز حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فائدة الخطاب كيف لا وعند اكثر
الناس ان الادلة اللفظية لا يفيد العلم وان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القرائن لا يعلمه الا هو واما غيره فانما يحصل له الظن انتهى واما
الخامس فللمنع من مخاطبة الفرس بلسان العرب سلمنا لكن لعلهم كانوا عالمين بلغة العرب او قادرين عليه   اختلف عبائر
الاصوليين في تعريف الخطاب ففي المعارج انه الكلام الذي قصد به مواجهة الغير وفي الجر انه الكلام المقصود به الافهام وفي مجمع البحرين
انه توجيه الكلام نحو الغير للافهام ويحكي كلام العضدي وعن الزركشي انه ما وجه من الكلام نحو الغير للافادة وعن الرازي انه الكلام المقصود
منه افهام من هو متهيئ لفهمه وفي مصباح المنير انه الكلام بين متكلم وسامع انتهى ومقتضى اكثر هذه العبائر عدم اتصاف المهمل
بالخطاب وخالف فيه المرتضى ونقل عنه الباقر وبستفاد من اكثرها ايضا ان الخطاب ليس عبارة عن نفس التوجيه كما يظهر من
بعضها وقد صرح السيد الشريف بان التوجيه معناه اللغوي لكنه نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وقال بعض المحققين ان
ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل هو مجاز فيه من باب اطلاق المصدر وهو الخطاب وارادة ما خوطب به وهو اسم المفعول
المفعول انتهى اعلم ان الخطاب الشرعي قد يستقل بنفسه بالدلالة على الحكم وقد يفتقر في ذلك الى ضميمة وهو على اقسام الاول الخطاب

الزركشي

الرازي

اخرى مثلا كما في قوله افعصيت امري فانه بنفسه لا يستقل بالدلالة على ان ترك المامور به حرام يستحق العقاب واذا انضم اليه
قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم دل على ذلك الحكم المذكور وانما يستفاد من تلفيق الايتين الشريفتين وكذا قوله تعالى
وحمله وفصاله ثلثون شهرا فانه لا يستقل بنفسه بالدلالة على ان اقل الحمل ستة اشهر واذا انضم اليه قوله تعالى وفصاله في عامين
دل على ذلك وربما قيل ان دلالة هاتين الايتين الشريفتين من باب دلالة الاشارة المفسرة بدلالة اللفظ على المعنى بالتبع
لا اصالة الثاني بيان حكم الواقعة لحصول المشقة بكثرة الحكمة الثاني الاجماع كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
الاية فانه بنفسه لا يستقل بالدلالة على وجوب الوضوء على الاناث واذا انضم اليه الاجماع على عدم الفرق بين الذكور والاناث في
حكم الوضوء دل عليه الثالث العقل كما اذا اختص الخطاب بمورد فانه بنفسه لا يدل على اشتراك غيره معه واذا انضم اليه العلم بالخلاف
في علة ذلك الحكم فانه يدل على ذلك وهو المسمى بتنقيح المناط ولو قيل ان جميع الخطابات لا يستقل بانفسها بالدلالة على الحكم بل
لا بد من ضم مقدمة من احدى المقدمات الثلث لم يكن بعيدا ولكن الاصل لزوم الاقتصار على مورد الخطاب وعدم التعدي
عنه الى غيره الا بعد تحقق ما يقتضي التعدية عقلا او شرعا وهو من المسلمات بين المسلمين حتى القائلين بالقياس بل هو متفق عليه
بين العقلاء وبرهانه واضح ودليله ظاهر ثم اعلم ان الخطاب الشرعي قد يدل على الحكم الشرعي كما يدل عليه بالمطابقة والتضمن
والالتزام قد يكون باعتبار اللفظ المفرد وقد يكون باعتبار المركب ثم الالتزام قد يكون عقليا كما في الاربع والزوجية وقد يكون
شرعيا كما يكون في العتق والملكية وقد يكون عاديا كما في الحاتم والجود ولا شك ولا شبهة في حجية الاولين واما الثالث فان بلغ
بحيث صار مفهوما من اللفظ ومتعارفا بين اهل اللسان وداخلا في اللغات كان حجة لما دل على حجية اللغات ولم اجد مخالفا صريحا
نعم ربما يحكى استفادة منع سد باب حجية المفاهيم كلها كالسيد المرتضى وغيره فتامل وان لم يبلغ ذلك الحد فان لم يحصل منه الظن للمعتد
لم يكن حجة وان افاد الظن للمعتد به كالمتاخم الى بني على حجية الظن في العقد فان قلنا بها كان حجة والا فلا   في الاشتقاق
قال في ب اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل الاصول وفي ثبت قال الداي الاشتقاق ان
تجد مناسبة بين اللفظين بين المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وقيل اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك
الاصول وقيل ما وافق اصلا بحروفه الاصل ومعناه وقيل ما عبر عن اسماء المعاني من شكله بزيادة او نقصان في الحروف او الحركات
او فيهما   اعلم ان الاسماء المشتقة نحو الضارب والمضروب والمعلوم والحسن وافضل من زيد لا يدل على شيء من الازمنة
الثلثة اعني الماضي والحال والاستقبال لا وضعا بان يكون جزء من مدلولها ولا التزاما عقليا بان يكون موضوعة لذات مخصوصة
مقيدة نسبتها الى تلك الصفات بالكون في احد الازمنة كلفظ العمى الموضوع لعدم خاص يستفاد خصوصية من اضافته الى البصر فله
الى البصر التزاما عقليا الا وضعيا لان البصر لا يمكن ان يكون لماهية الا يكون لما وضع له لفظ العمى اما عدم الدلالة على الزمان المستقبل
فموضع وفاق على ما صرح به في كلام جماعة من الاصوليين كالعضدي والبيضاوي والاسنوي وغيرهم فانهم قالوا ان اطلاق المشتق
باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت مجاز اتفاقا ولو دل على الزمان المستقبل باحد الوجهين المتقدمين كان حقيقة وحكى بعض
عن صاحب الكوكب انه ادعى كل اطلاقه باعتبار المستقبل حقيقة تمسكا باطلاق النحاة على قولنا ضارب غدا اسم الفاعل والاصل في الحقيقة
وتسليم الاصل المذكور ان الادلة القطعية يدفعه مع عدم احتمال صيرورة لفظ اسم الفاعل حقيقة عرفية عندهم في غير معناه الاصلي
وهو ما سياتي اليه الاشارة وبالجملة لا اشكال في ضعفه وشذوذه واما عدم الدلالة على الزمان الماضي بالخصوص فهو ايضا مما
موضوع وفاق اذ للاصوليين في مسئلة المشتق قولان احدهما انه موضوع للذات الذي تلبست بالمبدا في الحال والثاني انه موضوع
للذات التي تلبست بالمبدا في الجملة سواء كان في الحال او في الماضي وعلى كلا القولين لا يدل على ذلك اما على الاول فواضح واما الثاني
فلان العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات واذا استعمل فيه بالخصوص كان مجازا اتفاقا واما عدم الدلالة على الزمان بالوجه الاول
فالظاهر انه ايضا موضع وفاق اما من القائلين بالدلالة على الحال فلان الظاهر من مرادهم انه يدل عليه بالوجه الثاني دون الاول لان
الظاهر من عبارة النحاة في تعريفهم الاسم والفعل بما لم يقترن باحد الازمنة الثلثة كما في الاول وبما اقترن به كما في الثاني خروج
الزمان من المدلول الحقيقي للاسم وعدم كونه جزءا له ومع هذا فقد صرح به نجم الائمة وليس في كلام القائلين بالدلالة على الحال تعرض
لجزئية الزمان للمشتق والدلالة على الحال لا ينحصر وجهها في الوضع لاحتمال كونها بالالتزام والتقييد كدلالة العمى على البصر فالالتزام

الرابع

ح حمل كلام القائلين بالدلالة على الحال على الدلالة بغير الوضع لان الاصل عدم التعارض بين كلام ائمة الفنين على انا نقول لو كانت
كلمات القائلين بالدلالة على الحال ظاهرة في اعتبار الزمان في نفس المفهوم كان اللازم تنزيلها على خلاف الظاهر حيث ان كلمات
النحاة اظهر دلالة في نفي اعتباره بل لا بعد في دعوى صراحتها لان حمل كلامهم على ان المراد نفي دلالة الاسم بالوجه الاخير وانحصار
دلالته عليه بالوجه الاول فاسد لان جعلهم تعريف الاسم مقابلا لتعريف الفعل مع كونه عندهم يدل على الزمان وضعا او نحو
على ما ذكرناه فوجب التنزيل ايضا لا قدمناه من الاصل لا يقدح تمنع من الاصل المزبور اذ مرجعه الى اصالة التلازم بين المذهبين
ولا دليل عليه اذ التلازم اما عقلي او عادي وكلاهما مفقودان هنا اما الاول فلانه لا امتناع ان يذهب فريق الى امر واخرون الى خلافه
واما الثاني فلان مخالفة فريقين غير عزيز على انه لو كان ذلك الاصل مسلما في تحصيل الاتفاق والجمع بين الكلمات لوجب دعوى
الاتفاق في مجرد قول جماعة اذا لم يصرح الباقون بخلافهم او يكون عباراتهم اضعف دلالة لما ذكرت من ان الاصل الاتحاد في المذهب
وذلك معلوم الفساد لمن لاحظ سيرة العلماء ولذا احمل الفاضل الحلي التفرقة بين مذهب اهل العربية والاصول في المقام ومع هذا
لو قلنا بان القائلين بالحال يذهبون الى عدم الدلالة عليه بالجزئية لئلا يعارض كلام النحاة يلزم ان يعارض كلامهم كلام علماء البيان
فانهم قالوا على ما حكي بان المشتق لا يفيد التقييد باحد الازمنة والاصل عدم المغايرة ايضا وحيثما يعارض الاصل وجب الاخذ
بظاهر كلام الاصوليين لسلامته من المعارض الا انا نقول مستند نافي الاصول المزبورة هو غلبة اتحاد مذهب اهل العربية والاصول المفيدة
للظن بحيث يوجب صرف كلام اهل الاصول الى كلام اهل العربية وادعاء اتحاد مرادهم بل دعا تحصيل من هذه الغلبة العلم العادي بذلك
وهذه الغلبة حيثما تحققت افادة الظن ولكن لا يمكن معه دعوى الاتفاق الذي هو دليل قطعي لم يمكن دعوى الظهور الاتفاق
ولهذا استغرب بعض المتاخرين ما احتمله الحلي فقال ما ادعاه الفاضل المحشي من جواز مغايرة مذهب العربية للاصول لا يخلو عن غرابة لان
الاصوليين يستدلون على الحقيقة في هذا المقام بكلام اهل العربية ومقتضاه عدم المغايرة انتهى ولعل من لم يحصل الاتفاق
بما ذكر يشترط في مواد العلم او يمنع من ثبوت الغلبة في جميع الموارد واما كلام علماء البيان فهو معارض لكلام القائلين بالدلالة
على الحال لاحتمال ان مقصودهم على الظاهر انه لا يدل على شيء من الوجهين السابقين كما عليه اكثر الاصوليين لا انه لا يدل عليه بطريق
التقييد وان جاز الدلالة عليه بطريق الجزئية فيبقى ح اصالة عدم معارضة مذهبهم لمذهب النحويين سليمة من المعارض لانهم
نفوا الدلالة الخاصة وهي الدلالة بطريق الجزئية لا مطلق الدلالة فان الظاهر ان محل النزاع في دلالة المشتق على الحال بطريق
التقييد لا الجزئية لاتفاق الكل كما عرفت على عدم دلالته عليه بطريق الجزئية ولو سلم وجود الخلاف فيه فالحق عدم الدلالة كما قلناه
في صدر البحث تمسكا بكلام النحاة ولا يعارضه مذهب المخالف لترجيح الاول باظهرية عباراتهم في الدلالة على ذلك وموافقته
لمذهب علماء البيان واكثر الاصوليين وبما سياتي انشاء الله من الادلة الدالة على ان المشتق موضوع للمعنى الشامل للحال والماضي
المستلزم لعدم الدلالة على الزمان مطلقا الماضي ولا الحال لا بالجزئية ولا بالقيدية فهو اختيار في المبادي وية والسيد عميد
الدين في منية اللبيب والشهيد في الذكرى والمحقق الثاني في جامع المقاصد والفاضل البهائي في زبدة وحكي عن ابن سينا ومن تبعه
من الحكماء وعبد القاهر والشافعي وتابعيه وابي علي وابي هاشم في احد النقلين وعزاه السيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في
ط الروض والتمهيد وغيرهما الى اصحابنا الامامية وعزاه ايضا الى المعتزلة وفي المبادي للعلامة انه مذهب اكثر المحققين وفي النهاية
انه مذهب الاكثر والبيضاوي في المنهاج الاول لا دلالة على الحال وانه لو اطلق على الذات المتصفة بالمبدأ في الزمن الماضي كان
مجازا وهو المحكي عن الرازي والحنفية ومرجع النزاع الى ان المشتق هل وضع للذات التي تحقق تلبسها بالمبدأ سواء كانت
في الحال متلبسة به او انقضى عنها التلبس كما ذهب اليه الاولون فيكون الموضوع له مفهوما كليا متحدا مشتركا بين الزمانين
الحال والماضي فاذا استعمل في احدهما كان حقيقة في صورة مجازا في اخرى كما هو شان استعمال الكلي في افراده او موضوع لذات
خاصة وهي التي مبداها لم يزل عنها فيكون الموضوع له فردا خاصا من افراد ذلك المفهوم الكلي فاذا استعمل فيه او في الفرد الاخر
كان مجازا او تظهر الثمرة فيما اذا قال الشارع اكرم العلماء فانه على الاول يجب اكرام من يتصف بصفة العلم مطلقا واذا كان شخصا
احدهما لم يزل عنه صفة العلم والاخر زال عنه كان اللازم اكرامهما لاندراجهما تحت ذلك المفهوم الكلي وعلى الثاني لا يجب
اكرام من انقضى عنه صفة العلم لانه خلاف ما وضع له فيحتاج في حمله عليه الى قرينة وكذا فيما اذا قيل زيد كريم او رايت كريما فانه

ـه الاول

الاول يكون العبارة مجملة في دلالتها على اتصاف الذات بالمبدأ في الحال او الماضي كما ان قيل انسان مجمل في دلالته على كونه
انسانا طويلا او قصيرا ولكن ذلك على الثاني فانها يكون ظاهرة في الدلالة على اتصافها به وعدم مفارقة الصفة عنها الاولين
وجوه الاول انه قول الاكثر وهو حجة اما انه قول الاكثر فقد عرفته واما انه حجة فلافادته الظن والاصل فيه الحجية الثاني
دعوى جماعة اجماع الامامية والاجماع المنقول الخبر الواحد حجة الثالث صحة تقسيم الضارب الى المتصف بالضرب في الحال
والماضي فنقول ضارب ولدي على قسمين منهم من هو مشغول بالضرب ومنهم من يقضي عنه الضرب وكذا القول مضروب
ولدي ومعلم اولادي ونحو ذلك وصحة التقسيم دليل الاشتراك المعنوي الرابع يقال نحو الضارب بالقيدين فيقال ضارب
امس وضارب الان وهو ايضا دليله ولا يقدح فيه نحو ضارب غدا لقيام القاطع على كونه مجازا الخامس ان نحو الضارب استعمل فيمن
انقضى عنه المبدأ وفيمن لم ينقض عنه وكان متلبسا به والاصل في اللفظ المستعمل في معنيين يكون بينهما مفهوم كلي قريب ان
يكون حقيقة اما الاستعمال فالظاهر انه متفق عليه بين الفريقين بل قد صرح بعض بالاجماع على الاستعمال فيه واما ان مقتضى
الاصل ذلك فلما سياتي وقد يقع عليه ان الاصل المزبور مسلم فيما اذا علم باستعماله في المفهوم كاستعماله في واما مع العلم به فلا يجوز
التمسك به سلمنا لكن انما يحسن حيث لم يثبت كونه حقيقة في احدهما بالخصوص واما معه فلا لدوران الامر بين المجاز و
الاشتراك قطعا والمختار ترجيح المجاز على الاشتراك حينئذ تعارضا كما هو المشهور بين القوم ومحل البحث من الثاني الاخير للاتفاق
الظاهر المصرح به في كلام كثير على انه حقيقة في الحال ولذا ذهب جملة من المحققين الى ان الاصل في مسئلة المشتق مع القائلين
بالوضع للحال نعم لو قيل بمقالة السيد المرتضى من كون الاستعمال للحقيقة اللازم منه ترجيح الاشتراك على المجاز حيثما تعارضا اتجه دعوى
كون الاصل مع القائلين بالوضع للماضي ايضا وعلى هذا فبطل ما عدا الاولين وقد يجاب ان الظاهر ان احدا من الاصوليين لم يذهب
الى الاشتراك اللفظي وان هو للتراءى في بادي النظر من كلام جماعة منهم كابن الجواد وايضا البهلاني والعضدي والباغنوي والا
فانهم قالوا المشتق استعمل في الازمنة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق ولكن المعلوم من كلام الباقين
ما قلناه فان منه في نهج والمبادي استدل على مختاره من كونه حقيقة في الماضي بما يدل على ذلك فانه قال من انقضى عنه الضرب
يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الحال والماضي وانه قابل القسمة ومورد القسمة مشترك
بين اقسامه وقد استدل لما ذكره في اختيارهم مذهبه وصرح السيد عميد الدين بان ما ذكره مما احتج به القائلون بكونه حقيقة
في الماضي ومما يعضد ما ذكرناه عدم الاستدلال الاشاعرة باولوية المجاز على الاشتراك المسلم عند القائلين بكونه حقيقة
في الحال وبالجملة اشكال ولا شبهة في ان القائلين بان المشتق حقيقة في الماضي يريدون كونه احد افراد المفهوم الكلي الذي هو
المعنى الحقيقي ومنه يظهر ان دعوى الاتفاق على كونه حقيقة باعتبار الحال لا يدل على كونه في الحال حقيقة لان خصوم الاشاعرة
من القائلين بكونه حقيقة باعتبار الماضي انما قصدوا كونه في افراد الحقيقة لان اللفظ الموضوع له بالخصوص وكلام الفاضل البهائي
وغيره وان كان مشعرا بذلك الا ان تنزيله على ما ذكرنا متعين قطعا فلا اشكال في هذه الحجية لم يستشكل فيها من وجهين
الاول ما اشير اليه سابقا من عدم معلومية الاستعمال في المعنى الاعم الثاني النقض بالمستقبل فيلزم ان يكون حقيقة في القدر
المشترك بين الازمنة وقد يجاب عن الاول بان كلام القائلين بكونه حقيقة باعتبار الماضي شهادة بالاستعمال فيه ولا يعارضها
مقالة القائلين بانه حقيقة في الحال فقط وعن الثاني بان مقتضى الاصل وان كان ذلك الا ان القاطع دل على انه مجاز فيه الاستقبال
ان جماعة كالعلامة والسيد عميد الدين والبيضاوي والعبري ادعوا الاجماع النحاة على اطلاق اسم الفاعل على المشتق الذي
يطلق باعتبار الماضي وليس ذلك الا باعتبار كونه حقيقة اذ يبعد عادة الاتفاق على الاطلاق المجازي وقد يناقش فيه اولا بانه
لو تم لكان اطلاق المشتق باعتبار المستقبل حقيقة للاجماع على اطلاق اسم الفاعل عليه فان قلت يلتزم بذلك لولا الاجماع على
كونه مجازا في الاستقبال قلت لا يمكن دعوى ذلك مع ظهور عبارة النحاة في كونه حقيقة في الاستقبال وثانيا بان اجماع النحاة
لا يكون حجة لانهم يعدون في المسئلة فرقة من المخالفين وليس اتفاق الفرقة حجة على الفرقة التي تنازعها وثالثا بان كون لفظ
اسم الفاعل حقيقة في نحو الضارب المستعمل بمعنى الماضي لا يلزم ان يكون الضارب في هذا المعنى حقيقة وقد اشار الى هذا الفاضل
فقد معترضا على الحجة فيبحث لان اسم الفاعل عندهم في الحواشي لهذا النوع من الصيغة باي معنى كان ويكفي لصحة النقل

كونه فاعلا فى الجملة ورابعا بانه اخص من المدعى فان الكلام فى جميع المشتقات وهذا يختص باسم الفاعل وقد يجاب عن الجميع اما عن الاول
فبان الظهور كلام النحاة مسلم لكن ادعى جماعة الاتفاق على كونه فى المستقبل مجازا اظهر فيدفع به ذلك الظهور واما عن الثانى فبانه حجة
عند الخصوم كما يظهر من احتجاجات المستدلين به والمجيبين عنه اذ لم يجيبوا عنه بعدم حجيته بل بغيره على انه نسب ذلك الى الحكام لاهل
اللغة دون الحقيقيين واما عن الثالث فبانه لو يستلزم ذلك ان كان باعتبار المعنى التركيبى نعم لا يستلزمه لو ادعى فيه صيرورته اسما
لكل ما اطلق عليه نحو الضارب ولكن هذه الدعوى مستلزمة للنقل والاصل عدمه واما عن الرابع فبان الظاهر ان لا قائل بين اسم الفاعل
وغيره من المشتقات ثم ان هذه الحجة لو لم تختص بالحجة فلا اقل من صلاحيتها للتاييد السابع ان المشتق لو كان حقيقة فى الذات المتلبسة
بالمبدأ فى الحال لكان اطلاق المؤمن على النائم والغافل مجاز العدم تلبسهما بالايمان حالة النوم والغفلة لانه اما عبارة عن العمل
الصالح او عن التصديق او عنهما وعلى اى تقدير فهو ممتنع التحقق حالة النوم والغفلة والتالى باطل للاجماع على ان المؤمن لا يخرج عن
كونه مؤمنا بنومه وغفلته ويجرى عليه حكم المؤمنين وهو نائم وغافل وقد يعترض عليه بالمنع من بطلان التالى والاجماع بكون النائم
والغافل بحكم المؤمنين كما يحتمل باعتبار اندراجهما تحت الاطلاقات الواردة فى بيان حكم المؤمنين كذا يحتمل باعتبار مشاركتهما للحكم
وان لم يشملهما تلك الاطلاقات كما فى اطفال المؤمنين فانهم بحكمهم لا انهم مؤمنون حقيقة سلمنا لكن نمنع من امتناع تحقق
الايمان فى الحالتين ان فيه التصديق لبقائه فى الخزانة وان لم يكن حاصلا فى المدركة سلمنا لكن الدليل اخص من المدعى ودعوى
الاجماع المركب غير مسموعة بل يظهر من التفتازانى انه غير مرتبط بمحل النزاع حيث جعل اسم الفاعل بمعنى الحدوث فقال والتحقيق
ان النزاع فى حقيقة اسم الفاعل وهو الذى بمعنى الحدوث لا فى مثل المؤمن والكافر والنقصان والحلو والحامض والعبد والحر
ونحو ذلك مما يعتبر فى بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافى وفى بعض الاتصاف بالفعل البتة انتهى وقد يجاب عن الاول بان
دعوى المجازية خرافة باردة قال التفتازانى كون المؤمن للنائم والغافل مجازا بعيد جدا ولا يبعد دعوى الاجماع عن بطلانه وعن
الثانى بان الايمان عبارة عن التصديق وهو يتوقف على تصور الاطراف ووقوع الايقاع والانتزاع على النسبة وهذا بعيد
حصوله فى الحالتين كما صرح به المحقق الجواد فيما حكى عنه وعن الثالث بان ما ذكره التفتازانى غير معلوم فان كلمات القوم فى المسئلة
مطلقة فالظاهر انه لا قائل بالفصل من هذه الجهة وقد يناقش فى الجواب بان التصديق انما يتوقف على ذلك فى حصوله ابتداء لا فى استدامته
نعم لا يبعد دعوى اطلاقه حقيقة كاطلاق لفظ المسلمين على من خرج عنه الوصف كالناجين وطالجنونه بعد ايمانه واسلامه وليس
ذلك الا باعتبار الوضع للمعنى الاعم واحتمال صيرورة لفظ المؤمن حقيقة شرعية فى المعنى الاعم من المتصف بالايمان وغيره مدفوع
باصالة عدم النقل الثامن انه لو كان المشتق موضوعا للذات المتلبسة بالمبدأ فى الحال للزم ان لا يصدق المتكلم والمخبر
حقيقة واللازم فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المبدأ فى المثالين مما لم يكن وجوده واستقراره فى آن لان الكلام والخبر
لمجموع الحروف المتواردة وهى مما لم يكن اجتماعها فانها تنقضى شيئا فشيئا فقبل حصولها لم يتحقق المبدأ وبعده قد انقضى واما
بطلان اللازم فواضح قطعا لا يقم بلتزم هنا لعدم الوضع للحال ونقول بالتفصيل فى المشتقات بين ما يمكن بقاؤه وبين ما لم
يمكن بقاؤه لانا نقول قد ادعى الاجماع على بطلانه فقال الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منتف بالاجماع لا يقال الدعوى
ممنوعة فان هذا القول مشهور فقد حكاه جماعة كصاحب المحصول والامدى والحاجبى على ما حكى لانا نقول اشتهار حكاية هذا
القول لا يدل على اشتهاره اصله ومصيره شاذا اليه لا يقدح فى حجية الاجماع المنقول المعتضد بالشهرة العظيمة هذا وقال بعض فى
رده مضافا الى الاجماع ولانه اذا صح فى جميع الصور والامكان المتكلم قيل ان متكلم عارفا بكون المشتق منه هل يصح بقاؤه اشتراط وجود
المعنى بتمامه ومن المعلوم عدم التفات الناس الى ذلك من اهل اللغة والعرف ولا يقدح لما نقلنا اجتماع اجزاء الكلام
وسيتهم اكتفينا فى الاطلاق الحقيقى بمقارنته لاخر جزء فمن قال قام زيد مثلا فانما يصدق عليه انه متكلم ويخرج عنه بمقارنته الدال
لا قبلها ولا بعدها لانا نقول هذا لان المفروض ان المبدأ عبارة عن مجموع الاجزاء وان لفظ المتكلم موضوع الا لذلك فكيف
يكتفى بالجزء ولا يقدح بلزوم ان يكون المتكلم والمخبر موضوعين للذات المتلبسة بالمبدأ فى الماضى لا للمعنى الاعم منه ومن الحال
وهو خلاف لانا نقول لم لا يجوز ان يكون موضوعا للمعنى الاعم ولكنه انحصر فى فرد وهو الماضى لامتناع وجود الفرد الاخر كلفظ
الجلالة على القول بانه كلى نعم يمكن ان يجاب عن هذه الحجة بما ذكره الحاجبى والعضدى وغيرهما من ان المعتبر المباشرة العرفية

كما يقوم

كما يقوم يكتسب القرآن ويمشى من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضى والمستقبل متصلة لا يتخللها فصل عرفا وكذلك
الامر لو اجتمعت ما قالوا فى لفظ الارتماس والتعقيب والعفو من ان المراد ما يعد فى العرف ارتماسا وتعقيبا وفورا ولكن
قد يذب عن هذا بان التجدد صدق نحو المتكلم والمخبر على من لم يكن مباشرا لها عرفا حقيقى ولذا لو الحق الصيد من تكلم او اخبر سابقا
بعد قوله السيد انتهى بالمتكلم بهذا الكلام والمخبر بهذا الخبر كان ممتثلا عرفا قطعا فنعم على ان الظاهر من جماعة ان القائلين بالحال
لا يريد بالمباشرة العرفية بل الحقيقة فيكون الحجة الاخيرة تامة فى رده التاسع ان المشتق لو كان حقيقة فى الحال لما جاز الاستدلال
بنحو عموم الزانية والزانى والسارق والسارقة على وجوب حد الزانى والسارق الذين يتحقق منهما الزنا والسرقة بعد زمن
الخطاب والتالى باطل اما الملازمة فلان اللازم على تقدير الوضع للحال الحمل قوله نعم الزانى والسارقة على المتصف
بالزنا والسرقة حال الخطاب ونزول اية الشريعة فلا يشمل ان من اتصف بهما بعد النزول واما بطلان اللازم فلان [illegible]
ان العلماء قديما وحديثا يستدلون بنحو هذا الاطلاق فى مقام اثبات حكمها لمن كان بعد الخطاب وقد [illegible] فى هذا
الوجه من وجوه الاول ان غاية ما يلزم منه كون المشتق حقيقة فى المعنى الاعم اذا كان محكوما عليه واما اذا كان محكوما به فليس
فيه دلالة على وضعه ايضا لذلك ولا يمكن دعوى الاجماع المركب فى هذا المقام لوجود القول بالفصل بين الامرين بل صرح بالتفصيل
النافى والاسنوى كما عن القرافى بان محل النزاع فى المسئلة هو المحكوم به دون المحكوم عليه الثانى انه على تقدير الوضع للمعنى الاعم
من الماضى والحال لا يلزم منه جواز الاستدلال بنحو تلك العمومات على ذلك لان اللازم على هذا التقدير حمل قوله نعم الزانى
والسارق على من تحقق منه المبدأ ان اما حال الخطاب او قبله لا على من تحقق منه المبدأ ان بعده فالشرطية مقلوبة على القائل بالوضع
للاعم الثالث انا نمنع من بطلان اللازم اذ يجوز الاستدلال مع فرض كونه حقيقة فى الحال وذلك اما باعتبار اتحاد المكلفين
فى التكليف او باعتبار قيام قرينة على ارادة المعنى المجازى المصحح للاستدلال الرابع ان الملازمة انما يتوجه لو فسر الحال فى كلام
القائل بالوضع له بحال النطق واما اذا فسر بحال التلبس كما عن العضدى وغيره فلا لان معنى ضمير الحال انه وضع ليدل على الذات
المتلبسة بالمبدأ ووجوده فيها فيتعلق الحكم بكل من ثبت هذا المبدأ فيه ووجوده فيه سواء كان فى زمن الخطاب موجودا او معدوما
بعد موجودا وليس هذا من اطلاق المشتق وارادة الاستقبال منه بل من تعليق الحكم على مهية تحقق افرادها تدريجا وهو مثل
شمول الخطاب المتضمن لتعليق الحكم على اسم الجنس نحو البيع حلال والماء طاهر للافراد التى تحققت بعد من الخطاب اما ما
هو من قبيل اطلاق المشتق وارادة الاستقبال منه فهو ان يطلق العالم على شخص الان مابين يقول هذا عالم ويكون الوجه
فى الاطلاق صيرورته عالما فيما بعد والفرق بين الامرين جلى فان الاطلاق فيه لا يكون فى القسم الاخير الا باعتبار الصغر [illegible]
فى المستقبل بخلاف القسم الاول فان الاطلاق فيه لا يكون الا حين الصغر وقد يقع هذا الاطلاق فحسن لكن حكى عن ظاهر اكثر
العبارات وصرح بعض ان المراد بالحال حال النطق لا التلبس فالشرطية حينئذ حجة على القائل بالوضع للحال ولا يجوز
القلب على القائل بالوضع للاعم لجواز ان يريد من الحال حال التلبس ومن الماضى الماضى المقابل للحال بهذا المعنى فيصح الاستدلال
بتلك العمومات على ذلك واما منع بطلان التالى باحتمال المجازية فلا يليق ان يلتفت اليه وقريب منه القول بالتفصيل
فى المسئلة نحو ما ذكره الظاهر انه قول جديد لم يقل به المتقدمون وهو بين من الفرار عن الشرطية المذكورة ثم انه لو سلم ان
المراد من الحال حال التلبس فيتم على هذا التقدير سقوط الاستدلال بالعمومات السابقة غالبا لان اللازم على هذا التقدير
تعلق حكمها بمن كان المبدأ فيه وحملها عليه فلا يشمل من تحقق منه المبدأ وانقضى فلا يستفاد من قوله نعم الزانية والزانى
فاجلدوا الا وجوب جلد من هو مشغول بالزنا ومعلوم ان اجراء المعنى متعذر غالبا اما لعدم الاطلاع على الاشتغال
بالزنا او لعدم اجراء الحد لتوقفه على اسباب غير حاصلة فى ذلك الوقت واما بطلان اللازم فواضح قطعا لا يقم وجوب
الحد يتعلق حين الاشتغال بالزنا فيستصحب الى ما بعده كما ان الحكم بالنجاسة فى الماء المتغير يتحقق حين حصول
التغير ويستصحب الى ما بعد التغير لانا نقول اولا هذا استدلال بالاستصحاب لا بالعموم والمعروف من طريقتهم انه من باب الاستدلال
بالعموم وثانيا انه انما يتم فيما اذا تحقق بالوجوب حين الاشتغال بالزنا واما اذا لم يتحقق كما اذا لم يتمكن من اجراء الحد
فى ذلك الحين لعدم الاطلاع على الموجب فلا يتم ذلك وثالثا ان شرط الاستصحاب بقاء موضوع الحكم وهنا غير باق لان

موضوع الحكم فيه هو الزانى فى المتلبس بالزنا لا انه المعروف ومعلوم انه بعد الفراغ من الزنا لا يبقى بذلك الاسم فلا يبقى موضوع الحكم فلا يمكن اجراء الحكم بالاستصحاب كما لا يمكن الحكم بنجاسة الكلب اذا صار ملحا بالاستصحاب فان قلت كيف يجرى بالاستصحاب الحكم بالنجاسة بعد التغير فى الماء المتغير لان بالنجاسة هنا لم يتعلق بالماء المتغير بل بالماء بسبب التغير وهو لا يختلف باعتبار التغير وعدمه بخلاف ما نحن فيه لان النص الدال على نجاسة الماء المتغير هو ان الماء اذا تغير الماء فهو نجس وهذا يقتضى ما ذكرنا نعم اذا قال الشارع الماء المتغير نجس وهذا يقتضى ما ذكرنا لكنا نقول بعدم جواز اجراء الاستصحاب ح ومن هنا قاعدة وهى ان الشارع اذا قال اذا زنى فى مثلا وجب الحد جاز التمسك بالاستصحاب وجوب الحد بعد الزنا واذا قال الزانى يجب حده وقلنا ان المشتق حقيقة فى الحال لم يجز التمسك به لان الموضوع فى الحكم الاول لم يتغير وفى الثانى تغير وهو واضح العاشر ان المعنى الاعم مما يشتد الحاجة الى التعبير عنه فيلزم ان يكون بازائه لفظ موضوع وليس الا محل البحث وقد يعارض بان للمعنى الاخص الذى هى الخصوص وضع لفظ بازائه كذلك والترجيح وقد يجاب بان الوضع للاعم تقتضى الحاجتين بطريق سهل ولا كذلك الوضع للاخص والشاهد على ذلك الحاجة اسماء الاجناس والالفاظ الموضوعة للماهيات الحادى عشر الخبران فى احدهما قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا دعوة ابى ابرهيم قال قلت كيف صرت دعوة ابيك ابرهيم قال الله تعالى اوحى الى ابرهيم انى جاعلك للناس اماما فاستخف به الفرح فقال ومن ذريتى ائمة مثلى فاوحى الله عز وجل يا ابرهيم عهدى لا اعطيك عهدا لا افى لك به قال يا رب وما العهد الذى لا تفى به قال لا اعطيك لظالم من ذريتك عهدا فقال يا ابرهيم عند ها فاجنبنى وبنى ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فانتهت الدعوة الى والى على لم يسجد احد منا لصنم قط فاتخذنى الله نبيا وعليا وصيا وفى الاخر قال ابو عبد الله ع وقد كان ابرهيم نبيا وليس بامام حتى قال الله انى جاعلك للناس اماما ومن ذريتى فقال الله تعالى لا ينال عهدى الظالمين من عبد صنما او وثنا لا يكون اماما والوجه فى الاستدلال بهذين الخبرين فى محل البحث انهما دالان على ان من تحقق منه عبادة الصنم فى الزمان الماضى لا يليق للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين وهذا الاستدلال لا يتم الا على كون تقدير الظالم موضوعا للمعنى الاعم وهو ح وقد يناقش فيهما سندا بل وعدالة فالاخير وجوه الاول صحة السلب الا يصح بما انقضى عند المبدا ان يقال ليس بضارب الان الثانى انه لو كان موضوعا للمعنى الاعم لصح ان يقال للقاعد المنقضى عنه القيام انه قائم وبالعكس وللحامض المنقضى عنه الحلاوة انه حلو وبالعكس وهو بط قطعا الثالث انه لو كان حقيقة فى ذلك لاحتاج الاستدلال بقوله الماء طاهر على طاهرية الماء فى هذه الان ضمه لاحتمال ارادة انه كان طاهرا الا انه فى الحال ليس بطاهر لان اللفظ الموضوع للمفهوم الكلى اذا وقع خبرا كان مجملا فانك اذا قلت زيد عالم لم يفهم انه عالم بعلم الفقه او الكلام واللازم بط وكذلك الامر لو كان موضوعا للذات المتلبسة بالمبدا فى الحال فانه لم يفهم من قولهم رايت حسنا او جريحا او مهموما او قتيلا او صالحا او زاهدا الا المتصف بالمبدا فى الحال وقد نبه على تبادر ذلك جماعة منهم المحقق الخوانسارى ويمكن الجواب من الجميع اما عن الاول فبان قيد الان ان كان للمنفى بمعنى انه يصدق الان ليس بضارب فصحة ذلك مم وكيف وهو عين النزاع وان كان للمنفى وهو ضارب بمعنى انه يصدق ليس بضارب الان فالصحة مسلمة لكنها لا يجدى لان غاية ذلك سلب الاخص وهو لا يستلزم سلب الاعم كما ان قولنا الانسان ليس بحيوان معترض بالدليل على انه ليس من افراد الحيوان مطلقا واما عن الثانى فبان الامثلة المذكورة ليس من محل النزاع لاقتضاء المبدا وعدم طرو الضد الوجودى وفى الامثلة قد طرء الضد الوجودى وقد صرح بما ذكرنا من اختصاص محل النزاع اذا لم يطرء الضد الوجودى كما الشهيد الثانى وبعض شراح بن والاسنوى وصاحب جمع الجوامع وغيرهم بل حكاه بعضهم عن كثير من كتب الاصول ثم قال الحق ان كلام الامدى فى اثناء الاحتجاج يدل عليه انتهى وقد حكى الاول عن المحصول دعوى الاتفاق على المجازية فيما اذا طرء الضد الوجودى وحكى هذه الدعوى فى جمع الجوامع عن بعض ومما ذكرنا يظهر الوجه فى عدم جواز تسمية المؤمن بالكافر باعتبار كفره السابق ومع هذا فقد قيل ان الشارع نهى عنها وقد بينا فيما ذكرنا المنع من الخروج عن محل البحث وان صرح به جماعة لتصريح شارح جمع الجوامع بالدخول وكذا صرح به المحقق الخوانسارى فقال وانت خبير بان التخصيص الذى ذكره الشهيد الثانى جيد لكن ليس فيما رايناه من كتب الاصول اثر منه وذكر بعض ان نسبة هذا الى المحصول موجود فى كتب بعض المحققين ايضا ونحن لم نجد فيه دلالة فى كلام علماء الاصول انتهى فالقول اذن تعميم الخلاف انتهى ويؤيد ذلك ان جماعة من الاصوليين

كالسيد

كالسيد عميد الدين وصاحب غاية المبادى وفخر المحققين والعضدى والبيضاوى والعبرى لم ينقلوا القول بالاشتراط اذا طرء الضد الوجودى عن احد ولا ينبهوا على خروجه عن محل النزاع وربما كان فى بعض كلمات الرازى شهادة على ذلك سلمنا الخروج عن محل البحث لكن مع هذا يجوز الاستدلال ايضا بان يقال الامثلة المذكورة مما بقى فى الحال باعتبار فكم فيلزم ان يكون جميع المشتقات كذلك اما لان الوضع النوعى من هذه الجهة او لان اكثر المشتقات كالامثلة المذكورة فيلحق النادر بالغالب وقد يجاب عن المناقشة المذكورة بان تصريح الجماعة المتقدم اليهم الاشارة بخروج الامثلة عن محل البحث مقدم على تصريح غيرهم بالدخول لوجه غير واضح واما دعوى جواز الاستدلال بالامثلة بعد تسليم خروجها عن محل البحث فضعيفة لان منع اتحاد الوضع النوعى فى جميع المشتقات كيف والقول بالتفصيل بين اقسامها اقوى ومن جملة ما اختاره بعض متاخرى المتاخرين من ان اطلاق المشتق باعتبار الماضى حقيقة اذا كان اتصاف الذات بالمبدا اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدا مضمحلا فى جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدا او راغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او محكوما به الضد لم لا وهو الدعوى المذكورة فى الضعف دعوى الغلبة المتقدم اليه الاشارة كما اشار اليه بعض الاجلة واما عن الثالث فبان الاحتمال المذكور بعيد عن عادة الشرع فيندفع بها فيبقى الاحتمال الاخر سليما عن المعارض واما عن الرابع فباحتمال كون التبادر فى الامثلة المذكورة من تبادر الفرد الغالب للاطلاق والاطراد وهو بط فان كثيرا من المشتقات لا يتبادر منها ذلك نحو المقر والمعترف والمذنب والعاصى والكاظم والكاتب والمعلم والبايع والمشترى والمجروح والمصاب والبالغ والمحسن والمضروب والشاهد على ذلك انه لو امر بالاتيان بواحد مما ذكرنا فى من انقضت تلك المبادى فى الزمان الماضى كان ممتثلا ومع ذلك لا يصح السلب فلا يقولون ليس بمعترف او عصى او اشترى سابقا انه ليس بمعترف او ليس بعاص او ليس بمشترى وهو من اقوى الادلة على الوضع للاعم و التحقيق عندى الرجوع فى كل مشتق الى ما يحكم به العرف اذ لم اجد اصلا كليا ولا يتحقق له وضع نوعى فى هذا الباب فان امثلة المشتقات ليست الى حد واحد ولذا اضطرب الاقوال واختلف المذاهب فى المسئلة لا يقال ان اطلاق المشتقات لم يكن الا باعتبار حصول مباديها فالضارب لا يكون ضاربا الا باعتبار حصول الضرب فكان ذلك سببا فيجب ان ينتفى بانتفاء سببه لانا نقول الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون ذلك سببا للاطلاق وبقاؤه ولا يبقى الغالب وذلك لان اسماء الاجناس الغير المشتقة نحو الخشب والكلب انما يصح اطلاقها باعتبار حصول صورة النوعية فاذا انعدمت بالاستحالة والانقلاب كصيرورة الخشب رمادا والكلب ملحا والخمر خلا انعدم الاطلاق فيلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب كما اشار اليه الباغنوى لانا نقول الغلبة فى غير المشتقات لا يلزم الحاق المشتقات به خصوصا مع تفاوت امثلتها واضطراب الغلبة فيه ولا يبعد ان التسمية فى المشتقات اما باعتبار اتصاف الذات بالمبادى فى الحال او باعتبار تلبسها فى الجملة فان كان الاول فهو للعلم من كونه موضوعا للحال وان كان الثانى لزم كون الاطلاق باعتبار الاستقبال حقيقة لتحقق العلة فيه وهو التلبس فى الجملة لانا نقول هذا يتم لو جعل العلة مجرد اصالة التلبس وتحققه فى الخارج فى الجملة فالتحقيق ما ذكرناه من الرجوع الى العرف لكن لا يبعد ان يدعى اصالة الحمل على الحال فى الصفة المشبهة وافعل التفضيل للغلبة بل لم يحضرنى مثال منها اريد به المعنى الاعم وان يدعى اصالة الحمل على المعنى الاعم فى اسم المفعول للغلبة ايضا ويحتمل خروج التلبس عن موضع البحث فى مسئلة المشتق المشهورة فى الكتب الاصولية

اعلم ان الاسماء المشتقة كما لا تدل على احد الازمنة الثلثة كذا لا تدل على الدوام والاستمرار والحدوث بل غايتها الدلالة على اتصاف الذات بالمبادى فى الجملة على ما نص عليه جماعة كعبد القاهر والسكاكى والميدانى على ما حكى عنهم وكذا صرح به السيد الشريف وغيره هو الظ من الحاجبى ولا فرق فى ذلك بين اسم الفاعل واسم المفعول مط ولو كان من اللازم والصفة وافعل التفضيل والحجة فى ذلك عدم تبادر احد الامرين منها وانها لو وضعت للدلالة على التجدد والحدوث لكان اطلاق العالم والقادر والعادل مجازا وهو بط وكذا يلزم التجوز فى قوله خالد ومستمر وغيرهما بدل على الدوام فتم ويظهر من ابن هشام والحاجبى فى مقام اخر دلالة اسم الفاعل على الحدوث والصفة المشبهة على الثبوت والاستمرار ويظهر من بعض الحاق اسم المفعول باسم الفاعل فى الدلالة على الحدوث وما صاروا اليه ضعيف نعم لا يمكن انكار دلالة الصفة المشبهة على الاستمرار باعتبار العادة كما اشار اليه نجم الائمة فقال والذى اراه ان الصفة المشبهة كما انها ليست موضوعة للحدوث ليست ايضا موضوعة للاستمرار

فی جمیع الازمان لان الحدوث والاستمرار قیدان الصفة ولا دلالة فیهما علیهما فلیس معنى حسن فی الوضع الا ذو حسن
سواء کان فی بعض الازمنة او جمیع الازمنة ولا دلیل فی اللفظ على احد القیدین کما کان فی اسم الفاعل وهو غلبة استعماله
فی الحدوث ومن ثم یحول الصفة عند قصد الحدوث الیه فجعلها حقیقة فی احدهما فالاصل ان تقول هی حقیقة فی القدر المشترک
بینهما وهو الاتصاف بالحسن مطلقا لکن لما اطلق ذلک ولم یکن بعض الازمنة اولى من بعض ولم یجز نفیه فی جمیع الازمنة
لانک حکمت بثبوته ولا بد من وقوعه فی زمان کان الظاهر ثبوته فی جمیع الازمنة الى ان یقوم قرینة على تخصیصه کما تقول
کان هذا حسنا وسیصیر حسنا وهو الان حسن فظهوره فی الاستمرار لیس وضعیا على ما ذکرنا بل بدلیل العقل وظهوره فی الاستمرار
عقلا هو للذی عنیه انتهى فی المعرب عرف بعض المعرب بانه اللفظ الذی لم یکن اهل العربیة وضعوه لمعنى بل استعملوه
فیه تبعا لغیرهم وزاد بعض الذی لم یکن علما اختلف القوم فی وقوع المعرب فی القران على قولین الاول انه واقع والعلامة
فیه والسید عمید الدین والشیخ البهائی والحاجبی والعضدی والبیضاوی فی تفسیره وحکی عن ابن عباس وعکرمة الثانی
انه غیر واقع وهو البیضاوی فی المنهاج وبعض شراحه وحکی عن الشافعی فی رسالته والقاضی فی التقریب وابن جریر فی تفسیره
بل عزاه الحاجبی الى الاکثر ورعا یظهر من مرتضى بن المطوی وجهان الاول وقوع لفظ ابرهیم فیه وهو غیر عربی اما الاول فواضح
واما الثانی فلاتفاق اهل العربیة على انه غیر منصرف باعتبار العجمة والعلمیة وفیه انه انما یتم لو کانت الاعلام العجمیة مستعملة
فی کلام من المعرب وهو ممنوع لان الشرط فی المعرب جواز اجراء جمیع احکام اللفظ العربی علیه من صحة الاضافة ودخول حرف
التعریف والتنوین علیه ومن الظاهر ان الاعلام المذکورة لیست کذلک لان الشرط فیه بقاء المعنى العربی فی استعمال العرب
وهو غیر محقق فیها وفی کلا الوجهین مناقشة الثانی وقوع لفظ المشکوة فیها مصباح المصباح وقوله تعالى فی سورة الفیل بحجارة من
سجیل وقوله تعالى فی سورة الشعراء وزنوا بالقسطاس المستقیم واما الثانی فلان الاول هندی یراد به فی لغتهم الاسنوة فی وسط
القندیل والثانی فارسی یعبر به عن سنک وکل عندهم والثالث رومی یعبر به عن المیزان المستقیم وقد حکی السید عمید الدین
عن جماعة من اهل اللغة الحکم بانها معربة وقد استدل لجماعة کالعلامة والحاجبی والعضدی على الوقوع بما ذکر وهو شاهد
قوی على کونها معربة واعترض علیه بالمنع من کونها معربة لجواز ان یکون مما اتفق فیه اللغتان کالصابون والتنور ویویده
ان الطبرسی فسر السجیل بالعذاب المکتوب وادعى اشتقاقه من الاسجال بمعنى الارسال ونسب القول بعربیته الى قائل مجهول قال
فی تفسیره قیل انها رومیة وقال الزجاج یجوز ان یکون عربیة لان الکلام مثل لفظها مشکوة وهی قربة صغیرة وقال فی تفسیر القسطاس
هو المیزان صغر ام کبر وقیل هو العیان عن الحسن وقیل هو العدل بالرومیة عن مجاهد فیکون محمولا على موافقة اللغتین انتهى
وفی المصباح المنیر قیل عربی ماخوذ من القسط وقیل هی رومی معرب انتهى لا یقال لو کان مما اتفق اللغتان للزم تعدد الوضع
والاصل عدمه لانا نقول لو کانت من المعرب للزم اطلاع العرب على لغة غیرهم وهو ایضا حادث والاصل عدمه على انا نقول القول
فی الالفاظ المستعملة فی لغة العربیة حقیقة کون وضعها منهم فیجب الحاق مورد الشک بالغالب فتم وللاخرین انه لو وقع المعرب
لخرج القران عن کونه عربیا لان الملحق من العربی وغیره لا یکون عربیا کما ان الملحق من الحلو والحامض لا یکون حلوا والتالی باطل
لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربیا واجاب عنه فی المعالم فقال نمنع کون القران کله عربیا والضمیر فی انا انزلناه للسورة لا للقران
وقد یطلق على القران على السورة وعلى الایة فان قیل یصدق على کل سورة وایة انها بعض القران وبعض الشیء لا یصدق علیه
انه نفس ذلک الشیء قلنا هذا انما یکون فیما لم یشارک البعض الکل فی مفهوم الاسم کالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة
فلا یصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البارد الرطب بالطبع فیصدق على الکل وعلى ای بعض فرض منه
فیقع هذا البحر ماء فیراد بالماء مفهومه الکلی فیقع انه بعض الماء ویراد به مجموع المیاه الذی هو احد جزئیات ذلک المفهوم
والقران من هذا القبیل فیصدق على السورة انها قران وبعض من القران بالاعتبارین انا نقول ان القران قد وضع بحسب
الاشتراک للمجموع الشخصی وضعا اولیا فیصح بهذا الاعتبار ان یقال السورة بعض القران انتهى واجیب ایضا بان وجود الغیر
العربی اذا کان قلیلا کما هو الواقع لا یمنع من اتصاف القران بالعربیة کما ان وجود قلیل من العربی فی الشعر الفارسی لا یمنع
من کونه فارسیا وکذلک بالعکس واعلم انه قیل یفهم من کلام بعض الاعلام ان الخلاف فی وقوعه فی اللغة العربیة ویدل علیه

ان الدهقان

ان الدهقان على ما فی مصباح المنیر ومجمع البحرین معرب یطلق على رئیس القریة وعن بعض منع وقوعه فیها فی الترادف
قال فی النهایة الالفاظ المترادفة هی الالفاظ المفردة الدالة على شیء واحد باعتبار واحد وخرج بالمفردة الحد والمحدود
وبقولنا باعتبار واحد اللفظان اذا دلا على شیء باعتبار صفتین کالصارم والمهند او باعتبار الصفة وصفة الصفة کالفصیح والناطق
ذهب جمهور المحققین الى وقوع الالفاظ المترادفة فی اللغة وحکی عن ابن فارس وثعلب المنع من ذلک وقالا ما یظن
مترادفا کالانسان والبشر متباین بالصفة فالاول باعتبار النسیان او انه یانس والثانی باعتبار انه بادی البشرة ای ظاهر الجلد
انتهى للاولین الاستقراء وللاخرین وجوه الاول انه لو وقع لکان لغوا خالیا عن الفائدة والتالی باطل فالمقدم مثله بیان الملازمة
ان المقصود من وضع الالفاظ افادة المعنى وهی حاصلة باحد اللفظین فیکون الاخر لغوا واما بطلان التالی فظاهر الثانی انه لو وقع للزم
تعریف المعروف والتالی باطل فالمقدم مثله بیان الملازمة ان المقصود من وضع الالفاظ افهام المعنى وهو حاصل باحد اللفظین
فاذا اتصل باللفظ الاخر الافهام ایضا للزم تعریف المعروف وتحصیل الحاصل الثالث ان اللفظ اذا کان واحدا کان اقرب الى
الضبط والحفظ وکانت مؤنته اخف واذا تعدد وجب الراضع ان لا یضع لفظین لمعنى تحصیلا لتلک المصلحة وقد یجاب
عن جمیع وجوه المذکورة اما عن الاول فاولا بالنقض بالالفاظ الموضوعة لمعنى واحد بحسب لغة واحدة کالانسان والبشر بحسب
لغات متعددة وانکار هذا القسم باطل ضرورة فانک تجد ان العربی یعبر عن معنى بلفظ موضوع بازائه والفارسی یعبر عنه
بلفظ اخر وکذلک الهندی والترکی والرومی والزنجی وقد اشار الى ما ذکرناه السید عمید الدین فانه قال بعد الحکم بجوازه
ویدل علیه انه لو لم یکن جائزا ای ممکنا لما کان واقعا لکنه واقع فیکون جائزا اما الملازمة فظاهرة واما انه واقع فاما بالنظر الى
المعنیین فهو معلوم بالضرورة واما بالنظر الى لغة واحدة فیدل علیه ان اهل اللغة نصوا على ان کل واحد من لفظی الاسد والسبع
موضوع للحیوان المفترس وان کل واحد من لفظی الانسان والبشر موضوع للحیوان الناطق وان کل واحد من لفظی القعود
والجلوس موضوع للوضع المخصوص وقولهم فی امثال ذلک حجة انتهى اللهم الا ان یقال ان الالفاظ المختلفة الموضوعة لمعنى واحد بحسب
اللغات المختلفة لا تعد من الالفاظ المترادفة لان شرط الترادف کون اللفظین من لغة واحدة وثانیا بالمنع لمنع من الخلو
عن الفائدة وان حصل المقصود باحدهما بل الفائدة الزائدة على اصل افادة المقصود مقصودة وقد اشار الیها البیضاوی فانه
قال وقوعه فی نحو اسد وسبع وغیرهما یدل على جوازه ولا مکان ان یضع قبیلة لفظا للمعنى الذی وضعت القبیلة الاخرى لفظا
له والباعث علیه من الواضع التسهیل والقدرة على الفصاحة والقیام الوزن باحد اللفظین دون الاخر وکذا السجع والقلب
والتجانس انتهى واما عن الثانی فالاولى بالنقض بجواز الاستدلال على مطلب واحد بادلة متعددة واماراة کثیرة وثانیا بان
الواضع انما وضع اللفظین لیعرف بای منهما شاء فتوسعة لا بهما واما عن الثالث فبان مراعاة الحکمة المذکورة لو سلمت انما یکون
لو لم یعارضها حکمة اخرى اعظم منها واما معها کما فی محل البحث لما عرفت من فوائد الترادف اعلم انه اختلف القائلون
بوقوع الترادف فی انه هل وقع فی الاسماء الشرعیة بحسب الوضع الشرعی اولا فعن الغزالی وغیره الاول تمسکا بان معنى الواجب
وضع له لفظان احدهما لفظ الواجب والثانی لفظ الفرض وکذا معنى الاستحباب متعدد اللفظ فی الشریعة وعن الرازی الثانی
تمسکا بانه خلاف الاصل فلا یصار الیه الا بالدلیل ولم یقم دلیل على ثبوته فی الاسماء الشرعیة واجیب عن حجة الغزالی بالمنع من کون
تلک الالفاظ موضوعة لذینک المعنیین شرعا بل انما وضعت لهما بحسب اصطلاح الاصولیین اعلم انه قد حکی عن قوم
انهم ذهبوا الى ان التابع للفظ نحو لیطان وحسن بن من المرادف لمتبوعه لدلالة کل منهما على ما دل علیه الاخر وهذا القول خلاف
ما صار الیه المحققون وباطل لان احدهما انه یشترط فی الترادف ان یکون اللفظان موضوعین ومن الظاهر ان التابع من الالفاظ
المهملة التی لا وضع لها والثانی انه لو کان المترادف لصح افراده عن متبوعه لان شان الالفاظ المترادفة امکان افراد احدهما
بالذکر عن الاخر کما فی قولهم ما هذا الا بشر وان الانسان لفی خسر والتالی باطل لانه لا یجوز ذکر التابع بدون متبوعه فلا یصح
ان یقال لیطان منفکا عن الشیطان وقد اشار الیه فی بیب ثم انه توهم بعض ان التابع یفید تقویة للمتبوع لانه لو لم یکن ذلک
لکان خالیا وهو غیر جایز وفیه ان هذا حسن لو سلم وقوعه فی اللغة الصحیحة ولکنه ممنوع وکیف یمکن دعوى افادة التقویة
مع کونها دایرة مدار الوضع المفقود فی التابع وقد صرح بعدم افادة التقویة البیضاوی فتم اعلم انه قد حکی

عن بعض ان الحد والمحدود مترادفان وهو حق ان اراد الحد اللفظي وهو التبديل لفظ بلفظ الموضوع بلفظ اخر موضوع له
واجلى منه في الدلالة على ذلك المعنى لكثرة دورانه على الالسنة نحو الغضنفر الاسد والاسد السبع وان اراد الحد الحقيقي
المبني عن ذاتيات الشيء نحو الانسان الحيوان الناطق فالمحققون على خلافه لان الحد يدل بالمطابقة على علل المحدود
مقوماته التي يتحقق بها حقيقته والمحدود انما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على عللها فالدلالتان متغايرتان فلا ترادف
وبتقرير اخر الحد دال على اجزاء الحقيقة باوضاع متعددة ودلالة تفصيلية والمحدود دال على ذلك بوضع واحد ودلالة اجمالية
اعلم انه قد حكي عن قوم بان المؤكد والمؤكد مترادفان والمعظم على الخلاف لان المؤكد مغاير للمؤكد والشرط
في الترادف عدم الزيادة ولا يجوز افراد المؤكد عن المؤكد ولا كذلك المرادف   اذا دار الامر في اللفظ بين جعله مرادفا لغيره او لا
هو مثله من علته من لغة خاصة او لغتين فمقتضى الاصل الحكم الثاني لندرة هذا الترادف وكثرة خلافه   اذا تعلق حكم
حكم الشارع بعبارة خاصة كما اذا قال قل الله اكبر والحمد لله ولا تقل امين في الصلوة فلا يجوز الحكم بثبوته في مرادفها وقيام
مقامها سواء كان من لغة واحدة كالانسان والبشر او من غيرهما وذلك لان الظاهر من خطاب الشرع للمفروض ثبوت الحكم لتلك
العبارة فالتعدي يحتاج الى دليل وليس مجرد كونها مرادفين يصلح لذلك اما الاول فلانه المفهوم عرفا ومقتضى العبارة لغة ولذا
لا يحكم اهل اللسان بامتثال من اتى بمرادف الله اكبر في مقام الاتيان بالامر بقول الله اكبر وكذا لا يحكمون بان من قرا مرادفا
للقران والدعاء ممتثل للامر بقراءتهما واما الثاني فلانه لم يوجد من الادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل
دليل على ان ترادفهما يقتضي ذلك نعم العقل يجوز ذلك لكن المجرد هذا غير كاف اذ ليس كلما يجوز عقلا يكون واقعا لا يقال لو
لو كان الامر كما ذكرتم لما صح الحكم بامتثال العبد لامر سيده اذا قال له اذهب الى زيد وقل له افعل كذا وكذا وعبر
العبد عن مقصود سيده بغير العبارة التي ذكرها والتالي باطل فان العقلاء يحكمون بامتثاله من غير اشكال وقد جرت عادتهم
على ذلك في المراسلات القولية وكيف يجوز دعوى لزوم تادية المقصود بنفس ما ذكره المرسل فانه خرق عادي لانا نقول القرينة على ان
المقصود بيان نفس المدعى لا التعيين بالعبارة خاصة هناك موجودة ونحن لا نمنع من صحة اقامة المرادف مقام الاخر اذا علم
ان القصد مجرد افهام المعنى ولا القرينة لمنعنا من ذلك لا يقال هذه القرينة موجودة غالبا ففي موضع الشك يجب الالحاق بالغالب
لانا نقول الغلبة ممنوعة سلمناها ولكن في حجيتها هنا اشكال سلمناها ولكن قد يعارضها ما يمنع من حصول الظن منها و
بتلافيها فيحصل الشك فيجب الرجوع الى ما تقتضيه الاصل وقد بيناه واعلم انه صرح العلامة في يب كما عن جماعة بجواز
اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه قال لان التركيب من عوارض المعاني وذهب البيضاوي كما عن الصفي الهندي
جواز ذلك بالنسبة الى اللغة الواحدة دون اللغتين لانه لو جاز في اللغتين لزم اختلاط اللغتين وهو باطل وعن الرازي
المنع مط لانه لو صح لصح تبديل تكبيرة الاحرام بالمرادف والتالي باطل لانه لو صح لصح ان يقال مررت بالذي زيد مقام صاحب زيد
المرادف والتالي باطل قال المحقق الشريف قيل ان المجوز ان اراد انه يصح في القران فهو باطل قطعا وان اراد في الحديث فهو على
الخلاف وان اراد في الاذكار والادعية فهو اما على الخلاف او المنع رعاية لخصوص الالفاظ فيها وان اراد غيرها فهو سواء
سواء كان من لغة واحدة اكثر   في التاكيد   في ان التاكيد هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ
وفيه نظر فان التاكيد معنى مغاير للفظ بل الجود انه تقوية المعنى بلفظ موضوع لها او لمعنى   اعلم ان التاكيد قد
يستفاد من تكرير اللفظ وهو التاكيد اللفظي نحو جاءني زيد زيد وما اكرمني الا انت انت وضربت ضربت وان ان
زيدا قائم ورأيت زيدا رأيت زيدا وقد يستفاد من اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وهو التاكيد المعنوي
نحو كلهم وجاء في القوم كلهم وقد يستفاد من غير ذلك وعليه جمهور العلماء وما يحكى عن جماعة من الملاحدة من انكار وقوع
مطلقا واحتجاجهم باستلزامه ذلك التكرار الخالي عن الفائدة التي يمتنع من الحكيم صدوره مدفوع بالمنع من استلزامه
ذلك كيف وتقوية ما نفهم ودفع توهم التجوز والسهو من اعظم الفوائد ولذا قد استمر سنن العقلاء قديما و
حديثا على ذلك كما لا يخفى ثم لا شك في انه على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل كما صرح جماعة وقد ادعى الشهيد
الثاني عليه الاتفاق فقط وقد اتفقوا على ان التاكيد خلاف الاصل لان الاصل في وضع الكلام انما هو افهام السامع

ماليس

ما ليس عنده انتهى ويؤيده قد التاكيد وغلبة خلافه   ليس التاكيد مجازا لاستعمال اللفظ فيما وضع له فان قلنا
ان المؤكد مراد منه بتقرير ما يفهم من الاول على انه يكون التقوية المراد به جزءا من مفهوم المطابقي كان مجازا لانه قبل التاكيد
مؤكدا لم يدل على التقرير اصلا ولما كان هو جزءا لما وضع له بل لازما تابعا فبترجيح التاكيد استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له
وهو المجاز ولكنه باطل لان التحقيق ان التقرير المراد يستفاد من نفس التكرير الا ما حصل التكرار ولا مجاز اصلا لان اللفظ
ح قد استعمل في معناها الاصلي غاية ما في الباب انه يفهم التاكيد منهما وهو انما يكون بالتكرير لا غير ولذا لا يقال عرفا
للشخص المؤكد انه متجوز وكما اشار اليه ما ذكره الباغنوي قال لا شك ان ضربت ضربت لم يدل الا على ما يدل عليه الاول ولم
يكن مستعملا في غير معناه الحقيقي   في الاشتراك   قال في النهاية اللفظ المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع
لازيد من معنى وضعا اولا من حيث هو متعدد وفي يب المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث
هو كل ذهب المعظم كالشيخ في العدة والفاضلين في المعارج وفي النهاية والمبادي وغيرهم الى وقوع الاشتراك بل حكي
عن بعض القول بوجوبه بمعنى انه يجب بحكم المصلحة العامة ان يكون في اللغة الفاظ مشتركة وحكي عن ثعلب والابهري
والبلخي القول بامتناع الوقوع مطلقا وعن بعض تجويزه عقلا ومنعه شرعا والمعتمد الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه الاول
دعوى العضدي اطباق اهل اللغة عليه ويؤيده ما في العدة والنهاية والمعالم في الاول وفي الناس من دفع ذلك وقال انه
ليس في اللغة اسم واحد لمعنيين مختلفين وهذا خلاف حادث لا يلتفت اليه وفي الثاني انه مذهب المحققين والمخالف
شاذ وفي الثالث فقد احاله الى زعمه وهو ضعيف لا يلتفت اليه الثاني ما تمسك به في المعارج فقال واستقراء اللغة يحقق
الثالث ما تمسك به العبري في المصباح فقال محتجا على اثبات اشتراك صيغة جمع بين القليل والكثير لان صيغته قد
استعملت استعمالا واحدا ولا نص على انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر ولا وجه للترجيح احد الجانبين من غير مرجح فوجب
القول بالاشتراك انتهى وفيه نظر الرابع ما تمسك به العبري ايضا في المقام المذكور فقال انه في المقام المذكور ولان
اللفظ اذا اطلق فيما له جمع واحد نحو دراهم وابواب توقف الذهن في حمله على القليل والكثير حتى يحسن السؤال عن
القلة والكثرة وهذا من علامات الحقيقة ولو كان في احدهما حقيقة ومجازا في الاخر لتبادر الذهن الى الحقيقة عند الاطلاق
وفيه نظر لانه يقع المشترك مع عدم القرينة مجمل يخل بالفهم فيها بالغرض من احداث اللغات ومعها تطويل بلا طائل فيجب ان يكون
موجود لانا نقول ضعف ما ذكر ظاهر في الغاية فلا يمكن التعويل عليه في دفع المشترك   اعلم انه اختلف الاصوليون في استعمال
المشترك في اكثر من معنى على اقوال وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تمهيد مقدمة فنقول استعمال المشترك في معانيه يكون
على وجوه الاول ان يطلق مرتين ويراد به في احدهما معنى وفي الاخرى اخر مغاير للاول وهذا لا نزاع في صحته وكونه
حقيقة كما في حواشي المحقق الشرواني والفاضل المازندراني والتفتازاني والابهري والباغنوي وفي شرح المنهاج لشمس الدين
محمد ابن ابي القاسم الاصفهاني نفي الخلاف في صحته وقد يقع على القول بانه ظاهر في الجميع كما اختاره الشافعي يلزم ان يكون مجازا
لان عنده انه كاللفظ العام بل قيل ان العام عنده على قسمين متفق الحقيقة ومختلفها فكما ان الاستعمال العام في بعض معانيه
مجاز فكذلك استعمال المشترك في احد معانيه يلزم ان يكون مجازا لكن قد يقال انه مجرد الظهور في الجميع عند عدم القرينة
على ارادة بعض المعاني لا يستلزم مجازية استعماله عنده فيما هو المراد لكونه كالعام كونه مثله في الحمل على الجميع عند التجرد
عنها مطلقا والا لكان من الالفاظ الموضوعة للعموم كلفظ كل وهو فاسد بالبديهة الثاني ان يطلق مرة على احد
المعنيين [illegible] عند المتكلم من غير ان يريد به في اطلاق واحد هذا او ذلك مثل قول القائل ولكن ثوبا يعجبنا اي اما
اسود او ابيض قال في شرح المنهج ليس في كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك او نفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من ان ذلك
حقيقة عند التجرد عن القرائن قلت لا يخفى فساده اذ من المعلوم ان الترديد ليس جزءا من مفهوم المشترك فاستعماله في
ارادة ذلك منه من المجاز والوضع للمعنيين لا يستلزم ما ذكره جعل الثالث ان يطلق على كل واحد من المشترك بين المعاني حتى
يريد بالعين مثلا في قوله اشتر عينا ما يسمى عينا قال الباغنوي والشرواني لا كلام في صحته وفي كونه مجازا والفرق بين
هذا وما تقدم جلي فان الاطلاق في الاول على سبيل الترديد اللازم لارادة خصوصية احد الفردين من نفس اللفظ

خلاف هذا القسم فان الاطلاق حينئذ لم يقتض ذلك لان المفروض ان المراد به نفس المعنى والمشترك وهو شيء لا يصلح للتوزيع نعم هو من توابع الرابع ان يطلق على مجموع المعنيين من حيث هو اى الهيئة المنتزعة من اجتماعهما فيكون المجموع من حيث هو مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا لكل واحد فالجدى حينئذ الماء دائما والباعثوى الانواع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة لكنها لم توجد الخامس ان يطلق ويريد في هذا الاطلاق كل واحد من المعاني بالخصوص بان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي والفرق بين هذا والرابع هو الفرق بين الكل المجموعي والكلي الافرادي وان هذا من قبيل الثاني والرابع من قبيل الاول وتقرير الفرق بينهما ان المتكلم يقصد في الثاني كل واحد واحد مفصلا او كليا بان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي وفي الاول انما يقصد المجموع من حيث هو مفصلا او كليا وقصد كل واحد فيه انما هو قصد ثانوي وايضا الاول يدل على كل واحد بالدلالة التضمنية بخلاف الثاني فانه يدل عليه بالدلالة المطابقية على ما قيل وفيه نظر واذا تقرر هذا فاعلم ان محل النزاع في مسئلتنا هذا هو الاخير كما صرح به في منية اللبيب ونهاية السؤال وشرح الشرح العبري والاصفهاني على المنهاج وحواشي الباغنوى والابهري والفاضلين الشيرواني وجدي المازندراني والمحكي من صاحب الحاصل والتحصيل وكثير من الاصوليين ويستظهر من العضدي وبعض العبارات ان النزاع في الرابع وليس بشيء واذا عرفت هذا فاعلم ان تحقيق الكلام في هذه المسئلة يقع في مقامات الاول هل يجوز استعماله في جميع معانيه حتى انه لو وردت رواية ولم تقم قرينة على التعيين كان الحمل على جميع معانيه هو اللازم دون الطرح او لا يجوز فيتعين الطرح ولم يلتفت في هذا المقام الى كونه حقيقة او مجازا ذهب اكثر الاصوليين كالعلامة وصاحب المعالم والبيضاوي والعبري وصاحب جمع الجوامع كما عن السيد والقاضيين الباقلاني وعبد الجبار والشافعي والرازي الى الاول وحكي عن ابي هاشم وابي الحسين البصري والكرخي وابي عبد الله البصري وابي حنيفة والغزالي اختيار الثاني للاولين وجود المصحح للاستعمال وهو اما الوضع كما يدعيه بعض او العلاقة كما يدعيه اخرون وقد يمنع من كونهما مصححين للاستعمال على الاطلاق لاحتمال اشتراط كون الاول مصححا بعدم ارادة غيره من الوضع الاخر والثاني بعدم ارادة معنى مجازي اخر لا يقال الاصل عدم الاشتراط ولا يجوز اكثر الاصوليين التعدي في المجاز عن موضع نص اهل اللغة الى غيره بالعلاقة لانا نقول هذا حسن لو قام دليل على كونهما مصححين على الاطلاق وادعى التخصيص من غير ابداء المخصص لكن نمنع من دليل يقتضي ذلك اذ لا نص من اهل اللغة عموما او خصوصا يدل على ذلك والاستقراء في كلامهم لم يفد ايضا فان الاقتصار في نسبة المحاورة الى اللغة العربية على القدر المتيقن وليس منه محل البحث لمكان الخلاف وعدم الدليل على التجويز على انا ندعي الدليل على عدم التجويز وهو عدم وجود اللفظ المشترك في كلام العرب مستعملا في اكثر من معنى واحد بطريق الكل المجموعي او الافرادي لا مفردة ولا مثناة ولا مجموعة ولا مثبتة ولا منفية ويشهد به عدم نقل اكثر الاصوليين شاهدا على استعماله فيه من كلام العرب في مقابلة الخصوم الذين يدعون المنع منه وليس ذلك الا لعدم وجوده في لغة العرب والا لما خفي عليهم وعدم الوجود يستلزم كونه غلطا وهو المقصد بعدم جواز الاستعمال فيه لا المنع الشرعي والعقلي والوجه في الاستلزام انه يبعد عادة كون الشيء عادة صحيحا ولم يقع جزئي منه ولو نادرا وبالجملة ليس المراد من جواز استعمال المشترك في معانيه الجواز الشرعي والعقلي قطعا بل المراد كونه على وفق اللغة وانه استعمال صحيح لا كاستعمال المجاز بلا علاقة الذي هو غلط قطعا والجواز بهذا المعنى لا يستدل عليه الا بما يفيد كون الشيء في اللغة صحيحا وذلك غالبا لا يكون الا من جهة الاستقراء في كلام اهل اللغة لفقد النص منهم غالبا فاذا وجد شيء على صفة في كلامهم حكم بانها الاصل فيه واذا وقع على خلاف الاصل لا يصار اليه الا بقرينة ولكنها لو قامت كان من اللغة واما اذا لم يوجد خلافه اصلا حكم بانه غلط وهذا هو السر في الحكم باصالة الحقيقة ونحوها والمجاز الذي معه العلاقة وغلطية المجاز بلا علاقة فاللازم الحكم بكون استعمال المشترك في اكثر من معنى غلطا لعدم وجود مثال له في اللغة العربية ويؤيد ما ذكرنا منع جمع من اهل العربية كما عن ابي حيان والحاجبي والجمهور المنع من تثنية المشترك وجمعه بان يراد من المعنيين مثلا عين الماء وقرص الشمس وحجتهم على ذلك على ما قاله نجم الائمة عدم وجود مثله في كلامهم مع الاستقراء فاذن القول الثاني في غاية القوة ولا حاجة الى الاستدلال عليه بما احتج له من انه لو جاز استعماله في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان من الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال

بيان

بيان الملازمة انه لم يخرج ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع ذلك فيكون مريدا لهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادتهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم على ان هذا الدليل لا يختص بمنع الاستعمال ولو مجازا ولذا جعله العلامة في نهايته دليلا على المنع حقيقة والوجه في عدم نهوضه لاثبات المنع مطلقا ما ذكره في المعالم فيما بعد الاشارة اليه في مقام ذكر حجة المانع مطلقا والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقاءه لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال ورد الدليل الجلي انتهى هذا وقد يمنع من نهوضه دليلا على منع الاستعمال الحقيقي بناء على كون النزاع في الاستعمال بطريق الكل الافرادي وعدم كون الوحدة جزء الموضوع له فتدبر وكيف كان فلا ينبغي العدول عن القول بالمنع من الاستعمال مطلقا الى القول بجوازه كذلك اللهم الا ان يرجح عصبية الاكثر اليه لان الظن الحاصل من شهرة القول بحجة الاستعمال في الجملة اقوى من الظن الحاصل من الاستقراء بعد بهما اذ مرجع هذا الى عدم الوجدان فيكون اقوى كما ان شهادة الاثبات اقوى من شهادة النفي هذا وقد يدعى عدم الخلاف في صحة اصل الاستعمال لامكان تنزيل كلام المطلقين للمنع على المنع بطريق الحقيقة كما يظهر من الدليل المنسوب اليهم بل صرح العبري بذلك ويظهر من السيد عميد الدين وكذا يمكن حمل كلام من ادعى المنع لغة كما في المعارج وعن ابي الحسين البصري والغزالي عليه ايضا ككلام من ادعى المنع ارادة ولغة كابي عبد الله وابي هاشم فيما حكي عنهما ويومي الى ذلك ايضا دعوى المنع من حيث الارادة فانها انما يتجه على تقدير الحقيقة بناء على كون الوحدة جزء الموضوع له لا مطلقا وبالجملة لم اجد مصرحا من القوم بمنع الاستعمال ولو مجازا ولم يقم عليه دليل عقلي لامكان ارادة الماهيات المختلفة من لفظ واحد كما يراد من لفظ الحيوان الحيوانات جميع افرادها فتدبر ولا نقل عن اهل اللغة يمنع بل الشهرة يدل على جوازه ويؤيده ما له الحيوان بعد تحقق الوضع او العلاقة وما قاله الزمخشري من انا نعلم صحة ان يقال لا تنكح ما نكح ابوك ويريد به لا تعقد على من عقد عليه ابوك وعلى من وطئه ويقال ان لمست امرأتك فاعد الطهارة ويريد به الجماع واللمس ثم قال فاذا جاز ان يريد به الضدين في الحالة الواحدة فاجوز منه ان يريد المختلفين انتهى فاذن لو اخبرنا بلا رواية بحمل المشترك على جميع معانيه كان هو اللازم دون الطرح اللازم على تقدير المنع من استعماله نعم لو دار الامر بينه وبين احد الامور المخالفة للاصل المشهورة كالتخصيص والنقل والاضمار والنسخ كان الاخير اولى لانه الاغلب وقوعا من استعمال المشترك في معانيه ثم ان ما ذكرناه من كون الشهرة حجة مبني على اصالة حجية كل ظن وقد يمنع منها ومع هذا فقد يناقش في ثبوت الشهرة فالمسئلة مشكلة واما استدلال ابي عبد الله البصري كما حكي عنه على المنع من ارادة المعنيين من لفظ واحد بان الواحد منا اذا رجع الى نفسه علم استحالة ان يريد بالعبارة الواحدة الحقيقتين ولو ساغ في الاعم ساغ فينا وهذا يستحيل كما يستحيل ان يريد بالفعل الواحد تعظيم زيد والاستخفاف به فقد اجاب عنه في الجمع بالمنع من الاستحالة وبطلان القياس ووجود الفارق وهو اتحاد الشخص ونقل بعد حجة المجوز وحاصلها انه لو فقدنا عدم التكلم بلفظ المشترك لم يمنع الجمع بين ارادة هذا المعنى ووجود اللفظ لا يحيل ما كان جائزا

في ان الاستعمال على فرض صحته هل يكون حقيقة او مجازا اختلف فيه الاصوليون فاطلق العلامة مجازيته واطلق غيره حقيقيته وعن بعض الشافعية انه اذا وقع في سياق النفي وهو ضعيف ان كان دليله ما اشتهر من ان النكرة المنفية تفيد العموم لان غاية ما ثبت من ذلك نفي افراد الماهية التي تعلق بها النفي وليس الكلام في تعلق النفي بالماهيات المتعددة والمعاني المختلفة وهذا لم يثبت من ذلك وقد اشار الى هذا جماعة فقالوا ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عنه فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد وان كان دليله غير ما ذكر فليطالب وذهب صاحب المعالم الى التفصيل بين ما اذا كان مفردا فالاول وان كان تثنية وجمعا فالثاني ومن الحاجبي موافقته في الاول واحتج صاحب المعالم على المجاز بانه في المفرد يتبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا مرسلا فان قلت محل النزاع

ومرجع الاولى الى الوجدان

وارادة هذا المعنى

في المفروض هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا
للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل
بل اذا كان للكل تركب حقيقي وكان الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر
ونحو ذلك قلت لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل في مجموعهما فيكون من باب
اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين
لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني
ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه فلا
اشكال واحتج على كونه حقيقة في التثنية والجمع بانهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون
المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه مع كون المعنى في الاتحاد مختلفا وتاويل بعضهم بالمسمى بعيد
ومع ذلك انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا في
معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته ويظهر من النهاية اختيار هذا وفي كلا الحجتين نظر اما الاولى فاولا لما ذكره التفتازاني
فقال وقد يمنع سبق احد المعنيين من اطلاق المشترك بل ربما يدعى سبقهما على مذهب الشافعي على انه لو سبق احدهما لا
على التعيين وكان حقيقة كان الاشتراك معنويا لا لفظيا انتهى ويؤيده تصريح الامدي وكثير من شراح المختصر بعدم
تحقق التبادر فيه اصلا وقد اشار الى ما ذكره ايضا الابهري فقال لا يخفى ان المشترك اذا اطلق مجردا عن القرينة لا يتبادر منه
الوحدة الى الفهم احدهما على التعيين بل التبادر منه الى الفهم هو كل واحد لان العارف بالوضع اذا سمع اللفظ انتقل ذهنه
الى كل من المعنيين لعلمه بوضعه له فيكون حقيقة فيهما كما اختاره الشافعي ونقل عن القاضي والمعتزلة انتهى وثانيا لان
المتبادر انه هو وضع اللفظ للمعنيين واما اشتراط الوحدة فلا دليل عليه والاصل عدمه كما صرح به بعض وقد ادعى
العضدي والبيضاوي والباغنوي وسلطان المحققين وجدي الفاضل المازندراني والمحقق الشيرواني ان الوحدة
ليس جزءا مما وضع له بل الموضوع له هو كل من المعنيين لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها كما هو شان الماهية لا بشرط
شيء فيتحقق احدهما الاجتماع مع الاخر والانفراد عنه والانفراد والاجتماع من صفات الاستعمال لا المستعمل فيه فتارة يطلق
ويراد به معنى واحد واخرى يطلق ويراد به كلاهما فالارادتان انما هما بالاستعمال لا الوضع ولا فرق في هذا بين تعدد
الوضع واتحاده وعلى الثاني بين ذهوله عن الوضع الاول وعدمه فعلى هذا يكون في جميع المعاني حقيقة ولما ساوى اليه وثالثا
لاحتمال كون تبادر المعنى الواحد من اللفظ المشترك باعتبار غلبته منه لا باعتبار الوضع وقد يجاب عن الاول بان ليس المقصود من
تبادر الوحدة وتبادر مفهوم احدهما بل المراد كون مراد المتكلم واحدا بعينه وان لم يعلم المخاطب خصوصه بدون القرينة قال
الباغنوي بعد الاشارة الى كلام الابهري انه خلط بين فهم المعنى على سبيل الخطور بالبال مطلقا وفهمه على انه مراد من اللفظ مستعمل
فيه اذ لو اكتفى بمجرد فهم المعنى فلا شك ان فهم الجزء سابق على فهم الكل وكذا في بعض اللوازم كالاعلام بالنسبة الى الملكات
فيلزم كون اللفظ حقيقة في المدلول التضمني والالتزامي فقوله لا يخفى ان المشترك الى اخره انما يصح اذا اريد بالفهم مجرد الخطور
بالبال لا من حيث انه مراد وكذا قوله العارف بالوضع اذا سمعه انما يصح في مجرد الانتقال دون الانتقال الى المعنى المراد وقد
عرفت انه المراد للمعتبر وعن الثاني بان التمسك بالاصل في مثل المقام غير وجيه اما اولا فلان المعتبر في باب اللغات
كون الدليل مفيدا للظن وامثال هذه الاصول لا يفيده واما ثانيا فلان اصالة عدم الزيادة انما يتمسك بها فيما اذا توافق
المتخاصمان على امر وادعى احدهما الزيادة كما اذا اتفقا على وضع لفظ لمعنى وادعى احدهما وضعه لمعنى اخر فان الاصل عدم
الزيادة وكما اذا اتفقا على دخول رجل في الدار وادعى احدهما دخول اخر معه فان الاصل عدم الزيادة واما اذا لم يتفقا فلا يتمسك
بها كما في محل البحث لان احد المتخاصمين يدعي الوضع للماهية المركبة من قيد الوحدة والاخر للماهية المطلقة فليسا متوافقين في
الدعوى نعم المدعي للوضع للماهية المركبة من قيد الوحدة يعترف بكون الماهية داخلا في الموضوع له ومعلوم ان هذا القدر
لا ينفع قطعا والا لزم فيما اذا ادعى بعض وضع لفظ الانسان للحيوان ولغيره للحيوان الناطق ان يقدم الاصل وضعه للحيوان

المطلان الاصل عدم الزيادة وهو غلط وبالجملة مرجع اصالة عدم الزيادة الى اصل عدم الحادث ومعلوم عدم جريانه هاهنا مع تمكن
الشك باصالة عدم اعتبار الوحدة في الموضوع له لو ثبت دليل على ان الاصل في الوضع ان يكون للماهية مطلقا وادعى استثناء خصوص المسئلة
عن حكم الاصل ولكنه لم وعن الثالث بان الاصل ان يكون التبادر ناشيا عن الوضع ولكن الانصاف ان كون الوحدة جزءا من مفهوم
اللفظ بحيث يدل عليه بالتضمن مما يكاد ان يقطع بفساده فان قلت حقيقة الوضع هو التعيين والتخصيص ومعناهما اثبات شيء لشيء ونفي شيء
اخر عنه ففي وضع اللفظ للمعنى يجب تحقق النفي عن الغير وليس الا عدم الغير الموضوع له وهو معنى الوحدة قلت لو سلم هذا فغاية الامر
كون ذلك من لوازم الوضع ومقتضياته لا من اجزاء الموضوع واللفظ انما يستعمل في الموضوع له ولو لزم من الاستعمال فيه المخالفة لوضع
الواضع لانه اراد بوضعه عدم ارادة الغير لكن اي دليل يدل على ان هذه المخالفة توجب ان لا يكون الاستعمال حقيقة ثم لا اعلم كيف
يمكن دعوى عدم مدخلية الوحدة في الموضوع له والحال ان اللفظ وضع لمعنى مفرد لانا نقول الوحدة الافرادية الملحوظة في مقابلة
التثنية والجمع غير الوحدة المبحوث عنها والشاهد بذلك ان الاول لا تزول بالاستعمال في جميع المعاني قطعا والخصم معترف به لانه
جوز استعمال المفرد في معانيه مجازا بخلاف الثانية ويجاب عن هذا عن الوحدة المستفادة من التنكير فاذن القول بجواز الاستعمال
حقيقة في جميع معانيه وعدم احتياجه الى قرينة لما سنبينه في المقام الثالث وعلى هذا يكون النزاع في كونه حقيقة او مجازا قليل
الجدوى كما يظهر من الحاجبي وغيره بل لا فائدة فيه الا ان يقع بظهورها فيما اذا دار تاويل الرواية بين حمل اللفظ المشترك على
معانيه وبين التجوز في لفظ اخر والتخصيص او الاضمار فانه بناء على القول بكونه حقيقة يكون الاول ارجح لدورانه بين الحقيقة
والمجاز وقد بينا فيما سبق المنع من رجحان تقدم كل حقيقة على المجاز واما الحجة الثانية فلان قوله والظاهر الخ ان كان وجهه نص اهل
اللغة فنعم كيف وقال الاسنوي وللنحويين في تثنية المشترك وجمعه مذهبان صحح ابن مالك انه يجوز قال شيخنا ابو حيان المشهور
المنع وايضا الاولى اجاب عن الحجة التي اشار اليها بان التثنية والجمع انما يفيد ان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد
التعدد افاداه والا فلا وان كان القياس على الاعلام فجوابه المنع من صحة القياس سلمنا ولكن نمنع من الحكم في المقيس عليه ونلتزم
كون التاويل بالمسمى تعسفا لا يخلو من اشكال اذ قد يقال هو المفهوم عرفا
في انه على تقدير جواز الاستعمال في جميع
المعاني هل يحتاج في ارادتها الى قرينة او هي ظاهر منه عند الاطلاق يجب الحمل عليها مجردا عن القرينة اختلف فيه الاصوليون فصرح
جماعة كالفاضلين والرازي وغيرهم بكون المشترك مجملا عند الاطلاق كما عن القاضي في احد النقلين وهو واضح
فلان الغالب ارادة المعنى الواحد من المشترك فيلحق به موضع الشك وحيث لم يكن متعينا لصلاحية اللفظ لكل معنى
وقد اشار الى هذا بعض المحققين وحكي عن الشافعي والغزالي في المستصفى والامام في البرهان والقاضي ان اللفظ ظاهر في الجميع
عند الاطلاق لوجوه الاول اصالة وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي الثاني انه لو لم يحمل على الجميع فاما ان لا يحمل على شيء او يحمل
على واحد معين او على واحد غير معين والثلاثة كلها باطلة فتعين الاول واما بطلان الاول فللزوم الغاء اللفظ وخلوه عن الفائدة
وهو معلوم البطلان واما بطلان الثاني فلانه ان كان من جهة اللفظ فليس فيه ما يدل عليه وان كان من جهة غيره فالمفروض عدمه
وان كان لا عن سبب فهو ترجيح بلا مرجح وهو باطل واما بطلان الثالث فللزوم الاجمال وهو بعيد من حال الشارع ولان الغالب البيان
فيلحق موضع الشك بالغالب ولا يتصور البيان فيه الا بالحمل على الجميع الثالث انه احوط لان الشارع اذا قال ابتغ بعين ولي
بجميع معانيه حصل القطع بالخروج عن العهدة والامتثال ولا كذلك لو اقتصر على بعض المعاني الرابع جملة من الايات الشريفة
منها قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الاية فان المراد من الصلوة الرحمة وهو صلوة الله والاستغفار وهو صلوة الملائكة
ولا يجوز ان يراد به احد المعنيين لانه يلزم ان يكون احد المتعاطفين بلا خبر ولا يجوز ان يشتركا في احد المعنيين قطعا ومنها قوله
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والدواب وكثير من الناس الاية لان المراد من السجود
وضع الجبهة وهو سجود كثير من الناس والخضوع والانقياد وهو سجود ما عداهم ممن اشير اليه في الاية الشريفة ومنها قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان المراد الطهر والحيض فان المجتهد متعبد بكل واحد منهما بدلا عن الاخر مشروطا باداء اجتهاده
اليه الخامس قول سيبويه من ان قول الانسان لغيره الويل دعاء وخبر وفي الجميع نظر اما الاول فللمنع من كليته بحيث يشمل المقام
اذ لا دليل عليها من اجماع او المسئلة خلافية ولا عقل ولا لغة على ان ذلك على القول بجواز ارادة المعنيين الحقيقيين من اللفظ

الواحد وقد تقدم الكلام فيه واما الثاني فللزوم الحمل على واحد غير معين فيلزم الاجمال وهو بعيد من حال الشارع قلنا الى
تعيين فيه اذا اقتضى مصلحة على انه لا يدفع على القول بامتناع الاستعمال في المعاني الحقيقية وحكم الغالب البيان قلنا كان الغالب
عدم استعمال المشترك في جميع معانيه ثم ان حصول البيان في ارادة الجميع ممنوع لامكان ارادة البعض والمشترك مجازا فان قلت الاصل عدم
المجاز قلت الاصل عدم استعمال المشترك في جميع معانيه واما الثالث فلانه لا دليل على كون اللفظ الدال على ارادة الجميع الذي هو المقتضي
في المقام لا يقتضي اذا ثبت تعلق الحكم بالجميع فلا فائدة في انه من اللفظ او من دليل الاحتياط لانا نقول كيف لا فائدة والحال انه لو كان
من اللفظ لوجب الحمل على الجميع العموم حيثما اطلق مجردا عن القرينة سواء كان في مقام الطلب والاخبار دون ما اذا كان من جهة
الاحتياط فانه لا يجب الحمل على العموم الا في مقام الطلب وايضا لو كان من اللفظ لحصل التعارض لو دل دليل على نفي الحكم عن بعض
المعاني واما اذا كان من جهة الاحتياط فلا وهو واضح واما الرابع فللمنع من دلالة الآيات المذكورة على محل البحث اما الآية الاولى
فلانا نمنع من كون لفظ الصلوة مشتركا بين المعنيين ولو سلم فنمنع من كون ارادتهما معا من لفظ واحد في الآية الشريفة ولو سلم فنمنع
من كون الارادة من اللفظ دون القرينة اما الاول فظاهر على القول بثبوت الحقيقة الشرعية قبل نزول الآية الشريفة واما على القول
بالعدم فلعدم الدليل على الاشتراك والمشهور ان الصلوة لغة الدعاء فيجب ان يكون مجازا لانه خير من الاشتراك ودعوى الاشتراك
بتبادر المعنيين منه ضعيفة قطعا واما الثاني فلاحتمال ان يراد من الصلوة مفهوما كليا يحصل من المعطوف والمعطوف عليه وهو
التعظيم واظهار الشرف كما فسره الطبرسي والبيضاوي واشار اليه الفيروزابادي والقنوجي وايضا يحتمل ان يكون لفظ يصلي قبل العطف
كما في قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف فان التقدير نحن بما عندنا راضون وعلى هذا اريد المعنيان من
لفظين احدهما مقدر والآخر مذكور وهو جائز اتفاقا كما قيل لا يقال هذان الاحتمالان مدفوعان بالاصالة عدم المجاز والاضمار ويزيد
في دفع الثاني ان اضمار الفعل من غير المفسر غير جائز والفعل المذكور لا يصلح للتفسير لمخالفة معناه لمعنى المقدر لانا نقول الاصلان
المعارضان باصالة عدم استعمال المشترك في معانيه وقيل ان المعتبر في المفسر التوافق في اللفظ دون المعنى هذا وقد يدل على لزوم الاضمار
انه لولاه للزم العطف على اسم ان قبل مضي الخبر ولم يرض به البصريون للزوم توارد العاملين على معمول وهو باطل قال نجم الائمة لان عوامل
النحو كالمؤثر الحقيقي عندهم والاثر الواحد لا يصدر من مؤثرين مستقلين في التأثير كما بين في الاصول لانه يستغني بكل واحد منهما
عن الآخر فيلزم من احتياجه اليهما استغناؤه عنهما انتهى لكن هذا على رفع الملائكة بالابتداء واما على تقدير نصبه او عطفه على المحل
فلا يتم هذا الوجه لكن فالنفي المعارض وعلى قراءة النصب يكون الاضمار ادخل في التعظيم ثم انه على تقدير عدم الاضمار يمكن ان يقع
ان يصلون في التقدير مكرر لانه صيغة جمع فتم واما الثالث فلوجود القرينة وهي ما تقدم اليه الاشارة وان منع من كونها قرينة
مانعة من الاستعمال في جميع المعاني واما الثانية فللمنع من كون السجود مشتركا بين المعنيين المتقدمين بل هو حقيقة في وضع الجبهة
ومجاز السلب من بينهما سلمنا الاشتراك لكن يحتمل ان يراد منه مطلق الخضوع القهري والتكويني وهو متحقق في جميع ما ذكر في الآية
ولعل التخصيص بكثير من الناس مع تحقق الخضوع التكويني فيهم وليقابل به قوله وكثير حق عليه العذاب تنبيها على ان رتبتهم ادنى من
الدواب والشان والحمار ويحتمل ايضا لفظ يسجد قبل عطف كثير من الناس وتفسير المحذوف المذكور كما في الآية السابقة وربما قيل ان
حرف العطف بمنزلة التكرير العامل فيكون ارادة المعاني من الالفاظ المختلفة بل قد حكي عليه اتفاق النحاة ورده البيضاوي
بالمنع منه قال وقد فرضنا التسليم صح بشابه سلمنا ارادة المعنيين لكن لم يرد جميع معانيه اذ قيل ان للسجود معان سلمنا ارادة
جميع لكن للقرينة ولو منع منها لمنعنا اصل الاستعمال فيها واما الآية الثالثة فللمنع من ارادة المعنيين منها مطلقا او من اللفظ
وحكي من ابي هاشم انه ادعى انه تعالى تكلم بالآية الشريفة مرتين وان لم يثبت في المصحف واما في الخامس فلاحتمال ان يكون قصد به الموضع
للمعنيين لا اللزوم ارادتهما معا اذا امتنع من حمل اللفظ المشترك على معانيه بلا قرينة كما هو التحقيق كان اللازم حيثما يطلق
التوقف في الدلالة والرجوع الى ما يقتضيه القواعد العقلية ولكن اذا غلب استعماله في احد المعنيين فهل يجوز الحمل عليه بمجرد تلك
الغلبة اولا التحقيق الاول لان الغلبة توجب الظن بارادته فيكون قرينة على التعيين فتعتبر ولا يشترط عند اهل اللسان كون
القرينة مفيدة للعلم بارادة خلاف الظاهر بل لو كانت مفيدة للظن الاقوى من الظاهر كانت معتبرة وصار طريقة المحاورة وبذلك
جرت عادتهم واستمرت طريقتهم فلا يجوز العدول عن طريقتهم ولا العدول عن قواعدهم نعم لو علم بعدم تحقق الغلبة التي هي هو

المناط في التعيين في زمان التكلم باللفظ المشترك كان اللازم التوقف وكذا فيما اذا تحققت في زمانه وعلم بعدم اطلاع المتكلم
عليها لان القرينة انما تعتبر اذا كان المتكلم ملتفتا اليها لانه يجعلها دليلا على مراده واما اذا شك في التحقق والاطلاع فالذي يقتضيه
النظر عدم الحادث وتأخره وعدمها فيتوقف ايضا اللهم الا ان يقطع بثبوت غلبته في زمان المتكلم وباطلاع المتكلم عليها كما هو الغالب
وحصول الشك في كونها هذه الغلبة او على غيرها فانه يحكم بعدم التوقف وبالاتحاد مع هذه الغلبة لاصالة عدم التغير والاختلاف
فيكون الغرض مما اطلع على هذه الغلبة وقد بينا سابقا انه يحكم بالاخذ بالغالب ولا يمكن الحكم بارادة خصوص احد المعنيين كزرارة
مثلا اذا شاع وكثر استعماله فيه سواء كان باعتبار الرواية عنه او باعتبار كثرة اسناد الاحكام اليه لان الغرض من قبيل اللفظ المشترك
ان الاشتراك المختص باسماء الاجناس فلو قيل زرارة كان المراد ابن اعين ولو قيل العلامة كان المراد الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي
لكن لا يخفى ان الغلبة تختلف بالاعتبارات فلا بد من التأمل التام حتى لا يحصل الخلط ويرتفع الابهام في الحقيقة والمجاز
الاول قد تصدى جماعة لبيان معنى الحقيقة والمجاز لغة منهم العلامة في النهاية فقال الحقيقة في اللغة فعيلة من الحق وهو الثابت لان مقابله
الباطل هو المعدوم فيكون الحق هو الثابت لانه مقابله الباطل هو المعدوم فيكون الحق هو الثابت ويقال الحق لدائم الثبوت
وللواجب وللقول المطابق اذا نسب الامر اليه ولو انعكست النسبة قيل صدق والفعيل يأتي بمعنى الفاعل كالعليم والرحيم وبمعنى
المفعول كالقتيل والجريح فاذا عنينا الاول كان معنى الحقيقة الثابتة وان عنينا الثاني معناها المثبتة والتاء لنقل اللفظ من الوصفية
الى الاسمية الصرفة ولا يرد شاة اكيلة ولا نطيحة واما المجاز فانه مفعل من الجواز اعني التعدي والعبور يقال جزت موضع كذا او من
الجواز المقابل للوجوب والامتناع وهو في الحقيقة راجع الى الاول فان غير الواجب والممتنع متردد بينهما فكأنه ينتقل من احدهما
الى الآخر وسمي المجاز اللفظي بذلك فانه نقل من معناه الحقيقي الى معناه المجازي فكأنه جاز موضعه فسمي مجازا الثانية اختلف عبارات القوم
في تعريف الحقيقة والمجاز ففي الذريعة اللفظ الموصوف بانه حقيقة هو ما اريد به ما وضع ذلك للافادة اما في لغة او عرف او شرع
ومتى ثبت احدث به الحقيقة وحدث ما ذكرناه اسلم وابعد من القدح وحد المجاز هو اللفظ الذي اريد به ما لم يوضع لافادة
في لغة ولا عرف ولا شرع وفي العدة حد الحقيقة ما افيد به ما وضع في اللغة ومن حقه ان يكون لفظه منتظما لمعناه من غير زيادة
ونقصان ولا نقل الى غير موضعه واما المجاز فهو ما افيد به ما لم يوضع له في اللغة ومن حقه ان يكون لفظه لا ينتظم اما بزيادة او
نقصان او بوضعه في غير موضعه وفي الغنية الحقيقة عبارة عن اللفظ الذي اريد به ما وضع له للافادة اما في لغة او عرف او
شرع والمجاز بالعكس من ذلك وفي المعارج الاظهر ما قيل في الحقيقة هي كل لفظ افيد بها ما وضعت له في الاصل الاصطلاح الذي
وقع التخاطب به لعلاقة بينهما وفي التهذيب الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له في اصطلاح الذي وقع به التخاطب والمجاز استعماله في غير
ما وضع في الاصل لتلك المواضعة وفي تهذيب المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقع التخاطب بها والمجاز
اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة التي وقع التخاطب لاجل مناسبتها لما وضع له اللفظ وفي اعلم ان الحقيقة والمجاز يتفقان
وحد احدهما مغن عن آخر وقد اختلف الناس في حد الحقيقة فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم الحقيقة ما انتظم لفظها معناها
من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل واختاره ابو عبد الله البصري اولا فيكون المجاز هو الذي لا ينتظم لفظه معناه
اما لزيادة او نقصان او نقل وقال ابو عبد الله البصري آخرا الحقيقة ما افيد به ما وضعت له والمجاز ما افيد به غير ما وضع
له نقله فخر الدين عنه ونقل ابو الحسين البصري محقق التعريف الاخيران الحقيقة هي ما افيد به ما وضع له في اللغة التي يتكلم المراد
بها سواء كان ذلك في اصل اللغة او في عرف الشرع او في عرف الاستعمال على اصل وضعه في اللغة والمجاز ما كان بخلافه وقال
عبد القاهر الحقيقة كل كلمة اريد بها عين ما وقعت له في وضع واضع وقوعا لا يستند فيه الى غيره كالاسد للبهيمة والمجاز
كل ما اريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والاول وقال ابو الحسين البصري الحقيقة ما افيد
بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به والمجاز ما افيد به معنى مصطلحا عليه غير ما اصطلح عليه في
اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول والاخير لم يذكره ولا بد منه والا كان وضعا جديدا
وفي المنية الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها من حيث هو كذلك والمجاز اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة لاجل مناسبة لما وضع له من حيث هو كذلك وفي الزبدة الحقيقة لفظ

مستعمل في وضع اول والمجاز في غيره وفي الاحكام الحقيقة في اصطلاح الاصوليين هو اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا
في اللغة كالاسد المستعمل في الحيوان الشجاع العريض الاعالي والانسان في الحيوان الناطق وان شئت ان تحد الحقيقة على
وجه يعم الحقيقة العرفية والشرعية قلت الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في اصطلاح الذي به التخاطب واما المجاز
فهو مخصوص في اصطلاح الاصوليين فيما وضع له باشتغال اللفظ من جهة الحقيقة الى غيرها ومن اعتقد كون المجاز وضعيا
قال في حده هو اللفظ المتواضع على استعماله في غير ما وضع له اولا في اللغة لما بينهما من التعلق ومن لم يعتقد كونه وضعيا الغى
الحد [illegible] ابدل المتواضع عليه بالمستعمل وان اردت تحديده على وجه يعم المجاز العرفي والشرعي قلت هو اللفظ المتواضع على
استعماله او المستعمل في غير ما وضع له في الاصطلاح الذي به التخاطب لما بينهما من التعلق وفي المختصر الحقيقة اللفظ المستعمل في
وضع اول والمجاز المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح وفي مختصر المفتاح للقزويني الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح
به التخاطب والمجاز المفرد هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح ويزاد في المطول مع القرينة على
عدم ارادته انتهى والامر في هذا الاختلاف سهل كما لا يخفى وينبغي التنبيه على امرين الاول اعلم انه قد استفيد من هذه التعاريف
ان اللفظ الموضوع للمعنى لا يوصف بالحقيقة والمجاز قبل الاستعمال وقد صرح به العلامة ولكنه قال هو نادر بل لا يوجد لعدم
فوايد معظم الوضع الثاني اعلم ان الاعلام الشخصية كزيد وعمرو وبكر لا يتصف بالحقيقة اللغوية ولا بالمجاز اما الاول فلان
الوضع فيها ليس من واضع اللغة بل من احاد الاشخاص فان زيدا مثلا لم يضعه واضع اللغة للمسمى به بل وضعه والده له وهو واضح
فلا يكون حقيقة لان الشرط فيها ان يكون الوضع مستندا الى واضع اللغة فتدبر واما الثاني فلان الاستعمال في معانيها ليس
باعتبار المناسبة للمعنى اللغوي ولعل من قال ان الاعلام لا يتصف بالحقيقة والمجاز كالرازي والامدي على ما حكي اراد ما
ذكرناه والا فلا معنى لنفي كونها حقايق في معانيها المستعملة هي فيها لصدق تعريف الحقيقة عليها كما لا يخفى وقد صرح
بما ذكرناه السيد عميد الدين وحكي عن الغزالي في المستصفى دعوى اتصافها بالمجاز ولعل الوجه فيه ان اكثرها منقول
عن اللغة الى معانيها المتعارفة بل كلها على ما حكي عن سيبويه من ان الاعلام كلها منقولة فيكون مجازات وفيه نظر واضح
اعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى الحاضر اذا كان معناه الحقيقي حين الخطاب معلوما وعلم تجرده عن القرينة
فالواجب الحمل عليه ولا يجوز حمله على المجاز من قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة كما صرح به السيد في الذريعة والشيخ في العدة
وابن زهرة في الغنية والمحقق في المعارج والعلامة في [illegible] بل عليه اجماع الاصوليين وهذا احد معاني قولهم المجاز خلاف
الاصل وان الاصل في الاستعمال الحقيقة احتجوا عليه بوجوه الاول الاجماع وقد حكاه في [illegible] الثاني ما ذكره في المعارج واشار
اليه في [illegible] من ان واضع اللغة وضع اللفظ للدلالة على معناه فكانه قال عند الاطلاق اريد به ذلك المعنى فلو لم يفد عند الاطلاق
كان ناقضا الثالث ما ذكره بعض الافاضل وذكره في الذريعة والغنية ان المعنى الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق
فتعين ارادته في كلام الحكيم لان ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينة يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق كما صرح
في المسالك ولدعوى الاجماع عليه في كلام الاجلة ولقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ولما ورد من ان الله
سبحانه اجل من ان يخاطب قوما ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه الرابع ما ذكره العلامة في [illegible] من انه لو تجرد
اللفظ عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته وهو المطلوب او على مجازه وهو باطل اذ شرط حمله على المجاز القرينة فان الواضع لو امره بحمله
على المجاز عند التجرد كان حقيقة اذ هو معناها او عليهما معا وهو محال لانه ليس حقيقة في ذلك لو قال احملوه عليهما ولو
قال احملوه اما على هذا او على هذا كان مشتركا او لا على واحد منها وهو محال والا لكان مهملا الخامس ما ذكره بعض الافاضل
من انه لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب التوقف على الحمل على المجاز وكلاهما باطل اما الاول فلان وجوب التوقف لا يكون الا
[illegible] اللفظ وتردد الذهن في تعيين المراد والحكم بكون الالفاظ باسرها مجملة ومترددة بين حقايقها ومجازاتها ابدا مما يكذب الوجدان
وكذا الاتفاق على وجود اللفظ المحكم الدلالة وعدم الانحصار في المجمل واما الثاني فلانه يقتضي كون المجاز اصلا وهو فاسد
ومن الممتنع ان يعين الواضع اللفظ لمعنى ثم يكون استعماله لما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة ولا يقع اغلب في كلام العرب فاللازم
اما الحمل عليه او التوقف واما الاول فلوجهين الاول ما حكي من تصريح جماعة من اهل اللغة منهم ابن جني وابن درستويه بان

اكثر

اكثر اللغات مجازات ويؤيده امران احدهما ما قيل من ان الفقهاء واكثر الاصوليين كثيرا ما يذكرون ذلك في مقام ترجيح
او بيان عدم اولوية الحقيقة نقلا عن محققي اهل اللغة وثانيهما ما ذكره جمال الدين [illegible] فقال انهم صرحوا بان المجاز
اكثر اللغة الثاني الاستقراء فان الغالب على العمومات التخصيص حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص والغالب على الاوامر
والنواهي الاستعمال في غير الوجوب والحرمة ولذا توقف جماعة في الحمل منهما والغالب على المطلق في مثل الاعلام التجوز بناء
على ان الوضع والموضوع له فيها عامان والمستعمل فيه خاص والغالب على اسماء الاجناس الاستعمال في الافراد مع ارادة الخصوصية
من نفس اللفظ وهو مجاز والغالب على الاسنادات التجوز نحو مات زيد وقد حكي عن ابن جني انه قال اكثر اللغة مع تامله
مجاز فاذا قلت قام زيد اقتضى الفعل افادة الجنس وهو لما والجميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد
وهو معلوم البطلان واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من جهة انك ضربت بعضه لا جميعه بل لو قلت ضربت راسه لم يكن قد
ضربت من جميع جوانبه وههنا مجاز اخر فانك اذا قلت رايت زيدا او ضربته فزيد ليس اشارة الى هذه الجملة المشاهدة
لتطرق الزيادة والنقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا تعتورها شيء من ذلك فلعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الروية
ولا الضرب انتهى ولكثرة المنقولات اللغوية والعرفية والشرعية مع كون الغالب في النقل حصوله بغلبة الاستعمال الا بالوضع
الابتدائي ولان الفاظ القران والحديث في اعلى طبقات البلاغة وارفعها وبلاغة الكلام وارتفاعه ليس الا باشتماله على اللطايف
والنكات البلايغة التي لا تحصل الا بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك يكون الكلام مبتذلا لاصل المعنى من دون
اعتبار امور زايدة عليه فلا يكون بليغا فكان المجاز هو الغالب فيهما كما في كلام الخطباء والبلغاء والشعراء فان همهم الا ولهم
ان يكون كلامهم مرتفعا عن كلام غيرهم ولا يحصل ذلك الا بترك الالفاظ المبتذلة والحقايق المعمولة عندها الى المجازات
الرائعة والاستعارات الفائقة فاكثروا منها في استعمالاتهم حتى صارت هي الغالب على كلامهم ولان [illegible] حقيقي
بلا مجاز نادر في الغاية فاذا تتبعت وجدت بازاء كل معنى حقيقي معاني مجازية ولان اكثر اللغات المتكثرة في كتب اللغة مجازات
واما الثاني فلما اشتهر بينهم من ان الفرد المشكوك فيه يلحق بالغالب ولذا اختار ابو يوسف في [illegible] من الحقيقة المرجوحة والمجاز
الراجح الحمل على الاخير او التعادل رجحان الحقيقة باعتبار الاصل مع رجحان المجاز باعتبار ولذا توقف اكثر الاصوليين في
في المسالة المزبورة لانا نقول هذه المناقشة فاسدة جدا لان غلبة المجاز [illegible] والوجهان المذكوران لاثباتها لا يصلحان له اما الاول
فلمعارضته بانكار المعظم غلبته بل صرح ابن التلمساني في شرح المعالم بان الغالب الحقيقة وما ذكر اولى بالترجيح لانه لا يقع الا عن
بل العكس اولى لان شهادة الاثبات مقدمة على شهادة النفي على انا نمنع من انكار المعظم لذلك وتوهم الاصل في الاستعمال
الحقيقة لا يدل على [illegible] اذ لا منافاة بين دعوى الغلبة ودعوى الاصالة المزبورة وقد جمع بينهما ابو حنيفة في مسالة تعارض الحقيقة
والمجاز الراجح حيث قدم الحقيقة وما ذكره ابن التلمساني لا يقاوم ما ذكره هؤلاء الجماعة لكثرتهم وعدم ثبوت كون ابن
التلمساني ممن يعتمد عليه لانا نقول لا نم ان كل اثبات مقدم على النفي نعم لو كان النفي مرجعه الى عدم الوجدان كان الاثبات
مقدما على ان الاثبات في مثل المقام مما ينبغي اطلاع الكل عليه عادة فاختصاص نادر بالاطلاع عليه مع تساوي الكل بعيد ان
لم يكن محالا عاديا على ان هذا فعدم الوجدان من المشهور يدفع دعوى وجدان [illegible] واما المنع
من انكار المشهور فليس في محله جدا فان التتبع في كلماتهم يكشف عما ذكرناه وذلك لان منهم من احاله وهو قوم على ما حكي
ومنهم من منع وقوعه في اللغة وهو ابو علي الفارسي وابو اسحق ومتابعوه على ما حكي ومنهم من منع وقوعه في القران وهو الظاهرية
على ما حكي بل حكي عن الامامية ومنهم من منع وقوعه في السنة وهو ابو بكر بن داود الاصفهاني ومنهم من صرح بان المجاز ليس
غالبا وهو العلامة في [illegible] ومنهم من صرح بان مجرد الاستعمال يدل على الحقيقة وهو السيد المرتضى وابن زهرة واستدل على
ذلك بغلبة الحقيقة ومنهم من صرح بالاصل وجوب حمل اللفظ على الحقيقة اذ لو كان المجاز غالبا لما صرحوا بذلك فان مذهبهم
في تعارض الحقيقة والمجاز الراجح التوقف هذا ويحتمل كلام من ادعى ان اكثر اللغات مجازات وجوها احدها ان المعاني
المجازية اكثر في اللغة من المعاني الحقيقية بمعنى ان ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا وان لم يستعمل بالفعل اكثر مما يصح استعماله
فيه حقيقة قال بعض الافاضل وينبغي القطع بغلبة المجاز بهذا المعنى وثانيها ان ما استعمل فيه اللفظ مجازا اكثر مما استعمل فيه

حقيقة قال بعض الافاضل الظاهر ثبوت الغلبة بهذا المعنى اذ الغالب في الالفاظ الاعلام الحقيقة وتعدد المجاز وثانيها
ان اكثر المعاني المثبتة في اللغة مجازات قال بعض الافاضل الظاهر ثبوت هذه الغلبة ومع هذه الاحتمالات كيف يبقى وثوق
لشهادة الاثبات حتى تعارض هذه لها شهادة النفي فان قلت هذه الاحتمالات بعيدة عن كلام المثبت والمتبع في الشهادة
ظاهر العبارة قلت الحمل على الظاهر يقتضي عدم الحمل عليه فتدبر واما الثاني فللمنع من شهادة الاستقراء بغلبة المجاز على الحقيقة بل
الامر بالعكس اذ لا ريب في ان اكثر الاستعمالات التي بايدينا وبين الناس في محاوراتهم ومخاطباتهم ليست مجازاتهم وان كان استعمال
اقل الناس كالخطباء والشعراء كل على الادعاء بعضهم فيما حكي عنه وذلك فيما يختص بهم من الخطب والاشعار لا مطلقا وقد اشار
الى ما ذكر بعض الافاضل واما غلبة التخصيص في العمومات فلا يستلزم غلبة التجوز في سائر الالفاظ ولا في الفاظ العامة من جهة اخرى
ثم ان كل ذلك على تقدير كون الاستعمال العام في الباقي بعد التخصيص مجازا واما على تقدير القول بالحقيقة فلا اشكال اصلا واما
غلبة استعمال الاوامر والنواهي في غير الوجوب والحرمة ثم وتوقف جماعة في الحمل منهما معارض بذهاب الاكثر الى الحمل على الحقيقة
عند التجرد عن القرينة وذلك غلبة التجوز فيها على الاعلام عن المعارض لعدم معلومية ذلك بل الغالب استعمالها في المعنى الحقيقي بناء
على ان الوضع فيها عام والموضوع له خاص وكذا نمنع غلبة التجوز في اسماء الاجناس لعدم معلومية استعمالها في الافراد مع ارادة الخصوصية
منها لجواز استعمالها في المفاهيم الكلية وارادة الخصوصية من الخارج وهو حقيقة واما ما ذكره اولا فقد اجاب عنه في ... بان المصدر
دال على الماهية من حيث هي هي ولا يستلزم الوحدة ولا الكثرة واما ما ذكره ثانيا فقد اجاب عنه في ... ايضا بان التجوز في مثل ذلك
واقع في النسبة دون الاطراف وقد يمنع من التجوز في النسبة ايضا لجواز ان يقال ضربت زيدا مثلا موضوع للاعم من ضرب مجموعه
او مضروب بعضه قال بعض الاصوليين فيما حكي عنه ان الافعال في وضع اللسان تنقسم الى ما يقتضي الاستيعاب كالغسل فاذا قال غسلت
راسي كان ذلك ظاهرا في الاستيعاب والى ما لا يقتضيه كالضرب فاذا قال ضربت راس فلان لم يقتض الاستيعاب واما غلبة التجوز
فان تمت فليس فيها شهادة بغلبة المجاز لان سبقها معارض بغلبة استعمالها بعد النقل في المعنى الحقيقي واما دعوى غلبة المجاز
في الفاظ الكتاب والسنة باعتبار انهما فصيحان والفصاحة يلزم التجوز فلا يخفى ضعفها لمنع الملازمة اذ ليس من شروط البلاغة
الكلام خلوه عن الحقيقة ولا وروده على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع حسن النظم
والتاليف وسلامته عما يخل بالفصاحة ولا ريب ان هذا كما يحصل بالمجاز فكذا بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها كما اذا كان المقام
مقام البيان والتوضيح فان المطابقة لمقتضى الحال لا يكاد يتحقق فيه الا بالحقيقة والصريح كيف ولو كان استعمال الحقيقة منافيا
للبلاغة للزم ان يكون الكريم مشتملا عليها ... او لا يكون الكتاب الكريم بتمامه بليغا وكلاهما باطل بالضرورة فان القرآن
في اعلى طبقات البلاغة الذي هو حد الاعجاز ومع ذلك فليس مقصورا على المجاز لما نرى من استعمال الحقيقة بل هي فيه اكثر
من ان يحصى لا يقال ليس المراد التلازم بين البلاغة والمجاز بل المراد غلبة حصولها به وهذا القدر كاف في دعوى غلبة التجوز
في الكتاب والسنة لانا نقول لا نم هذا ايضا خصوصا في كلام الشارع كما ذكره بعض الافاضل وادعى ان الغالب في الفاظ القرآن
والحديث الحقيقة دون المجاز وان المجاز فيها قليل محتجا بان الغرض الاصلي فيهما هو البيان والاعلام دون الاجمال والابهام
والمناسب لهذا الغرض استعمال الحقيقة دون المجاز ثم انا نمنع من كون جميع الفاظ الاحاديث في اعلى طبقات البلاغة
فان التتبع في الاحاديث يكشف عن ان البناء على افهام الراوي ... فهمه حتى انه لو لم يراع في بعضها القاعدة العربية وقد
نص بعض الاصحاب الاعتذار عن هذا بما ذكرناه على ان جملة من الاخبار منقول بالمعنى ولا يلزم فيه مراعاة البلاغة ثم انه لو
سلم غلبة المجاز فنمنع من استلزامها منع حمل اللفظ على الحقيقة والا لما صح حمل العمومات على ظواهرها وكان اللازم فيها التخصيص
لشيوعه وغلبته حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص والتالي باطل لاتفاق الجميع على وجوب حمل صيغ العموم على جميع افرادها ما لم يظهر
المخصص ولم يلتفت احد الى شيوع التخصيص وكثرته ولا جعله مانعا عن الحمل على الحقيقة كذا قاله بعض الافاضل ثم قال فان قيل
ما بال الغلبة ههنا لا توجب تقديم الغالب وترجيحه ونحن نرى انهم يستندون اليها في غير المقام وما الفرق بين هذه
الغلبة وغيرها حتى اختلفا في اقتضاء التقديم وعدمه قلنا لعل الفرق ان الغلبة المقتضية للترجيح هي الغلبة الشخصية وغلبة
المجاز ليست كذلك فانها غلبة جنسية لا شخصية ضرورة ان الغالب على الحقيقة هو جنس المجاز لا كل مجاز انتهى سلمنا ان الاصل

في الغلبة يمنع من الحمل على الحقيقة ولكن ما قدمناه من الدليل على لزوم الحمل على الحقيقة يعارضه وهو اولى بالترجيح قطعا
اذا اطلق اللفظ الذي له معنى حقيقي ولم يعلم بتجرده عن القرينة فاما ان يحصل الظن المعتبر بتجرده عن القرينة
اولا بل يحصل الشك بالمعنى المتعارف فيه فان كان الاول فلا اشكال ولا خلاف بين المحققين على القول بلزوم الحمل على الحقيقة ح
لحصول الظن بالمراد من اللفظ المذكور وهو حجة قطعا وان كان لم نقل باصالة حجية كل ظن لان الظن المستند الى ظاهر اللفظ
المعتبر ظن مخصوص قام القاطع على حجيته بالخصوص وهو الاجماع المستفاد من سيرة العقلاء كما لا يخفى وان كان الثاني فهل
يلزم الحمل على الحقيقة تعبدا فيكون الاصل فيما اذا تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وحصل الشك في المراد الحمل على
الحقيقة كما ذهب اليه بعض وكما يكون الاصل فيما اذا تعقب الاستثناء جملا متعاطفة نحو اكرم العلماء واهن الجهال و...
الكرام الا زيدا اختصاص الاستثناء بالاخيرة ولزوم حمل العموم فيما عداها من الجمل المتقدمة عليها على معناها الحقيقي
كما عليه بعض وكما يكون الاصل فيما اذا ورد خطابان احدهما ظاهر في معنى باعتبار الوضع والاخر محتمل لاحتمالات احدها يوجب صرف
الظاهر عن ظاهره والاخر يوافقه نحو ان تقول لا يجب عليك ضرب زيد ثم تقول اضرب زيدا وقلنا ان صيغة افعل مشتركة بين الوجوب
والاباحة الحمل على الظاهر الحقيقة او يلزم التوقف وعدم الحمل على الحقيقة فيكون الحمل عليها مشروطا بظهور عدم القرينة وعلى
الاول يكون مشروطا بعدم ظهور القرينة على ذلك ... ومن اكثر المحققين الاول ومنهم المحقق الثاني في جامع المقاصد
والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وصاحبا المعالم والمدارك ظاهرا فانهم تمسكوا على اختصاص رجوع الاستثناء الواقع
بعد الجمل المتعاطفة المحتمل رجوعه الى الجميع بالاخيرة بان الرجوع عليها معلوم والرجوع الى غيرها محل الشك فالاصل عدم
عدم الرجوع اليه لاصالة بقاء العام على ظاهره وحقيقته وان التخصيص خلاف فيقتصر فيه على موضع اليقين ويستفاد من
العلامة الخوانساري والجمال الدين الخوانساري فيما حكي عنه الاول فانه ما تمسك به اولئك في المسألة المذكورة قال
اصالة الحقيقة لم يثبت لها دليل على اعتبارها وحجيتها بحيث ينفع في مثل المقام لان العقل والثابت حجيته ما هو ظاهر ومظنون
بالنسبة الى العالم بالاصطلاح واما ازيد منه فلم يثبت انتهى والمعتمد عندي هو هذا القول لوجوه الاول ان الاصل
بعد عدم معلومية المراد من اللفظ التوقف خرج منه صورة الظن به بالدليل القاطع وهو منتف في محل البحث فيبقى مندرجا
تحته الثاني استصحاب عدم تعلق الحكم بالحقيقة التي شك في ارادتها الثالث عمومات الكتاب والسنة المانعة من
بغير العلم خرج منه بعض الامور ولا دليل على خروج محل البحث منها فيبقى مندرجا تحتها الرابع ان المعهود من اهل اللسان
هو التوقف وعدم حمل اللفظ على المعنى الحقيقي حيث يحصل الشك بالمعنى المتعارف في ارادته فيجب اتباعهم للاتفاق
على الظاهر ان المناط في اللغات هو ما عليه اهل اللسان وعدم ثبوت حكم شرعي فيها بخلاف ما هم عليه ولعموم قوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه الخامس انه اذا حصل الشك في المراد من اللفظ الذي لم يتضح دلالته على المراد والمستفاد
من كلمات القوم ان المجمل لا يحمل على شيء من محتملاته بالخصوص الا بعد القرينة فهم لا يقال اطلق القوم لزوم حمل اللفظ على
معناه الحقيقي وان المجاز خلاف الاصل فيجب المصير اليه بالاجماع لانا نقول لا نم ثبوت هذا الاطلاق من جميعهم بل
المتحصل من كلمات جمع منهم هو لزوم حمل اللفظ على معناه الحقيقي في الجملة لا مطلقا واطلاق البعض لو سلم لا يحصل منه الاجماع
سلمنا انهم اطلقوا ولكن الاطلاق ينصرف الى الصورة الغالبة وهي التي يحصل فيها الظن بارادة الحقيقة واما في صورة الشك
فيها فلا ينصرف اليها الاطلاق جدا لندرتها كما لا يخفى ولا يقال ان مقتضى وضع الواضع اللفظ لمعناه حكم بلزوم الحمل عليه
مطلقا خرج منه ظهور القرينة على التجوز بالدليل القاطع وهو منتف في صورة الشك فيها فيبقى مندرجا تحت الاطلاق
كلام الواضع لانا نقول لا نم شمول الحكم في كلام الواضع بصورة الشك في التجوز التي هي محل البحث اذ لم يثبت من
الواضع سوى الوضع وهو بنفسه لا يدل بشيء من الدلالات على لزوم الحمل على الحقيقة مطلقا سلمنا الشمول ولكن قد بطل
بدليل حجية لزوم العمل بهذا الاطلاق ... ولا يقال اللفظ الموضوع يجب حمله على حقيقته بمجرد صدوره من
اللافظ كما ان الماء يجب الحكم بطهارته بمجرد رؤيته فان ظهرت قرينة على ارادة المجاز وجب العدول عنه المذكور
وان لم يظهر وجب العمل به عملا بالاستصحاب كما انه يجب في الماء المحكوم بطهارته ترتب الحكم بطهارته حيث حصل الشك

في نجاسته حتى يظهر فالقرينة بمنزلة ورود النجس على الملاقي وبالجملة لا شك في ان وضع اللفظ مقتضى للحمل
على الحقيقة والقرينة مانعة له كما ان عقد النكاح مقتضى للزوجية والطلاق مانع لها وقد ثبت انه يجب العمل بالمقتضى
حتى يثبت المانع ومجرد الشك فيه لا يمنع من العمل بالمقتضى لانا نقول لا نم ان صدور اللفظ مقتضى للحمل على معناه الحقيقي
مط لعدم الدليل عليه بل القدر المسلم هو لزوم حمله عليه حيث يظهر ارادته فلا يتم ما ذكر مع ان حجية الاستصحاب
في امثال هذه المسائل محل اشكال فتم ولا يقال الغالب حمل اللفظ على معناه الحقيقي لانا نقول الغالب حمل اللفظ
على معناه الحقيقي الذي يظهر ارادته لا مط فلا يصح الحاق محل البحث بالغالب ولا التمسك بالاستقراء
على وجوب الحمل على الحقيقة فيه بل مقتضى الاستقراء خلافه فتم ولا يقال على ما ذكرت يلزم سد باب الاستفادة
من طرفي المحاورة والمكاتبة لان عدم القرينة هناك غير معلوم ومشكوك فيه لاحتمال ان المتكلم والكاتب قد نبها
عن ذكر القرينة وكتابتها لانا نقول ذلك وان كان محتملا ولكنه خلاف الظ قطعا ونحن لم نجعل احتمال القرينة قادحا
في الحمل على الظ والحقيقة وان كان موجوبا عادة بل الاحتمال المساوي الموجب للشك في ارادة الظ بحسب العادة ولذا
ذهب الى ان الوجه في حجية اصالة عدم القرينة واصالة عدم السهو والنسيان افادتها الظن لا كونهما من الاسباب
لكون البناء من الاسباب المفيدة للملكة وكذا الورود خطاب ممن يكثر منه السهو في الغاية فقد ذكر ما قيل به ولا يحكم
بانه اراد المعنى وهذا ايضا مما يشهد به سيرة العقلاء فهو شاهد قوي على اصل مطلبنا فتم ولا يقال حيث يحصل الشك
في وجود القرينة يجب الحكم بعدمها عملا باستصحاب عدمها المعتضد ... ان القرينة من الحوادث وقد تقرر ان كل حادث
يشك في وجوده فالاصل عدمه وحيث يحكم بعدمها يتعين الحمل على الحقيقة لوجود شرطها وهو عدم وجود القرينة الحادث
ولا يشترط في وجوب ثبوت هذا الشرط العلم بل يجوز اثباته بكل ما دل الدليل على حجيته ومن جملته اصالة عدم الحادث فان
الدليل وهو الاجماع والعمومات الدالة على حجية الاستصحاب قد دل على حجيته ولا معارض ما ذكر اما لنا عدم تعلق الحكم
المعلق على اللفظ بالمعنى الحقيقي لعدم ارادته لمعارضتها باصالة عدم المتعلق بالمعنى المجازي وعدم ارادته فيبقى ما ذكرنا
من الاصل سليما عن المعارض لانا نقول لا نم حجية الاستصحاب في امثال هذه المسائل حيث لم يحصل منه الظن كما هو
المفروض في محل البحث لعدم الدليل عليه والعمومات الدالة على حجية الاستصحاب لا نم شمولها لمحل البحث واما مع حصول
الظن فهو حجة ولكنه خارج عن محل البحث سلمنا حجيته مط ولكن اصالة عدم القرينة والاستصحاب لا يجري في صورة
وجود شيء يشك في كونه قرينة كما لا يخفى فيجب فيه التوقف وعدم الحمل على الحقيقة واذا ثبت فيه التوقف ثبت
في صورة الشك في اصل وجود القرينة التي يجري فيها الاستصحاب اذ لا قائل بالفصل بين الصورتين وفيه
اما اولا فللمنع من عدم جريان الاستصحاب في الاول بل هو جار فيها ومرجعه الى اصالة عدم التفات المتكلم الى
كون الشيء الموجود قرينة وعدم جعله قرينة ولا شك انها من الامور الحادثة التي يدفع بالاصل في مقام الشك
واما ثانيا فلانه معارض بمثله وذلك لان الاستصحاب وجب في صورة الاولى لعدم القائل بالفصل وهذا اولى
بالترجيح لان هذا يثبت الحكم المخالف للاصل ولا كذلك الاول وقد تقرر ان المثبت مقدم على النافي وايضم طرح
هذا مستلزم لطرح هذا الدليل الخالي عن المعارض ولا كذلك طرح الاول حلا كما لا يخفى نعم قد يقال اصالة عدم القرينة
معارضة هنا باصالة عدم تعلق حكم من جهة الخطاب المفروض بالمكلف وهذا اولى بالترجيح لاعتضادها بالعمومات
المانعة عن العمل بغير العلم وسيرة اهل اللسان فتم ولا يقال لو كان حمل اللفظ على معناه الحقيقي مشروطا بحصول الظن
بارادته لبطل التمسك باكثر الظواهر الشرعية وهي التي قد عارضها نصوص ضعيفة اذا كانت اقوى دلالة منها لانه يبعد
ملاحظتها تحصيل الشك في ارادة ظواهرها بل لو عرضناها ذلك معلوم وجدانا واللازم باطل اتفاقا فانهم قد اطبقوا
على وجوب العمل بالظواهر التي قام الدليل على حجيتها وان عارضها من الروايات الضعيفة ما اوجب الشك في بقائها
على ظاهرها ما يوجب الظن بصرفها الى خلافه لا يلتفت اليه ايضم اذ لم يقم من الشرع دليل لكل القياس ونظن
الشهرة ونحو ذلك وهذا معلوم من طريقة الاصحاب الا ترى ان المرتضى ومن وافقه في ترك العمل باخبار الاحاد

وان كانت

وان كانت صحيحة اخذ بظاهر القرآن والسنة المتواترة اذا عارضها من الاخبار الصحيحة ما اوجب حملها على خلاف ظاهرها
وكذا القائلون بعدم حجية الشهرة والخبر الموثق والحسن ونحو ذلك من الامارات التي تفيد الظن لا يلتفتون اليه
فيما اذا عارضت الظواهر التي قام الدليل على اعتبارها ولا يتوقفون في العمل بها من جهة معارضتها بما ذكر ولو كان حمل اللفظ
على المعنى الحقيقي مشروطا بظهور عدم القرينة لكان الواجب التوقف في العمل بالظواهر المعارضة بتلك الادلة ولا جاز لهم ان
يقولوا في دوران الصرف بها على اصالة عدم حجيتها وبقاء الظواهر على حالها الا ان للخصم ان يقول كما ان الاصل عدم حجيتها
كذا الاصل عدم حجية تلك الظواهر فيما اذا عارضها تلك الامارات وقد علمنا من حالهم خلاف ذلك وبالجملة الذي اتفق
عليه الاصحاب قديما وحديثا بل سائر المسلمين قاطبة هو الرجوع الى الظواهر التي قام الشرع على حجيتها وعدم جواز العدول
عنها حتى يثبت الصارف عنها من دليل من الشرع فثبت ان طريقتهم لزوم العمل بالظواهر تعبدا الا باعتبار كونها كاشفة
عن الواقع وليس لاحد ان يقول ان الظنون التي لا يكون حجة اذا عارضت ظواهر التي ثبت حجيتها لا يفيد الظن او لا يوجب
الشك في ارادة ظاهرها الا ان ذلك معلوم البطلان لان افادة الامارة الظن لا يتوقف على حجيتها بل ذلك موجب الى وجدانا
ونحن نجد ذلك قطعا في جميع ما ورد من الشرع ظ يجب الاخذ به حتى يثبت الصارف عنه بيقين وان حصل الشك في بقائه
على ظاهره ولكن هذا يلزم ان لا يكون المجتهد غالبا عالما او ظانا بالحكم الواقعي ويكون علمه بالظاهر كعلمه بالبينة والاقرار ونحو
ذلك من الاسباب التي لا تكشف عن الواقع وهذا خلاف ما يستفاد من طريقتهم فان المجتهد عندهم ظان بالحكم الواقعي كما لا يخفى
فتم والتحقيق ان يقال ان الذي يقتضيه الاصل هو لزوم العمل بظواهر الالفاظ اذا حصل منها الظن بالواقع وبارادة المتكلم
منها ظاهرها واما اذا حصل الشك في ذلك فلا يجوز التعويل من باب التعبد لان ذلك طريقة اهل اللسان الا ان يلزم دليل
على لزوم العمل بها تعبدا والقدر الذي ثبت انما هو فيما اذا عارضها ما يوجب الشك او الظن بخلافها ولم يقم من الشرع دليل على
حجيته كما لو ورد واما اذا حصل الشك او الظن مما قام الشرع على حجيته كما اذا ورد في السنة المتواترة عام مثلا وورد فيها خطاب يحتمل
يحتمل ان يكون مخصصا وان لا يكون مخصصا فلا بد من التوقف في العمل بالعام لان ذلك الخطاب المجمل باعتبار اجماله يوجب
الاجمال في العام فلا يحصل منه الظن بالواقع ولم يقم دليل على لزوم العمل به ولا يمكن ان يدعى الاجماع على لزوم العمل بالظواهر
وجوب حمل اللفظ على حقيقته مط ولو لم يحصل الظن بعدم القرينة لان ذلك مم فان اكثر المحققين توقفوا فيما اذا تعارض
المجاز الراجح مع الحقيقة المرجوحة ولو كان الاجماع ثابتا لكان ما عليه اخيار ابو حنيفة لا وجه له لان الفرض انه لم يظهر قرينة
وبالجملة ما ذكرناه هو الذي يقتضيه الاصل حتى يقوم دليل على خلافه — اذا كان للخطاب حين صدوره معنى
حقيقي قل استعماله فيه بحيث قارب الهجر ومعنى مجازي شاع استعماله فيه بحيث قارب النقل وكان المتكلم والمخاطب عالمين
بذلك وكان كل منهما عالما بما يعلم الاخر به ولم يكن هناك قرينة تعين احد الامرين فهل يحمل على الاول او على الثاني اختلف
فيه القوم فذهب ابو حنيفة فيما حكي عنه الى لزوم الحمل على الاول وربما يظهر من جدي الميل اليه وذهب الشافعي فيما حكي
عنه الى لزوم الحمل على الثاني وذهب العلامة والسيد عميد الدين والشهيد الثاني وولده وصاحب الذخيرة والمحقق الخوانساري
استاد الكل وجدي الصالح المازندراني والمحدث الكاشاني والسبزواري وغيرهم الى التوقف وعدم الحمل على احد الامرين
وحكي عن الغزالي والشافعي وبالجملة عليه المعظم وهو المعتمد لتعارض الظن المستفاد من الغلبة مع الظن المستفاد من الوضع
والحقيقة من غير ترجيح ومع ذلك لا يحصل الظن بالمراد وقد بينا فيما سبق انه اذا لم يحصل الظن بالمراد يجب التوقف ويؤيد ما
ذكرناه مصير المعظم اليه لا يقال يجب حمل اللفظ على المعنى لوجوه الاول ان اللفظ كان قبل اللازم حمله عليه قبل حصول الغلبة فيجب
حمله عليه بعدها الا بالاستصحاب الثاني انه لو كانت غلبة التجوز مانعة عن الحمل عليه للزم عدم حمل الالفاظ الموضوعة للعموم
عليه اذا تجردت عن القرينة فيسقط الاستدلال بها في جميع الموارد الشرعية وغيرها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلشيوع
التجوز كما يظهر من قولهم المشهور ما من عام الا وقد خص واما بطلان التالي فللاجماع المسلمين بل جميع اهل العقلاء على لزوم حمل
الالفاظ العامة المجردة عن القرينة على العموم ولا ينبغي لاحد التامل في ذلك وما هو الا كالتامل في البديهي كما لا يخفى الثالث
انه لو كانت غلبة التجوز مانعة عن الحمل على المعنى الحقيقي للزم التوقف في جميع الالفاظ ولما صح استفادة امر منها والتالي باطل

كتابخانه مجلس شورای ملی

اما الملازمة فلشيوع التجوز وغلبته حتى صرح جماعة بان اكثر اللغات مجازات واما بطلان التالي ففي غاية الوضوح والظهور
لانا نقول الوجوه المذكورة لا تنهض لاثبات ما ذكر اما الاول فلان العمل به يشترط فيه بقاء الموضوع كما تقرر في محله
وهذا الشرط هنا غير ممكن التحقق كما لا يخفى سلمنا تحققه ولكن لا نم حجية الاستصحاب في امثال هذه المسايل كما تقدم اليه
الاشارة واما الثاني فللمنع من الملازمة اذ شيوع التخصيص في العمومات بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها
لاحتمال الحقيقة مم والشيوع في الجملة لا يستلزم الشيوع المذكور على ان غلبة التخصيص غلبة نوعية لا شخصية والمفروض في محل
البحث الغلبة الشخصية بمعنى ان يكون اللفظ خاص معنى حقيقي قل استعماله فيه وكثر استعماله في معناه المجازي لا الغلبة النوعية
كما اشار اليه بعض الاعلام سلمنا ولكن نمنع من بطلان التالي ونلتزم بالتوقف في العمومات التي لم يثبت تخصيصها اصلا ولكنها نادرة
واجماع المسلمين والعقلاء على لزوم العمل بالعمومات التي يثبت تخصيصها اما بالجملة لا مط سلمنا ولكن لزوم ترجيح الحقيقة المرجوحة
ح باعتبار الاجماع لا يستلزم ترجيحها مط وعدم القائل بالفصل مم خصوصا مع ملاحظة مصير المعظم الى لزوم التوقف في محل
البحث واما الثالث فلما تقدم الاشارة ولا يقتضي حمل اللفظ على المعنى المجازي لان الغالب حمل اللفظ عليه فيجب الحاق الفرد
المشكوك فيه بالغالب عملا بالاستقراء وبالجملة يحصل من الغلبة المذكورة الظن بارادة المجاز لانا نقول هذا معارض بظهور الوضع
في ارادة المعنى الحقيقي ولا نم ان الظن الحاصل من الاستقراء اقوى من هذا فيجب التوقف على انه قد يناقش في الاستقراء هنا بان
الغالب حمل اللفظ على المعنى المجازي مع ظهور القرينة ومحل البحث لم يظهر فيه قرينة فلم يكن من افراد ما استقرئ فيه وفيه نظر وينبغي
التنبيه على امور الاول لو فرض حصول الظن الاقوى من غلبة التجوز وكان معتبرا عند اهل اللسان فلا اشكال في تقديم المجاز
الراجح كما لا اشكال في تقديم الحقيقة المرجوحة اذا حصل الظن الاقوى من الوضع وليس هذا تفصيلا في المسألة حتى يصح دفعه بعدم
القائل لظهور ان محل البحث غير المفروض الثاني اذا علم بان غلبة المجاز تحققت بعد زمان التكلم والخطاب فلا اشكال في
لزوم الحمل على الحقيقة عملا بالمقتضي السالم عن المعارض وهل يلحق به صورة الشك فيه اشكال من اصالة تاخر الحادث ومن انه
مع الشك لا يحصل الظن بالمراد فيلزم التوقف الثالث اذا علم تحقق الغلبة المجاز في زمان الخطاب والتكلم وعلم بعدم علم
المتكلم والمخاطب او احدهما بها فلا اشكال في لزوم الحمل على المعنى الحقيقي الا اذا علم المتكلم بها وعلم بان الظن المعتبر يعلم المخاطب بها لان
التكلم خطاء فحينئذ الحمل عليه وكذا يشكل الحمل عليه حيث يحصل الشك في علم المتكلم بها من اصالة عدم العلم ومن قبح عدم الاعلام
عليها والمناقشة في حجية اصالة عدم العلم هنا تامة اعلم انه حكي عن بعض انه اذا كان اللفظ ذا اصطلاحات متعددة
بانه يجب على اهل كل اصطلاح حمله على المصطلح عليه بينهم فانه قال وان تعددت العرفية حمل كل طائفة الخطاب على المتعارف عليه عندها
واحتج عليه بوجهين الاول ان اللفظ عند كل طائفة ظاهر في معنى فيجب الحمل عليه والا لزم الخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلاف ظاهره
من دون قرينة وهو قبيح وهذا الوجه ذكره في النهاية والمحصول وحكي عن جميع مشايخه الثاني انه لولا
ذلك لوجب الحمل على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات او جميعها او على معنى اخر خارج عنها والكل باطل لاستحالة ترجيح المرجوح
والترجيح بلا مرجح وللقطع باتحاد المعنى المراد من كل طائفة فتعين ان يكون المراد منه بالقياس الى كل طائفة ما تفهمه من اللفظ
وهو المط وهذا الوجه ذكره السيد الاستاد ولكنه خالف فيما صار اليه واورد الوجهين معا فانه قال ويتوجه على الاول ان
مجرد الظهور المعنى من اللفظ وتبادره عند المخاطب نظرا الى اصطلاحه لا يوجب الحمل عليه ولا يقتضي تعيينه فيه كيف ولو وجب
الحمل الجزم وذلك لوجب على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي وعلى اهل اللغة حمل الخطابات الشرعية على اللغوي
على اهل كل اصطلاح حمل جميع ما يسمعونه على ما يقتضيه عرفهم واصطلاحهم سواء اتحد او تعدد وسواء وافق عرف المتكلم او خالفه
وسواء كان الخطاب معهم او مع غيرهم وذلك مما لم يقل به احد وتفصيل القول فيه ان المخاطب بالخطاب الشرعي اي الحاضر في
مجلس الخطاب الشرعي اما ان يكون واحدا او في الحكم الواحد كالجماعة من اهل الاصطلاح واحد او جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح
وعلى التقديرين فاصطلاح المتكلم بالنسبة في اللفظ اما ان يكون معلوما مغايرا لاصطلاح المخاطب او غير مغاير او مشتبها فان
علم اصطلاح المتكلم في اللفظ وكان موافقا لاصطلاح المخاطبين كلا او بعضا او قلنا بتقديم عرف المتكلم مط وان لم توافقه
عرف احد من المخاطبين وجب الحمل عليه وكان المراد من اللفظ امرا واحدا لا اختلاف فيه بالقياس الى المخاطبين وغيرهم

من الغائبين

من الغائبين والمعدومين والا وان كان المخاطب واحدا او جماعة متوافقين في الاصطلاح كان اللفظ على عرف المخاطب
وكان المعنى المراد من اللفظ متحدا ايضا اذ المفروض عدم الاختلاف في اصطلاح المخاطب وهذا مبني على ان خطابات الشرع
مختصة بالحاضرين وان حكم الغائبين والمعدومين مستفاد من النص والاجماع على ثبوت الاشتراك في التكاليف كما هو راي
المعظم اذ على القول بعموم الخطاب وتناوله للغائبين والمعدومين بالاصالة يمتنع فرض اتحاد المخاطب في المسألة المفروضة
كما لا يخفى وان كان المخاطب جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح فقد يتوهم ح ان الواجب على كل اهل اصطلاح حمل الخطاب
على المعنى المتعارف عندهم حيث ان الجميع مخاطبون بالخطاب والمفروض تقديم اصطلاح المخاطب وهو فاسد من وجوه الاول
ان القائلين بتقديم عرف المخاطب انما يقولون به مع اتحاده او انه بمنزلة الواحد كالجماعة المتفقين في الاصطلاح اما مع التعدد و
والاختلاف فالظاهر انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم الثاني انه يلزم على هذا كون اللفظ الواحد مستعملا في معان مختلفة في استعمال
واحد وهو على تقدير جوازه امر مستبعد مخالف للمعهود من الاستعمالات الثالث لزوم اختلاف التكليف فانه اذا حمل كل
طائفة الخطاب على عرفها واصطلاحها لزم تكليفها بمقتضى ذلك العرف والاصطلاح فيلزم اختلاف التكليف بحسب اختلاف
العرف والاصطلاح وهو باطل قطعا لاتحاد حكم المكلفين واشتراك التكليف بينهم بالنص والاجماع لا يقال اختلاف التكليف
جائز بل واقع فان تكليف المختار غير تكليف المضطر وتكليف الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف العالم غير تكليف الجاهل لانا نقول
الممتنع هو اختلاف التكليف بما لا يقتضي اختلاف المصلحة فيه كاختلاف الاجسام والالوان والاكوان واما الاختلاف بما يوجب اختلاف
المصلحة كالاختيار والاضطرار والحضور والسفر والعلم والجهل فذلك مما لا ريب فيه ومن المعلوم ان اختلاف الاصطلاح من قبيل
القسم الاول فانه لا يقتضي اختلاف مصلحة التكليف بوجه فلا يكون سببا للاختلاف فان قلت قد يختلف حكم الشيء الواحد
باختلاف التسمية واختلاف العرف والعادة فان المعطى للمكيل والموزون لا يصح بيعه الا بما جرت العادة به كيلا ووزنا وعدا
واذا تغيرت العادة تغير الحكم وجاز بيعه من دون ذلك وكذا لو جرت العادة بتقديره في بعض الاماكن دون بعض فانه يجب التقدير
في محل العادة دون غيره وايضا فان الماكول والملبوس اي ما جرت العادة باكله ولبسه لا يصح السجود عليه ولو فرض تغير العادة
في ذلك جاز وكذا لو جرت العادة باكله او لبسه في بعض المواضع دون بعض مع اشتهار العلة فان الحكم الشرعي فيه يتبع العادة
ايضا قلت اختلاف الحكم بالتسمية مسلم اذا احدث في الشيء تغير يكون منشأ للاختلاف اليه ولو في الصفات كما في الامثلة المذكورة
واما اذا اختلف تسمية الشيء لا لامر فيه يوجب الاختلاف بل لمجرد الوضع والاصطلاح فان ذلك لا يقتضي اختلاف الحكم قطعا
ولذا لو فرضنا تغير العرف في الالفاظ باسرها لم يلزم سقوط الاحكام فان حكم الماء الطهورية وان سمي بغير الماء وحكم الصلوة الوجوب
وان سميت بغيرها وقول الفقهاء في كتبهم الاستدلالية ان الاحكام الشرعية لا تختلف باختلاف التسمية ناظر الى هذا القسم
من الاختلاف وقولهم الاحكام الشرعية تتبع الاسماء الى القسم الاول فاعرف ذلك هذا كله اذا كان اصطلاح المتكلم في اللفظ
معلوما واما اذا كان مشتبها فان امكن تحصيله بالتتبع او الاجتهاد وجب ذلك والا فان قلنا بتقديم عرف المخاطب وان قلنا بتقديم
عرف المتكلم مع العلم والتوقف في ذلك مع العلم بالمغايرة لحصول الاجمال في المراد لاحتمال ان احدهما الثاني لان ما يقتضي
تعيين عرف المتكلم يقتضي الحمل عليه ولو مع الجهل وح فلا اشكال في اتحاد المعنى المراد من اللفظ وان قلنا بتقديم عرف المخا
المخاطب فان كان متحدا والا وجب الحمل على البعض لا يلزم الحمل على الجميع من المفاسد فيتحقق الاجمال ايضا وقد علم مما
ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب الشرعي على عرف المتكلم او المخاطب مع اتحاده او قيام القرينة على تعيينه مع التعدد والا يكون
ذلك بقي الكلام مجملا فيلحقه حكم الاجمال ولا يصح حمله على الاصطلاحات المختلفة على كل حال ثم لو قلنا بذلك فهو انما يصح فيما اذا
توجه الخطاب الى ارباب الاصطلاحات المختلفة على كل حال ثم لو قلنا بذلك فهو انما يصح فيما اذا توجه الخطاب على ارباب
الاصطلاحات المختلفة بان يكونوا موجودين في زمان الشرع حاضرين حال صدور الخطاب عنه فلو كان الحاضر في زمان
الصدور بعضهم وكان الباقون معدومين او غائبين عن مجلس الخطاب لم يصح الحكم بارادة الجميع قطعا لاختصاص الخطاب
بالموجود الحاضر وعدم تناوله للمعدوم والغائب كما اشرنا اليه فاثبات الحكم المذكور من جملة ما لا يظهر له فائدة بالنسبة
الينا اصلا وانما هو تحقيق الحكم الحاضرين خاصة وهو لا يهمنا لانه لا يفيد العلم بتكليف الحاضر طريق الى العلم بتكليف الغايب

فيحقق الحال فيه مهم من هذه الجهة لانا نقول العلم بتكليف الحاضر انما كان طريقا الى العلم بتكليف الغايب لاصل اشتراك
التكليف والبناء عليه فهنا هدم لاصل الحكم في حق الحاضر فلا يصح البناء عليه لاستحالة بناء الفرع على ما يبطل به الاصل
وايضا فان العلم بتكليف الحاضرين في هذه الصورة موقوف على العلم بتحقيق الاصطلاحات المختلفة في زمان الصدور
والعلم بحضور اربابها في مجلس الخطاب وهو مما لا يكاد يتحقق في هذا الزمان فان اختلاف الاصطلاح وتعدده في زمان
لا يقتضي الاختلاف والتعدد في زمان الصدور والشك في ثبوته باصل عدم النقل معارض هنا باصل اتحاد الوضع ولو قيل ١
بالاقتضاء فيه او حصر الحكم بما اذا علم ولو بالنقل باختلاف الاصطلاح وتعدده ولا يقتضي حضور ارباب الاصطلاحات
المختلفة في مجلس الخطاب فان الاصل عدم للحضور والاجماع والحكم بتعدد المعنى في الخطاب موقوف عليها على انه لو ثبت الحضور
والاجماع فتكليف الحاضرين بمقتضى اصطلاحاتهم لا يوجب تكليف الغايبين كل الا اذا ثبت ان وحدة الاصطلاح يقتضي
وحدة التكليف ولم يثبت ذلك فان الادلة انما دلت على اشتراك التكليف بين المكلفين واشتراك التكليف بينهم لا
يقتضي كونه بهذا الوجه كما هو واضح وعلى الثاني اما تحاد او لاشتراك ما هو الحال على عرف المتكلم واصطلاحه وح فلا يلزم
تعدد المعنى في الخطاب ولا شي من المفاسد المذكورة هذا ان اريد من المعنى الخارج الذي يطلبه المستدل ما عدا عرف
المتكلم والا فالجواب باختيار الشق الثالث لو ثانيا انك قد عرفت بطلان ارادة المعاني المختلفة في الخطاب الشرعي لما يلزم من الفساد
واذا شارك هذا الوجه غيره في الفساد تعين الاجمال في اللفظ ووجب التوقف في تعيين المراد الى ورود القرينة المعينة
كما في المشترك وثالثا انا لا نم اتحاد المعنى المراد من كل طايفة فانه متى وجب على كل طايفة حمل الخطاب على ما يفهمونه وجب
على الحمل على الجميع الاشتراك التكليف وعمومه وادعاء القطع بذلك وان كان لاجل لزوم تعدد المعنى المراد من الخطاب
فهو لازم على تقدير اختصاص كل طايفة بعرفها فان المعنى المراد من اللفظ متعدد ح وان كان المراد من كل طايفة واحد فتجويز
احدهما دون الاخر تحكم وان كان لاجل تعدد التكليف ففيه ان ذلك جار في ولا فساد فيه قطعا ورابعا ان ذلك
لو تم لزم عند دفع الاجمال عن المشترك الخالي عن قرينة التعيين اذ ليس المراد منه احد معانيه على التعيين لانه ترجيح بلا مرجح
ولا امر خارج عنها لكونه ترجيح المرجوح ولا الجميع معا لما مر بل هو بالقطع باتحاد المعنى المراد من كل مكلف فتعين ان يكون
المراد احد معانيه مط بحيث يتحقق الامتثال بكل واحد منها وانتم لا تقولون بذلك وخامسا ان ذلك لو صح فانما يصح
بالقياس الى المخاطبين اي الموجودين وقت الصدور الحاضرين في مجلس الخطاب واما من عدا هؤلاء من المعدومين
والغايبين فلا يتم التقريب المذكور في حقهم فان الخطاب الشرعي ليس متوجها اليهم حتى يرد في المعنى المراد منهم الجميع
او البعض او الخارج عن الكل حتى يثبت المط ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين ايض لان اقصى ما هناك ومن تعدد
العرف والاصطلاح في زمان الصدور ومع حضور اهل الاصطلاحات المختلفة في مجلس الخاطب وهو لا يجدي نفعا في اثبا
به لما عرفت من ان الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف ويتوجه على الوجهين جميعا ان حمل الخطابات
على الاصطلاحات المختلفة يقتضي اختلاف تكليف الحاضرين وهو باطل ومتى اختلف تكليف الحاضر امتنع تكليف الغايب
اما مط بناء على المواقفة في الاصطلاح لا يقتضي المشاركة في التكليف او في صورة المخالفة كما اذا وجد للغايبين
عرف عام او خاص مغاير لجميع اصطلاحات الحاضرين فانه يمتنع حمل الخطاب على ذلك العرف لانه متوجه الى غيرهم فلا يمكن
حمله على اصطلاحهم ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين كلا او بعضا للقطع بامتناع الجميع واستحالة الترجيح من غير
مرجح فيلزم سقوط التكليف في حقهم باعتبار ذلك الخطاب وهو باطل بالاتفاق نعم لو قيل بعموم الخطاب وتناوله
جميع المكلفين بالاصالة كما ذهب اليه بعض العامة لامكن توهم الحكم للغايبين بنفس الخطاب على ما يقتضيه اصطلاحهم
لكون الخطاب على هذا القول متوجها اليهم كتوجهه الى الحاضرين فلا يكون احد العرفين اولى بالاعتبار من الاخر لكن
القول بالعموم مع فساده في نفسه خلاف ما ذهب اليه العلامة فلا يستقيم توجيه كلامه بذلك مع انك قد عرفت بطلان الحمل على
الاصطلاحات المختلفة بما يلزمه من اختلاف التكليف وغيره من المفاسد والقول بعموم الخطاب على تقدير صحته لا يصلح
بطائل في تصحيح هذا الكلام وقد يوجه ذلك بناء على تقديم عرف المخاطب بان المراد وجوب حمل اللفظ الوارد في الخطاب

المتوجه

للطيفة المجاز

المتوجه الى كل طايفة اي المذكور في الخطاب المختص بكل طايفة على عرفها المختص بها او موجبه الى تعدد الخطاب واتحاد عرف
المخاطب في كل خطاب وح فلا يلزم اختلاف معنى اللفظ الواحد ولا تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف وذلك ظ ولا اختلاف
التكليف باختلاف العرف والاصطلاح اذ المفروض اتحاد اللفظ الوارد في الخطاب لا اتحاد الخطاب نفسه فتم انتهى كلامه
ورفع في الخلد مقامه ولي بعض ما ذكره نظر ولكن الحق ما صار اليه من عدم الحمل على الاصطلاحات المختلفة نعم يجب اذا
اطلق كل طايفة اللفظ المفروض مجردا عن القرينة حمله بالنسبة اليهم على المصطلح عليه بينهم لان عرفهم بالنسبة اليهم معنى مجاز
فلا يحمل اللفظ المجرد عن القرينة عليه وكذا يجب على كل طايفة حمل اللفظ المفروض اذا ورد في الشريعة وتجرد عن القرينة
ولم نعلم بثبوت الاصطلاحات المتعددة له على ذلك ولعل العلامة اراد احد هذين الامرين فتم اذا كان اللفظ
الوارد من الشرع او غيره حقيقة لغوية وحقيقة عرفية عامة فهل يجب حمله اذا اطلق مجردا عن القرينة على الاول وعلى الثاني
اختلف فيه الاصوليون فذهب الشيخ في العدة والعلامة في يب والنهذيب الثاني في التمهيد والبيضاوي في المنهاج
الى الثاني والظ انه مذهب معظم الاصوليين بل حكي من جميعهم وحكي عن بعض الاول وتوقف الشهيد في قواعده والتحقيق ان
يقال ان للمسألة صور الاولى ان يرد لفظ من الشرع يكون في اللغة حقيقة في معنى وفي العرف العام في معنى اخر ويعلم بتاخر هذا
العرف عن حين صدوره وهنا لا ريب في وجوب حمله مجردا عن القرينة على المعنى اللغوي لان الثابت حين المخاطبة هو الحقيقة
اللغوية فيجب حمل اللفظ عليها اما للمقدمة الاولى فكالغرض واما الثانية فلما ذكره السيد الاستاد فقال اعلم ان الخطاب
بل كل كلام يلقى الى المخاطبين يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حال صدور الخطاب وتوجيه الكلام لان الغرض من القاء
الكلام الى المخاطب تفهيم المعنى والدلالة به على ما هو المقصود والمراد ومن المعلوم ان ذلك انما يحصل بواسطة الاصطلاحات
المعروفة عندهم والاوضاع المعلومة لديهم فيجب الحمل عليها تحصيلا للغرض وصونا لكلام الحكيم عن اللغو والعبث ولان
الحمل مع ما لا يفهمه المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال
الكتب وقد قال الله تع وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الحديث ان الله اجل من ان يخاطب قوما
ويريد خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه واذا ثبت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الصدور وتكليف
الغايب والمعدوم انما يحصل بتحصيل فهم الحاضر المخاطب مع علمه بمقدمة اخرى هي ان تكليف الغايبين والمعدومين
هو تكليف الموجودين الحاضرين وذلك لانه ان لم يكن الغايب تابعا للحاضر في التكليف فاما ان يكون الحاضر
تابعا للغايب في ذلك او يكون كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات بان يحمل كل منهما تلك الخطابات
على مقتضى اصطلاحه وعرفه وكلا الامرين بط اما الاول فلان تكليف الحاضر تكليف فهم الغايب والمعدوم تكليف لمح
واما الثاني فلاشتراك واتحاده في جميع الازمنة باجماع المسلمين بل الضرورة من الدين ولما ورد من ان حلال محمد
حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومن الامر بتبليغ الشاهد الغايب
في النصوص المتواترة ولما يلزم من الحرج والفساد بتغير العرف واختلاف الاصطلاحات ومن الصرم ان حكم
الله في الاولين والاخرين وفرايضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون في منع الحوادث
شركاء والفرايض واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرايض كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون به انتهى الثانية
ان يرد اللفظ المذكور ويعلم بتحقق العرف العام حين صدوره وهنا يجب حمله مجردا عن القرينة عليه لا تقدم ويبتني
تقييد اطلاق كلام من قدم اللغة بغير هذه الصورة كما ينبغي تقييد اطلاق كلام من قدم العرف بغير الصورة
الاولى الثالثة ان يرد اللفظ المذكور ويشك في الثابت حين صدوره هل هو الحقيقة اللغوية او العرفية والظ
ان هذه الصورة محل النزاع للقول بتقديم اللغة للعقل ح ان صيرورته حال الصدور حقيقة في الثاني مجازا
في الاول بتصرف العرف غير معلوم لحصول الشك في مبدء النقل والتغير فيجب الحكم ببقاء الاول وانتفاء الثاني
اذ الاصل تاخر الثاني الحادث وبقاء الثابت بحاله الى ان يعلم الرافع لا يقال الاستصحاب قد يعارض باصالة
عدم التكليف وذلك فيما اذا كان الحمل على المعنى اللغوي مستلزما لاثبات وجوب شي وحرمته وقد يعارض

اصالة عدم التخصيص ونحوها وذلك فيما اذا كان الحمل المذكور مستلزما للتخصيص ونحوه مما يخالف الظاهر فلا يمكن
ترجيح الحمل على المعنى اللغوي لانا نقول كلما ذكر يجري مثله لو قدم العرف كما لا يخفى فلا يمكن الترجيح من هذه الجهة لعدم
وجهي الترجيح بمثله فيبقى اصالة تاخر الحادث سليمة عن المعارض ولا يمكن دفعه بان يدعى التفصيل في المسألة بالعمل بالاصل
في موارده لانه لا قائل به بل القوم اطبقوا على خلافه فانهم قد ناقشوا في الاصل المذكور بان المعتبر في باب اللغات
الظن وهو بنفسه لا يفيده فلا يصلح للحجية لا يقال اصالة تاخر الحادث حجة بالاتفاق لانا نقول ان اردت في الجملة فمسلم
ولكنه لا يجدي وان اردت مطلقا بحيث يشمل محل البحث فلا نسلم فتم والقول بتقديم العرف امور الاول ان الغالب
ثبوت العرف العام في زمن الشارع لا اللغة فيلحق محل الشك بالغالب عملا بالاستقراء الثاني انه يستبعد استقرار العرف العام بعد
زمن الشارع فالظاهر انه كان ثابتا قبله الثالث انه لم يجد احدا اذا ورد عليه خطاب شرعي او طالع الكتب القديمة يتجسس
عن معناه اللغوي ويتوقف في الحمل على ما يفهم حتى يظهر عدم المعنى اللغوي بل بمجرد سماعه ذلك يحمله على المفهوم عنده فليس
ذلك الا لان العرف مقدم مطلقا والا لكان الواجب الفحص لانه على هذا التقدير يكون الحمل على ما يفهم مشروطا بظهور عدم
المعنى اللغوي وقبل الفحص وهو مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط واما على تقدير تقدم العرف فلا يكون
حمل اللفظ مشروطا بذلك الشرط اذ لا محالة يجب الحمل عليه الرابع ان المشهور تقدم العرف والاصل في الشهرة الحجية وفي جميع
الوجوه المذكورة نظر اما الاول فللمنع من ثبوته واما الثاني فللمنع منه سلمنا ولكن نمنع حجيته واما الثالث فلاحتمال كون
عدم الفحص لو سلم لظهور عدم النقل واتحاد العرف مع اللغة واما الرابع فللمنع من حجية الشهرة وفيه نظر بل الاقرب حجيتها فالاول
القول الثاني هو الاقرب لكن المسألة في غاية الاشكال وهل يلحق صورة الظن بثبوت احد الامرين من اللغة والعرف في زمن
الخطاب بصورة الشك فلا يكون الظن هنا حجة اولا فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني لان المسألة لغوية فيكفي فيها الظن فتم
الرابع ان يرد لفظ موضوع في العرف العام لمعنى ولكن الاشتقاق والوضع النوعي يقتضي وضعه لاخر ولم يعلم باستعماله في
اللغة فيما اقتضاه الوضع النوعي كما اذا فرض ان لفظ الضارب موضوع في العرف العام للقتل ولكن الاشتقاق يقتضي ان
يكون موضوعا لغيره لانه اسم فاعل من الضرب الذي هو غير القتل فههنا الاقرب ترجيح العرف ايضا لعدم القائل بالفصل بين
هذه الصورة والصورة الثالثة ولشهادة الاستقراء بذلك وينبغي التنبيه على امرين الاول قال السيد الاستاد و
ينبغي التنبيه على امرين ان يعلم ان الحال في المعاني المثبتة في كتب اللغة يختلف من حيث كونها معاني اصلية باقية
او مهجورة قبل زمان الصدور او بعده او طارية قبله او بعده باقية او مهجورة او مشكوكا فيها وهذه الاعتبارات
يختلف الحكم فيها من حيث الاتحاد مع العرف والمباينة او من حيث التقدم عليه مع فرض المباينة او التاخر عنه
ومن حيث العلم بالحكم او الظن به فان علم حقيقة الحال بالرجوع الى كتب اللغة او غيرها زال الاشكال عن صفة المعنى وحكمه
والا فالظاهر تقديم اللغة مع المغايرة لوجوه الاول ان المتبادر من قول اللغوي هذا اللفظ موضوع لكذا كونه حقيقة فيه
بحسب عرف المتاخرين عن زمان الشارع فيجب ان يكون حقيقة فيه قبل ذلك ايضا والا لزم النقل المخالف للاصل الثاني لو كان الوضع
المثبت في كلامهم وضعا حادثا مسبوقا بوضع اخر مهجورا لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره وحدوث الوضع المثبت
وتجدده وفي عدم التعرض لذلك دلالة على اتحاد الوضع كما لا يخفى على العارف بطريقة القوم الثالث اكثر المعاني المذكورة
في كتب اللغة انما باقية مستمرة واما المهجورة فهي قليلة بالنسبة اليها ولا ريب ان المظنة مع الكثرة او الغلبة الرابع
ان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها وتاليفها ان يكون الكتب المؤلفة فيها مرجعا للعلماء في فهم الكتاب
والسنة وحل ما فيهما من الالفاظ العربية المشكلة كما يعلم من تصريحات الشيوخ وتلويحاتهم ومقتضى ذلك كون المعاني المثبتة
فيها هو المعاني المفهومة منها حال صدور الخطابات الشرعية فان الغرض المذكور ينافي ذلك الثاني لو كان هذا المعنى
مسبوقا بوضع اخر مهجور لوجب تقديمه ايضا لكونه معنى عرفيا بالنظر الى [illegible] وقد سبق ان طريقة الشرع في محاوراته ومحاوراته
هي طريقة العرف دون اللغة وكيف كان فينبغي القطع بتقديم المعنى اللغوي مع كون المثبت له احد اللغويين الذين من
عادته الاقتصار على ايراد لغة القران والحديث كابي عبيدة والهروي وابن الاثير او مع تصريحه بنفي العرفي كما اتفق في حديث

الحقيقة والمجاز

الاشكال ويظهر من بعض الفقهاء التوقف في مثل ذلك بل الميل الى ترجيح العرف على اللغة وضعفها الشيخ الثاني قال الشهيد الثاني
في شرح الارشاد واذا تعارض حقيقتان لغوية وعرفية فان الحمل على العرفية في الاصح لان العرف كالناسخ ولسبق الذهن وقيل بالحمل
على اللغوية لورود الشرع بلغة العرب فالمتبادر ... على المعنى ... على اصله هذا اذا غلبت العرفية على اللغوية وهجرت اللغوية
اما اذا كانت اللغوية لم تهجر وهي باقية على الاستعمال فقيل يصير مشتركا ويكون مباحث المشترك في الحمل على الجميع او على المعين
بقرينة على الخلاف انتهى ولا يخفى ان الحجج التي اشار اليها ضعيفة لتخصيص الاثبات المدعى ... الثالث اذا كان اللفظ حقيقة عرفية
عامة وعرفية خاصة كما في لفظ الكلام فانه في العرف العام لما يتكلم به الانسان مطلقا ولو لم يكن مفيدا وفي اصطلاح النحاة لمعنى خاص معروف
فاذا اطلق واستعمل مجردا عن القرينة فان كان المستعمل اهل العرف العام وجب حمله على العرف العام فيجب حمل لفظ الكلام الوارد
في الكتاب والسنة على العرفي ووجهه في غاية الوضوح وان كان المستعمل اهل العرف الخاص وجب حمله على عرفهم حيث يطلقونه في موضع
ثبت لهم الاصطلاح فيه فيجب حمل لفظ الكلام اذا اطلقه النحاة في النحو على المعنى المصطلح عليه بينهم وان اشتبه حال المستعمل اهو من
اهل العرف العام او هو من اهل العرف الخاص ففي الترجيح اشكال ولكن لا يبعد ترجيح الحمل على العرف العام الحاقا للمشكوك فيه بالغالب
الرابع اذا ورد خطاب شرعي فاما ان يتفق فيه عرف المتكلم والمخاطب او يختلف عرفهما بان يكون للمتكلم اصطلاح خاص
في ذلك الخطاب مخالف لاصطلاح المخاطب فيه كما في لفظ الرطل الوارد في مرسلة ابن ابي عمير الواردة في بيان تحديد الكر فان المروي
عنه المتكلم وهو الصادق مدني فيكون عرفه عرف اهل المدينة والراوي المخاطب وهو ابن ابي عمير عراقي فيكون عرفه عرف اهل العراق فان
كان الاول فلا اشكال في لزوم حمله مجردا عن القرينة على ما هو المتعارف بينهما وان كان الثاني فقد اختلفوا فيما يحمل عليه من عرفيهما
بعد اتفاقهم على عدم جواز حمله على غير عرفيهما على قولين الاول انه يحمل مجردا عن القرينة على عرف المتكلم وهو الظاهر من المحكي عن المرتضى واختاره
بعض المعاصرين الثاني انه يحمل مجردا عن القرينة على عرف المخاطب وهو للعلامة والشهيد الثاني وتوقف في المسألة صاحب ... وحكي عن
بعض المعاصرين والتحقيق عندي ان يفصل فيها فنقول اذا اختلف عرفاهما في التخاطب فلا يخلو اما ان يعلم كل منهما ذلك او يجهلانه او
يختلفان فيعلم احدهما ويجهل الآخر فان كان الاول فالحق التوقف اذا كان كل منهما عالما بما يعلم الآخر بالاختلاف فهو للتعارض ولعدم الدليل
على التعيين ... لا يقال يجب الحمل على عرف المتكلم لوجهين احدهما ان عرف المخاطب مجاز بالنسبة الى المتكلم لان المفروض ان اللفظ
موضوع عنده لمعنى اخر فلا يحمل استعمال المتكلم المجرد عن القرينة عليه وثانيهما ما ذكره السيد الاستاد من ان عادة الناس قد
استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعلم منا بعتهم اصطلاح الغير في محاورتهم الا لمصلحة التعليم او الضرورة التفهيم والبيان لانا نقول
ذلك مطلقا والوجهان المذكوران لا ينهضان لاثباته اما الاول فلا نسلم فاسده اولا بانا نمنع المجازية لو حمل على اصطلاح المخاطب
لان ذلك من باب التبعية في الاستعمال كما في العربي يتكلم بالعجمية وبالعكس وليس ذلك من المجاز في شيء ويشهد بذلك انه
لو كان من باب المجاز لما جاز الاستعمال حيث ينتفي العلاقة والبديهة تشهد بخلافه فان للمتكلم ان يتكلم باصطلاح
غيره مطلقا كما يتكلم باصطلاح نفسه وثانيا بالوضع لمنع من كون كل مجاز على خلاف الاصل اذ لا دليل عليه لا من اجماع ولا من
عقل اما انتفاء الاول فلكون المسألة خلافية واما الثاني فلان غاية ما استفيد من الادلة العقلية على تقديم الحقيقة
تقديمها حيث يكون ظاهرا عند الخطاب واما مع عدمه كما في محل الفرض فلا وليس شيء منها يدل على تقديمها من حيث الاتصاف
بالحقيقة لانه المجاز يفتقر الى القرينة والاصل عدمها فيكون الحقيقة هي الظاهر لانا نقول القرينة في الفرض المخاطبة مع من عرفه
مخالف ولو تنزلنا فلا اقل من الشك في كونه قرينة فلا يمكن حمله على الحقيقة اذ شرطه عدم القرينة وهو هنا مشكوك والشك
في الشرط يستلزم الشك في المشروط فلا يمكن الدفع بالاصل لان الفرض حصول الشك في كون الموجود قرينة لا في وجود القرينة
الذي هو محل جريان الاصل واما الثاني فلان الغلبة المزبورة مسلمة حيث يقع التخاطب مع من يوافق عرفه واما في غيره كما
في محل الفرض فغير معلومة بل الظاهر عدمها اذ لو كانت لما خفيت على المخالفين لهذا القول وقد يمنع الخفاء لا يستلزم ذلك
مع ان المخالفة لا تدل على الخفاء عنهم فلعلهم لا يجعلونها حجة فاذن لا يبعد التعويل عليها لشهادة السيد بها وفيه نظر
ولا يقال يجب الحمل على عرف المخاطب لوجهين احدهما ما ذكره الشهيد الثاني في فرض وجوب كون خطاب الحكيم متواضعا عليه جاريا
على الحقيقة الى ان يدل دليل على ارادة المعنى المجازي عنه حذرا من الاغراء بالجهل وذلك يقتضي رعاية ما يفهمه السائل ويتعارف

بلبه على طريقة القدماء وهم لا يقولون بغير الخمسة واما المتاخرون فيلزمهم الزيادة عليها الا انهم واعوا في التقسيم
اصطلاح القدماء محافظا على ما استقر عليه اصطلاح القوم ومع هذا فقد تدرج في المشترك بعدم معلومية الاتفاق على اشتراط
تعدد الوضع فيه وفيه الثالث انها لو كانت موضوعة للمعاني الجزئية لوجب استحضار ما لا يتناهى في الوضع لتوقف الوضع للمعنى على
تصوره والتالي باطل ويمكن المناقشة فيه بمنع الملازمة فو لكم لتوقف ان قلنا ان اردتم التصور تفصيلا ثم وان اردتم اجمالا
فلا يجدي الرابع انها لو كانت موضوعة لتلك المعاني لكان هذا وانا ونحوهما مشتركة بين معاني غير محصورة وهو باطل اتفاقا
ويمكن المناقشة فيه بالمنع من الملازمة والقابل لو قيل فيها بتعدد الوضع ايضا ويمكن القابل به بان الوضع فيها واحد والموضوع
له متعدد فان الواضع اذا تصور معنى كليا ولاحظ به جزئيات كثيرة وعين هيئة لملاحظة الاجمالية لتلك الجزئيات لفظا واحدا
كما في محل البحث كان الوضع واحدا والموضوع له متعددا وليس هذا من المشترك لان المعتبر فيه تعدد الوضع فتم على انا نمنع دعوى
الاتفاق المتقدمة الخامس ان اكثر الالفاظ الغير العلمية موضوعة للمفاهيم الكلية بحسب اللغة ان محل البحث بها فان المشكوك فيه يلحق
بالغالب فيه السادس انها قد استعملت في الجزئيات المندرجة تحت مفهوم كلي فيجب ان يكون حقيقة فيه لان اللفظ المستعمل في
الجزئيات المعاني المندرجة تحت مفهوم كلي يجب ان يكون حقيقة فيه وللاخرين وجوه ايضا الاول انها لو كانت موضوعة للمفاهيم
الكلية لكانت من المجازات التي لا حقيقة لها لعدم استعمالها في تلك المفاهيم بل قد يدعى عدم صحة الاستعمال فيها والتالي باطل
اما الامتناع المجاز بلا حقيقة كما عليه بعض او لندرة وقلة الفائدة فلا يلحق المشكوك فيه به فتم الثاني انه قد شاع استعمالها في الجزئيات
فيجب ان يكون حقيقة لان الاصل فيما اكثر الاستعمال فيه ان يكون معنى حقيقيا الثالث انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية
لكانت هي المتبادرة عند الاطلاق ولتوقف فهم الجزئيات على القرينة كما هو شان المجاز والتالي باطل لانا كثيرا ما نفهم الشخص
المشار اليه من لفظ هذا ومتكلم خاص من لفظة انا مع عدم خطور المفهوم الكلي بالبال وفيه نظر الرابع ان الكلي نكرة والموصول
واسماء الاشارة من المعارف فلا يجوز ان يكون موضوعة للمفهوم الكلي وفيه نظر الخامس انها لو كانت موضوعة للمفاهيم
الكلية لما صح ما صرح به القوم على ما حكي من ان الحروف الضماير معان حقيقية ومعان مجازية وما صرحوا به من لزوم الحمل على
بعض المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره او جميع الافراد المستعمل فيه اللفظ على ذلك التقدير ومن المجاز من غير حقيقة
وفيه نظر السادس انها لو كانت موضوعة للمفاهيم الكلية للزم اتحاد معنى الحرف مع معنى الاسم فان من والى على هذا التقدير
موضوعتان لمطلق الابتداء والانتهاء الذي هو معنى اسمي والتالي باطل فان معنى الاسم معنى مستقل بالمفهومية يصلح لان
يحكم عليه وبه بخلاف معنى الحرف قال السكاكي فيما حكي عنه لو كان ابتداء الغاية وانتهاؤها معاني من والى لما مع ان الابتداء
والانتهاء اسمان لكانتا ايضا اسمين بل انما هما من متعلقات معانيهما اي اذا افادتا هذان رجعنا الى هذين بنوع استلزام
انتهى وفيه نظر السابع ما اشار اليه في المعالم فقال لفظ هذا مثلا موضوعة لخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار تصور
الواضع المفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل للخصوصيات تلك الجزئيات
المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان اللفظ لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد به واحد مما يشار اليه بل
لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي
ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى وهو نوع من النسبة لكل واحد من خصوصيات تلك
والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار معنى الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه
وفي معناها الافعال الناقصة انتهى لا يقال لو كانت موضوعة للجزئيات لما صح ارجاع الضمير الى المفهوم الكلي والتالي باطل لانا نقول
ليس المراد بالجزئيات الجزئيات الحقيقية بل ما يعمها والاضافية والاشارة الى الجنس اشارة الى الجزء الاضافي بالنسبة الى المطلق
ما يشار اليه فتدبر
اعلم ان الفاظ العبادات وهي التي يتوقف صحتها على النية على قسمين احدهما ما كان باقيا
على المعنى الاصلي ولم ينقل الى المعنى المستحدث الطاري كلفظ السجود والركوع والطمانينة والغسل والمسح والاخر ما كان
منتقلا في لسان الشرع الى معنى جديد حادث باعتبار الشرع كلفظ الصلوة والحج والصوم الموضوع في اللغة لمعنى وفي زمان
النبي والائمة لمعنى اخر مربوط بالشريعة فان كان الاول فالحال كحال اكثر الفاظ المعاملات في لزوم الرجوع الى العرف واللغة

وثانيهما ما ورد من ان النبي والائمة يتكلمون الناس بما يعقلونه والمخاطبين بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يعقله المخاطب
لانا نقول ذلك باطل والوجهان المذكوران لا ينهضان لاثباته اما الاول فلانه انما يتم حيث يجهل السامع مغايرة عرف المتكلم
لعرفه واما مع العلم فلا واما الثاني فلانه بعد تسليم سنده مختص بما اذا جهل السامع المغايرة واما مع العلم فلا وعلى المختار من التوقف
في هذه الصورة فهل يلزم السؤال يصلح لان يكون قرينة على التعيين فان كان المتكلم يحمل على عرفه اشكال واذا كان عرفي لكلاهما
والعرف العام فهل يجب الحمل عليها عليه فقط او لا بل يجب التوقف كما اذا لم يلحق شيء من عرفهما الظاهر والاول لان مقتضى النظر هو الثاني
لان المقتضي للتوقف فيما اذا لم يوافق عرفهما شيئا منهما ليس الا تغاير العرفين واحتمال مراعاة المتكلم عرف المخاطب وهو هنا
حاصل ومجرد الموافقة لاحدهما لا يقتضي ترجيحا اذ لا دليل عليه فان قلت قد ثبت انه حيثما تعارض العرف الخاص مع احدهما
قدم اللغوي والعرفي من كل قلت ذلك انما هو فيما اذا قطع باتحاد عرف المتكلم مع عرف المخاطب او كان العرف اللغة عرفان
احدهما عام والاخر خاص وشك في ان عرف المخاطبين من ايهما فان اللازم هو الحمل على الاول لان الظاهر موافقة عرفهما
للعرف العام وليس ما نحن فيه من هذا القبيل للقطع باختلاف العرفين ومن هنا ظهر انه اذا ورد خطاب من الشرع وكان لم
حقيقة شرعية وكان عرف المخاطب مغايرا لعرفه كان الواجب التوقف واما اذا لم يكن مغايرا بان كان المخاطب من اهل
الشرع كان اللازم حمل خطابه على عرفه وان شك في التغاير والاتحاد فاللازم التوقف ايضا لان شرط الحمل على عرفه اتحاد
عرف المخاطب مع عرفه وهو مشكوك فيه والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط لا يقال يلزم على هذا سقوط الاستدلال
بالحقائق الشرعية لعدم معلومية اتحاد عرف المخاطب مع عرف الشارع ان الاصل عدم الاتحاد وهو باطل لا يلزم سقوط
الاستدلال بكثير من الخطابات الغير الشرعية التي تحقق فيها عرفان عام وخاص لعدم معلومية عرف المتكلم والمخاطب لانا نقول
هذا باطل لان الغالب مخاطبة الشارع اهل الشرع وعرفهم موافق لعرفه في الحقائق الشرعية فان الغالب اتحاد عرفي المتكلم والمخاطب
ويلحق موضع الشك به وان كان الثاني وهو ان يجهل المخاطبان بتغاير عرفهما فاللازم حمل الخطاب على عرف المتكلم قطعا
لانه يعتقد اتحاد عرف المخاطب مع عرفه فلا يجوز ان يقصد بخطابه غير ما اعتاده وهذا واضح لا شبهة فيه وان كان الثالث
وهو ان يجهل احدهما فان كان الجاهل المتكلم فاللازم الحمل على عرفه ايضا لما ذكر في القسم الثاني وان كان الجاهل المخاطب فاللازم
الحمل على عرفه لان الحمل على غير عرفه يستلزم الاغراء بالجهل وهو قبيح وهذا واضح وكذا يحمل على عرفه اذا علما بالتغاير وان شك
الملاحظ للخطاب الواقع بينهما في علم المتكلم بالحال فاللازم عليه الحكم بعدم علمه بها لان الاصل عدم العلم فتم
اختلف القوم في الموضوع له في المضمرات واسماء الاشارة والموصولات والحروف على قولين الاول ان الموضوع له في المذكورات
هو المفهوم الكلي ونفس الطبيعة ولكن المستعمل فيها خصوص الاحاد فهذا موضوع للاشارة الى مطلق المفرد المذكر ولكن لم يستعمل
في هذا المفهوم الكلي بل انما استعمل في افراده وهو للاسنوي والمحكي عن التفتازاني وابو حيان والاصفهاني والعراقي وقدماء
ائمة الاصول والعربية فالوضع فيها عام وكذا الموضوع له والثاني ان الموضوع له فيها خصوص الاحاد بمعنى ان تصور امورا جزئية
باعتبار امر مشترك بينها وعين اللفظ بازاء تلك الخصوصيات المندرجة اجمالا ودفعة واحدة فالواضع وضع لفظ انا لكل متكلم
واحد ولفظ هذا لكل مشار اليه مفرد مذكر بعد ملاحظة مفهوم عام شامل لجميع الافراد فالوضع عام والموضوع له خاص وهو
للعلامة في المبادي وصاحب المعالم والعضدي والبيضاوي والشريف الجرجاني والمحكي عن ابي اسحق الاسفرايني للاولين وجوه
الاول نص اهل اللغة ان هذا للمشار اليه المفرد المذكر وانا للمتكلم ومن والى للابتداء والانتهاء ولا ريب ان تلك المعاني
مفهومات كلية عامة واجاب عنه صاحب المفتاح فيما حكي عنه بالحمل على ارادة المصداق دون المفهوم والمقصود انهم ارادوا
بيان ان هذا للشخص المعين المشار اليه لا المفهوم ومثل هذا غير عزيز في كلامهم فتدبر ويؤيده ان الغرض الاصلي من بيان معاني
الالفاظ تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح من الفاسد وهذا انما يحصل اذا اريد المصداق لان اللفظ انما يستعمل فيه واما
المفهوم فلا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق الثاني انها لو كانت موضوعة للمعاني الجزئية لكانت متكثرة المعنى والتالي باطل
لحصرهم المتكثر المعنى في المشترك وفي الحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل وهذا خارج عن الاقسام الخمسة اما عن غير المشترك فظ
واما عنه فلان المشترك لا يكون الا باوضاع متعددة والوضع فيها ليس كذلك ويمكن المناقشة بمنع الانحصار في الاربعة التقسيمة

رهن

في تحقق معناه وكون الحاكم بدخول ما يشك في كونه جزء للموضوع له وكونه مما يتوقف عليه في الموضوع له وجوه
عند اهل اللسان فاذا قال الشارع اركع في الصلوة مثلا واختلف الاصحاب في لزوم الذكر في الركوع المامور به ولم يكن
هناك دلالة شرعية عليه كان اللازم الحكم بعدمه لصدق الركوع بدونه عرفا ولغة فاشتراط الامر الزائد تقييد للاطلاق
والاصل عدمه وقد اشار الى هذا المحقق وان كان الشارع فلا اشكال في انه لا يرجع في تحقيق مفهومه الى العرف العام واللغة
ولا انه ليس الحاكم بدخول المشكوك فيه وخروجه اهل اللغة وانما الاشكال في ان الحاكم بالدخول والخروج هل هو صاحب
الشرع لا غير فاذا لم يرد منه ما يدل على احد الامرين يجب التوقف في تشخيص المدلول والرجوع الى ما يقتضيه الاصول العقلية
فيكون الحكم بها توقيفيا موقوفا على بيانه كما ان الحكم بالاحكام التكليفية كالوجوب والحرمة والوضعية كالسببية والمانعية
توقيفي موقوف على بيانه اولا بل يمكن الحكم بالدخول والخروج بحكم المتشرعة فلا يكون الحكم بها توقيفيا كالحكم بالاحكام التكليفية
ومرجع هذه المسئلة الى ان الفاظ العبادات المنقولة هل هي للعمل الصحيح الذي اذا اتى به المكلف خرج من العهدة واستحق
الثواب عليه فالصلوة مثلا موضوعة لعمل مخصوص اذا اتى به كان مجزيا ليس الا فلا يطلق على عمل فاسد حقيقة فيكون مفهومه
كمفهوم لفظي العلم والمعرفة في انه لا يقبل التقسيم الى الصحيح والفاسد لا كمفهوم لفظ البيع الموضوع لمفهوم كلي يتحقق في ضمن الصحيح
والفاسد ويطلق على كل منهما بطريق الحقيقة او وضعت للاعم من الصحيح والفاسد بحيث يطلق على كل منهما حقيقة كاطلاق لفظ
البيع على الصحيح والفاسد واطلاق لفظ الانسان على زيد وعمرو فان قلنا بالاول تعين الحكم بكون الحكم بالدخول والخروج توقيفيا
كالاحكام الشرعية وان قلنا بالثاني لم يتعين ذلك ولا يكون الحكم بها توقيفيا وقد اختلف الاصوليون في هذه المسئلة على قولين الاول
انها موضوعة للصحيح وهو للشهيد في القواعد وجدي في الفوايد والسيد الاستاد في شرح الوافية وحكاه جم عن اكثر المحققين
وقد صرح العلامة في المنهج وعميد الدين في المنية والشهيد الثاني في [illegible] بان لفظ الصلوة موضوع للعبادة الصحيحة
ويمكن استفادة هذا من الذريعة والعدة [illegible] والمحصول والمحكي من ابي الحسين والقاضي عبد الجبار وابن احمد والحاجبي والامدي
بل يظهر من المحصول ونهاية المسئول انه مذهب الاكثر الثاني انها موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد وهو لوالدي العلامة وبعض
فضلاء العصر وهو ظ المحكي عن القاضي ابي بكر وابي عبد الله البصري وصرح في الايضاح [illegible] وتمهيد القواعد [illegible] المسئول
وشرح المختصر بان لفظ الصلوة موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد وصرح بهذا ايضا في موضع من [illegible] والمنية وهو ظ الذريعة
و[illegible] وجامع المقاصد وصرح به ايضا جدي الصالح المازندراني فيما حكي عنه للاولين القائلين بالوضع للصحيح وجوه الاول ما
تمسك به جدي وسيدي الاستاد من ان المتبادر من الفاظ العبادات ليس الا الصحيح فان من قال صليت المغرب او توضات
او اغتسلت من الجنابة او اجرت نفسي للصلوة من فلان او قبض المسجد الصلوة فيه او الصلوة عمود الدين او مثل ولدي الصلوة
والصوم والزكوة والحج ونحو ذلك لا يفهم منه الا العمل الصحيح ويشهد بما ذكره المحقق الثاني من ان اطلاق الصلوة محمول عند
الفقهاء على الصحيح واذا ثبت ان المتبادر ذلك لزم الحكم بكونه المعنى الحقيقي لان التبادر من اقوى امارات الحقيقة ولا يجوز احتمال
كونها حقيقة في الاعم من الفاسدة او فيها بالخصوص او فيها وفي الصحيح بالاشتراك اللفظي لانه لو صح احد المحتملات لما كان المتبادر
الصحيح فقط وقد يجاب عن هذه الحجة بالمنع من كون تبادر الصحيحة في الامثلة المزبورة لجهة الوضع بل بشهادة الحال وغلبة
الاستعمال كما في تبادر البيع الصحيح والتزويج الصحيح والطلاق الصحيح والغسل المعتبر من قوله بعت او [illegible] وقوله من وجبت
هند بعمرو او من تزوج هندا فله كذا وقوله من طلق فله كذا وقوله من غسل ثوبه فله كذا وبالجملة تبادر الصحيحة من تلك الالفاظ
والفاظ المعاملات من قبيل تبادر الفرد الشايع من اللفظ المطلق ومثل هذا التبادر لا يكون دليلا على المعنى الحقيقي والا لكان
لفظ الغسل حقيقة في الغسل بالماء والبيع حقيقة في البيع الصحيح واللازم بط باعتراف الخصم لا يقال اذا اعترفتم بتحقق التبادر فيلزم
القول بان الفاظ العبادات حقايق فيما هو المتبادر ولا ينفعكم احتمال كونه من تبادر الفرد الشايع من المطلق ولا التمثيل بتبادر
البيع الصحيح من لفظ البيع المطلق وذلك لان الاصل في التبادر كونه علامة للحقيقة حتى يثبت المانع وثبوته في بعض الموارد
لا يمنع من حكم الاصل فيما لم يثبت فيه والا لما جاز التمسك باكثر الاصول الشرعية واما ان الاصل في التبادر ما ذكرتم فلا يستطيع
احد انكاره لانا نقول لم ندفع الحجة المزبورة باحتمال كون التبادر من قبيل تبادر الفرد الشايع من المطلق حتى يرد ما ذكر لي

فيها

قال والدي العلامة ما يقول الشرع في بيان [illegible] العبادات [illegible] كان قوله في الوضوء اغسل وجهك ويديك و[illegible] لا يحتاج الى البيان ما لم يكن فيه اجمال كلفظ الصعيد في التيمم انتهى كلامه اعلى الله مقامه

فيها بظهور كونه منه وحينئذ فدعوى هذا الظهور وان التبادر لو كان ناشيا من جهة الوضع لكان اللازم الحكم بفهم الصحيحة
من الفاظ العبادات حيثما اطلقت مجردة عن القرينة كما يفهم الحيوان المفترس من لفظ الاسد والوجوب من الامر والحرمة من النهي
عند التجرد عن القرينة وهو بط لوجوه الاول انا لا نفهم من قول القايل رايت رجلا يصلي او رايت جماعة يصلون او رايت زيدا
الخارجي الكافر يصلي الصحيح من الاخبار بانهم صلوا صلوة صحيحة كما يفهم ذلك من قوله رايت فلانا يصلي صلوة صحيحة او رايت جماعة
يصلون او رايت زيدا الخارجي صلوة صحيحة ولذا لا يكذب القايل لو ظهر فساد صلوة الرجل والجماعة او اعلمهم ولا يحكم بانه يشهد
باسلام الخارجي الثاني انه لا يفهم من قولهم فلان لا يصلي ولا يتوضأ ولا يغتسل من الجنابة ولا يحج انه لا ياتي بالاعمال المزبورة على
وجه صحيح بل يفهم منه انه لم يات بتلك الاعمال المزبورة على وجه صحيح بل يفهم [illegible] ولذا يكذب المخبر لو ظهر ان فلانا ياتي بالاعمال
المزبورة [illegible] على وجه فاسد الثالث انه لو كان المتبادر من نحو لفظ الصلوة العمل الصحيح لما جاز لاحد ان يخبر بان فلانا صلى الا بعد
علمه باجتماع جميع شرايط الصحة كما لا يجوز ان يخبر بان هذا زيد الا بعد العلم بكونه زيدا والتالي بط لانا نجد اتفاق المتشرعة على
الاخبار بان زيدا صلى مع عدم العلم بصحة صلوته لا يقال لا نم الملازمة لجواز الاخبار بذلك بناء على ظاهر حال المسلم واصالة الحمل
على الصحيح كما يخبر ويشهد بان ما في يد زيد ملكه وبان من يوجد [illegible] ولده مع عدم العلم بالواقع ومثل هذا كثير في الشريعة
بل وفي عادة العقلاء لانا نقول لو صح ذلك لصح ان يخبر بان صلوة زيد صحيحة وهو مم سلمنا ولكن الاخبار بناء على ظاهر حال المسلم
مبني على المجوز وان شاع بناء على ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا لما يعتقده المتكلم [illegible] ثم انا نقول لو كان التبادر
الذي ادعاه الخصم دليلا على الحقيقة للزم الحكم بكون الفاظ العبادات حقايق في الفرد الكامل المشتمل على المستحبات لانه المتبادر
عند اطلاقها واما الفرد الذي ترك فيه بعض الواجبات سهوا او لعذر فمجازا وحقيقة اخرى لتلك الالفاظ فيكون مشتركة لفظا
بين الافراد المذكورة واللازم بط جدا فثبت انه لا يقال انا نم بان المتبادر من الفاظ العبادات الصحيح لزمكم ان تقولوا بما قال
القائلون بوضعها للصحيح من لزوم حملها عند الاطلاق على الصحيح وعدم جواز التمسك بالاطلاق والعمل لدفع ما يشك في اعتباره فيها
فلا يترتب على قولكم بالاعم فايدة ويعود النزاع بينكم وبين اولئك لفظيا خاليا عن الفائدة اما لزوم الحمل على الصحيح على هذا التقدير
فلان الالفاظ المطلقة اذا اطلقت ينصرف الى الفرد الشايع المتبادر واما عدم جواز التمسك بالاصل لدفع ذلك فلصيرورة الاطلاقات
بعد حملها على الفرد المتبادر مجملة بالنسبة الينا لعدم معلوميته لنا والمجمل ليس له اطلاق يتمسك به لدفع المحتمل ولذا صار الاصل في
الخطابات المجملة الاخذ بالاحتياط ولزوم تحصيل البراءة اليقينية بالاتيان بكل ما يحتمل اعتباره فيه مع العلم بعدم كونه مفسدا
وترك ما يحتمل كونه مانعا واما عود النزاع حينئذ لفظيا فلانه لا فائدة فيه الا الامران المتقدمان فاذا التزمتم بهما لزم ما ذكرناه
لانا نقول اولا لو تم ما ذكرته للغي دعواكم ان الفاظ المعاملات موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد لان المتبادر الصحيح فيجب
ان يحمل عليه وان يدعى ان الاصل فيها الاخذ بالاحتياط فما هو جوابكم فهو جوابنا في العبادات وثانيا انا لا نسلم لزوم
الحمل على الصحيح على تقدير تبادره الا اذا كانت الخطابات المتضمنة لالفاظها مطلقة كما لو قال الشارع الصلوة كذا واما
اذا كانت عامة كما لو قال الشارع كل صلوة كذا فلا نم الحمل عليه بل يجب الحمل على جميع الافراد وذلك لان نحو هذا التبادر انما يوثر
في حمل المطلق على المتبادر لا في حمل اللفظ العام عليه وهذا التفصيل لا يقول به القائلون بالوضع للصحيح بل هم يوجبون الحمل
عليه مط لان غير المتبادر عندهم معنى مجازي واللفظ انما يحمل على معناه الحقيقي عند التجرد عن القرينة فهو من احدى ثمرات
النزاع بين الفريقين فكيف يجوز دعوى كون النزاع لفظيا اذا قيل بالحمل على الصحيح لتبادره وثالثا ان الذي اعترفنا به هو تبادر الفرد
الكامل لا مط الصحيح الاعم منه وهذا التبادر لا يقتضي حمل اللفظ على المتبادر في مقام الامر بالعبادات والا لكان المامور به الفرد
الكامل وهو بط بالاجماع فاذا سقط اعتبار التبادر وجب التمسك بالاطلاق لان المانع هو هذا التبادر فاذا ارتفع بقي
المقتضي سالما عن المعارض [illegible] ورابعا ان ما ادعيتموه من لزوم الحمل على المتبادر وهو الصحيح الاجمال في الاطلاق وعدم جواز
التمسك به لدفع ما يشك في اعتباره فيها الخارج عن مفهومها كالسورة وجلسة الاستراحة لو كان ثم دليل على اعتباره فيها بط لانه
لو تم للزم الاجمال في جميع الاطلاقات الشرعية لان المتبادر منها الفرد المعتبر في الشرع اذ لا شك في ان الشارع اذا قال اغسل او اركع
كان المفهوم منه اغسل او اركع على الوجه المعتبر واللازم على هذا على ما ذكرتموه عدم جواز التمسك بتلك الاطلاقات لدفع

فمعارضته المذكورات بقول مولينا الباقر اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة فان الظاهر من هذا العطف تحقق مفهوم الصلوة بدون الطهور وهو لا يتم الا بقول الصحيح بالصلوة ثلثها ثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود فتم واما ثانيا فبان غاية ما يستفاد من المذكورات على فرض التسليم كون لفظ الصلوة والصوم موضوعا للصحيح لا معنا ان الفاظ العبادات لاجزاء معتبرة والدليل اخص من المدعى وتعميمه بعدم القائل بالفصل انما يتم لو كان اسامي للاعم لصح اطلاقها مع فقد ما عليه لزم انتفاء حقيقتها ويحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما بط بالضرورة وفيه نظر للمنع من الملازمة قطعا فان القائل لا يدعى صدق اللفظ حقيقة مع فقد من الاجزاء المعتبرة في المفهوم لا يحصل ويحقق مع حصول جميع الاجزاء المعتبرة في المفهوم وذلك في مواضع منها لو انتفى الشرط المصحح للعمل كالوضوء واستقبال القبلة بالنسبة الى الصلوة ونحو ذلك فانها ليست من اجزاء المفهوم قطعا مع تحقق صلوتها بدونها ومنها اذا تحقق شيء من الموانع كالتكلم عمدا او الحدث عمدا في اثناء الصلوة فان الصلوة الفاسدة يتحقق بوجوه احدها وليست تركها الاجزاء المعتبرة في العمل الخاص المامور به كالتشهد والطمانينة والقراءة فانها ليست اجزاء للمفهوم بل اجزاء للصلوة المامور بها ولذلك اطلق عليها اسم الجزء مع انه يحصل الفساد بتركها فتامل الخامس ما تمسك به السيد الاستاد فقال ان العبادات بأسرها متعلقات طلب الشارع وامره ولا شيء من الفاسدة كذلك انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان جميعها مطلوب في الجملة ولو في ضمن فرد ما فسلم ولكنه لا يجدي قطعا وان اراد ان جميع افرادها مطلوبة فهو مم اذ لا دليل عليه لا يقم الدليل عليه اطلاقات الامر بها نحو توضأ وصل لانا نقول لا نم الاطلاق في جميع الموارد سلمنا ولكن يجب تقييده حيث ثبت فساد فرد منها وهو وان كان خلاف الاصل ولا يلزم على القول بالوضع للصحيح ولكن يجب المصير اليه فان ما دل على الوضع للاعم اقوى منه جدا السادس ما تمسك به السيد الاستاد من ان العبادات امور توقيفية لا يعرف الا من قبل الشارع ولو كانت للاعم لما كانت كذلك لان المرجع ح فيها الى العرف ويمكن الجواب عنه اولا بان الرجوع الى العرف لو كان قادحا في كون الشيء توقيفيا للمجاز لكم في اثبات الوضع للصحيح الرجوع الى العرف المتشرعة والتمسك بالتبادر وصحة السلب وثانيا بان القائل بالاعم لا يرجع الى مطلق العرف بل الى عرف المتشرعة لانه دليل على عرف الشارع وذلك لانه اذا ثبت ان الفاظ العبادات موضوعة عند المتشرعة للاعم وجب الحكم بانها عند الشارع كل اما للمعلومية اتحاد العرفين اجمالا او لانه لو لم يكن كك يلزم نقل اخر في تلك الالفاظ والاصل عدمه وبالجملة ان السبب في الرجوع الى عرف المتشرعة في اثبات كون الفاظ العبادات موضوعة للاعم هو السبب في الرجوع الى العرف العام في اثبات الحقايق اللغوية فلا وجه للتفرقة بين الامرين لا يقوم يمكن الفرق بينهما بان الرجوع في الاخير ليس رجوعا في امر توقيفي الى العرف فيجوز والرجوع في الاول رجوع في امر توقيفي الى العرف فلا يجوز لانا نقول هذا بط قطعا لان اصطلاحات الشرع واوضاعه امور توقيفية كك اصطلاحات ارباب اللغة واوضاعهم امور توقيفية لان الامر التوقيفي عبارة عما لا يستقل العقل بادراكه بل يتوقف على فعل الغير واعلامه وهذا متحقق في اللغات فاذا اتحد الامران وجب اشتراكهما فيما ذكر وليس لاحد ان يمنع من جواز الرجوع الى العرف في اثبات الحقايق اللغوية فان ذلك معلوم البطلان وقد اتفق القوم على خلافه والاخرين القائلين بالوضع للاعم من الصحيح وجوه ايضا منها ان الفاظ العبادات قد استعملت في الصحيح والفاسد والاصل فيما يستعمل في معنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما ومنها ان الفاظها تقيد بالقيدين فانه يقال صلوة صحيحة وصلوة فاسدة والاصل فيما يقيد بالقيدين ان يكون حقيقة في القدر المشترك ومنها صحة تقسيمها الى الصحيح والفاسد فانه يقال الصلوة والوضوء والغسل والحج على قسمين صحيح وفاسد فمن اتى بالصحيح كان له ذلك ومن اتى بالفاسد كان عليه والاصل فيما ينقسم الى الامرين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما لا يقال ذلك باعتبار ما يسمى الشرع لا باعتبار ما هو حقيقة فيه كما اشار اليه الباغنوي لانا نقول الاصل في التقسيم ان يكون باعتبار المعنى الحقيقي والا لم يكن من ادلة الوضع للقدر المشترك نعم ان قام دليل اقوى منه وجب العدول عنه والا كان في حمل محل الغرض فلا يجوز العدول عنه ومنها صحة استثناء الفاسدة منها فانه يقال الصلوة يحتمل العلماء الا الفاسدة منها والاصل فيه الاتصال ومنها صحة الاستفهام عن

وفيه بذا اخص من المدعى
من جهة اخرى كما لا يخفى فتامل

وبكون الجواب عنه بانه ان اريد كون تلك الاجزاء مما
يتالف منه الماهية لم يجز الاطلاق بدونها وان اريد انها
واي اجزاء يعتبر في ثبوت الماهية ما اجزاء ثم يطلق حقيقة
بدونها ثم وبيانه انه قد وجب في العبادات اشياء
يطلق عليها اسم الجزء كالسورة والتشهد في الصلوة مع [illegible]
على الماهية عند القائل بالاعم فيلزمها التامل وقد يجاب
بان صدق الجزء عليها باعتبار تركيب ماهية الفرد الكامل
وهو الصحيح المامور بها لا باعتبار تركيب المفهوم الاعم
الذي هو المدلول الحقيقي لالفاظ العبادات منها فتم
وتامل

قال الباغنوي [illegible] الصلوة الى الصحيح
والفاسد [illegible] المشترك بين [illegible]
يتناول [illegible]
وتقسيم الصلوة [illegible]
لان الماسورة الصلوة [illegible]

ما يشك في اعتباره الخارج عن مفهومها كالغسلتين في المثال الاول والطمانينة في المثال الثاني لاحتمال كون المركب منه هو الفرد المعتبر وهو بط قطعا وخلاف المعهود من طريقة الاصحاب جدا فان قلت ان الاطلاق اذا ورد في غير العبادات دل ان جميع الافراد كلها معتبرة الا ما يثبت من الشرع عدم اعتباره فمن يدعى ان الفرد الفلاني غير معتبر لم يتم عليه الحجة بذلك شيئا يخالف الدليل الشرعي فلا يلتفت اليه فكان الفرد الذي هو محل البحث محكوما عليه بكونه معتبرا بنفس الاطلاق قلنا هذا بعينه جار في اطلاق العبادات حرفا بحرف والحاصل انه اذا ورد اطلاق في العبادات وجب الحكم بان كلما يندرج تحت مفهوم صحيح يحصل به الامتثال والخروج عن العهدة حتى يثبت خلافه فان اختلف في ثبوت خلاف ذلك في فرد حكم به مع قيام الدليل الاقوى من جهة الاطلاق والا فلا بل وجب الحكم ببقائه تحت الاطلاق وبصحته بنفس الاطلاق وبالجملة اذا ثبت كون الفاظ العبادات موضوعة للمعنى الاعم كان حكمها حكم سائر الاطلاقات ولا كل الامر لو قيل بكونها موضوعة للصحيح فوجب تحقيق الحق من القولين فكيف يتوهم عود النزاع لفظيا الثاني ما تمسك به جدي وسيدي الاستاد بان الفاسد من العبادات يصح سلب اسمها عنه فيلزم ان يكون معنى مجازيا لان صحة السلب دليل المجاز وفيه نظر للمنع من المقدمة الاولى الثالث ما تمسك به جدي والسيد الاستاد من ان الظاهر من قولهم لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة فلا يتحقق مع الفساد والحمل على نفي الصحة تاويل لا يرتكب الا لدليل وقد وجد في مثل لا نكاح الا بولي لا طلاق الا بشهود ولا عتق الا في ملك فوجب ارتكابه فيه بخلاف ما نحن فيه ويمكن الجواب عنه اما اولا فبان المراد من المذكورات اما نفي الصحة او الكمال الجامع للقول بالوضع للاعم لوجوه منها ان الحمل على نفي الحقيقة والماهية بعيد عن منصب الشرع كما ذكره الاكثر في وجه حمل نحو قوله الطواف بالبيت صلوة والاثنان وما فوقهما جماعة على ارادة التشبيه في الحكم الشرعي ومنها ان الغالب في نحو النفي الى الماهية عدم ارادة الحقيقة كما صرح به بعض الفضلا فتقول لا سفر الا مع رفقاء ولا اقامة الا بين الاحباء ولا اخذ الا من ماهر ولا افراد الا من مصحف ولا اعطاء الا مع الاقبال ولا بيع الا في منى ولا نكاح الا بولي ولا صلوة الا لمن جاره المسجد فيجب حمل الاطلاق في ذلك على ما شاع الاستعمال فيه وفيه نظر لانا لا نم الاشيوعية الشايع مجازا شايعا مجازا مساويا احتماله لاحتمال الحقيقة وغاية هذا لزوم التوقف في الحمل على الحقيقة والمجاز لا لزوم الحمل على المجاز المشهور كما ذهب اليه بعض العامة ثم يسقط الحجة الموهومة بعد تسليم شيوع التجوز للزوم التوقف ح في الحمل على نفي الماهية ولا يتم الا بان يمنع من لزوم التوقف في الحمل على نفي الماهية هنا وان سلم شيوع الاستعمال فيه خلافه لان اللفظ لم يكثر استعماله في خصوص مجاز كنفي الصحة او نفي الكمال بل انما كثر استعماله في نوع المجاز وكثرة التجوز حصلت بانضمام الاستعمال في نفي الكمال الى الاستعمال في نفي الصحة ومثل هذه الغلبة لا تصلح لمنع الحمل على الحقيقة فتم ما ادعاه بعض الافاضل من صيرورة نفي الكلام الكمال مجازا غالبا يتجه معه دعوى التوقف ولكنه خلاف التحقيق وخلاف المعروف من سيرة معظم الاصحاب كما لا يخفى ومنها انه لو حمل على نفي الماهية للزم الحكم بان الصلوة التي لا فاتحة فيها ليست صلوة حقيقة مط ولو كانت الصلوة التي ترك فيها الفاتحة نسيانا او لعذر مسوغ له والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة فان الرواية عامة واما بطلان التالي فللاتفاق على كون الصلوة المتروك فيها الفاتحة سهوا او لعذر صلوة حقيقة لا يقم لا نم الاتفاق على ذلك فان القائل بالوضع للصحيح يلزمه المخالفة لانا نقول لا انه يقول بكون المفروض صلوة حقيقة ولزوم المخالفة تم لانه يجعل لفظ الصلوة حقيقة في العمل الصحيح باي نحو حصل ومنه المفروض ولا يجعل حقيقة في هيئة خاصة معينة للزوم القول باشتراك العبادات بين معان لا تحصى وهو بط قطعا ولا يقم تقييد اطلاق الرواية بما اذا كانت الفاتحة واجبة في الصلوة وشرطا في صحتها فيكون التقدير لا صلوة حقيقة الا بفاتحة الكتاب اذا كانت شرطا في الصلوة فلا نا نقول هذا ليس باولى من الحمل على نفي الكمال ولا بعد في ان يكون صلوة الساهي عن الفاتحة كاملة بالنسبة الى فاقدها عمدا غير لا يقم التخصيص اولى من المجاز لانا نقول لا نم اولوية هذا التخصيص على هذا المجاز لان هذا المجاز قد شاع بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة ومثل هذا المجاز اولى من التخصيص سلمنا عدم الشيوع ولكن ارتكاب التخصيص يستلزم تخصيص العام الى الاقل من النصف وهو ان سلم جوازه فلا ريب في انه مرجوح بالنسبة الى التجوز ولئن تنزلنا فلا اقل من التساوي وهو يسقط التمسك بالرواية على المدعى واما ثانيا

[illegible]

[illegible]

فيما رضي

الصحيح والفاسد كما في قوله تحقق الدم والاصل الدلالة على الاشتراك اللفظي او المعنوي وهنا لما لم يكن الاول لعدم القايل
به على الظاهر تعين الثاني ومنها ان العبادات لو كانت الفاظها موضوعة للصحيح لما جاز تعليق الامر بها على الفاظها ويتحصل و
توضيحه والتالي بط قطعا للتواتر عنهم فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الفاظها على هذا التقدير تدل على مطلوبية معانيها قبل
تعلق الامر بها لان معناها العمل الصحيح وهو لا يكون الا مطلوبا وماموراً به فلا يحصل من تعلق الامر بها فايدة جديدة ويكون
قوله صل مثلا بمنزلة اريد منك العمل الذي هو مرادي وفساده معلوم ولا يلزم على تقدير القول بالوضع للاعم كما لا يخفى
وقد يجاب بان تعلق الامر بها يفيد كون ما تعلق به واجبا وهذه الفايدة لم تحصل بمجرد الفاظها اذ غاية ما تدل عليه الدلالة على
المطلوبية في الجملة وهي اعم من كونها على سبيل الوجوب او الاستحباب فتم ومنها ان الفاظها لو كانت موضوعة للصحيح منها
لما جاز تعليق الامر بها لانها اذا افسدت بترك جزء او شرط منها على تلك الالفاظ كان يقولها اذا تركت الركوع فاعد صلوتك
واللازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المعلق وهو الامر بالاعادة يدل على تحقق مدلول المعلق عليه في الصورة
المفروضة لان الاعادة عبارة عن الاتيان بالشيء بعد الاتيان به اولا اما مطلقا او على وجه فاسد واللفظ المعلق عليه
يدل لغة على عدم تحقق مدلوله في تلك الصورة لانه موضوع للعمل الصحيح وهو غير الفاسد فيلزم التناقض وهو غير جايز واما
بطلان اللازم فواضح لان تعليق الامر بالاعادة على الفاظ العبادات وقد تواتر نقله عن اهل العصمة ونظايره في كلام فرقة المحقة
ولا يلزم هذا على تقدير القول بالوضع للاعم كما لا يخفى وقد اشار اليه المحقق الحجة السيد محمد الدين لا يقال هذا لحسن لو التزم
بان المراد من الفاظها عند تعلق الامر بالاعادة معانيها الحقيقية ولكن لا نلتزم بذلك بل نحمل الفاظها على المعنى المجازي
وح لا يلزم ما ذكر لانا نقول دعوى التجوز في الاخبار المتواترة مما يقطع بفساده ولئن تنزلنا فلا اقل من لزوم ذلك
كثرة المجاز والاصل عدمها ومنها ان الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح للزم ان لا يكون النهي المتعلق بها نحو لا
لا تصل في المكان المغصوب مقتضيا للفساد بل لزم ان يكون النهي المتعلق بها مقتضيا للصحة كما عن محمد بن الحسن الشيباني
وابي حنيفة والتالي بقسميه بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلما احتج به القايل بدلالة النهي في العبادات على ان
المنهي عنه اما شرعي او غيره والثاني بط لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشرع على ما وضع له لولا الغاء غيره من موضوع اللغة
والعرف كما في غير النهي ولان النهي عن صلوة الحايض ليس عن الدعاء وكذا في الفاظ المذكورة وح نقول ان الحقيقة الشرعية اما
ان يمكن تحققها او لا والثاني بط والا لما صح النهي لان الح كالامر به لا يصح النهي عنه
لا نسلم فثبت ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المطلوب واما بط التالي بقسميه فالدليل
القاطع على اقتضاء النهي في العبادات الفساد كما عليه اكثر المحققين ولا يلزم ما ذكر على القول بالوضع للاعم كما لا يخفى
ولذا اجاب جماعة عن الحجة المذكورة بالمنع من ان معنى الصلوة شرعا الصحيح بل ما يسميه الشرع بذلك لا يقال لا يمكن توجه
النهي الى المعنى الحقيقي ويمنع من اتصافه بالحرمة وهذا وان كان مخالفا للاصل ولكن يجب المصير اليه فلا دلالة لذلك
على الوضع للصحيح كما اشار اليه الباغنوي لانا نقول لا نم قيام دليل قاطع بل ولا ظاهر على الوضع للصحيح ولو سلمنا قيام
ظاهر عليه فلا ريب ان ما ذكرناه اظهر فان التاويل في جميع النواهي الواردة في الشريعة المتعلقة بالفاظ العبادات مما يمكن
ان يقطع بفساده ومنها ان الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح لزم ان يكون وصف الصحة داخلا في المفهوم
وهو بط لانه من عوارض الوجود الخارجي فكيف يكون داخلا فيه وفيه نظر اذ ليس المراد من قولهم الفاظ العبادات اسماء
للصحيح ان الصحة ماخوذة في مفهوماتها وداخلة في معانيها بل المراد انها اسماء للماهية المخصوصة التي اذا اوجدها
المكلف كانت صحيحة فلا يرد ان الصحة والبطلان من عوارض الوجود الخارجي لا من صفات الماهية وكذا لا يرد انا نقطع
بان المفهوم من لفظ الصلوة مثلا الاركان المخصوصة واما الصحة فلا يستفاد منها اصلا وقد صرح بما ذكر
السيد الاستاد ومنها ما اشار اليه العضدي وغيره من ان لفظ الصلوة لو كان موضوعا للصحيح لكان الوضوء وغيره
من شرايط الصلوة داخلة في مفهوم الصلوة لان الصلوة المعتبرة هي المقرونة بالشروط وذلك بط بالاتفاق
على انها شرايط الصلوة لا اركانها وكذا الكلام في ساير الفاظ العبادات وفيه نظر للمنع من الملازمة لجواز كون

اللفظ

اللفظ موضوعا للمشروط خاصة لكن بشرط استجماعه للشرايط على ان يكون نفس القيد خارجا عن الوضع وتقييده
داخلا فيه كما في الشروط العقلية التي لا يتحقق المفاهيم في الخارج الا بها ومن المقطوع ان الفاظها مركبة من تلك الشروط
وقد اشار الى ما ذكر العلامة المحقق التفتازاني ومنها ان الفاظ العبادات لو كانت موضوعة للصحيح للزم الحكم بدخول اشياء
كثيرة في المفهوم وتركبه من اجزاء عديدة والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بط التالي فلان الاصل عدم دخول
تلك الاشياء وتركبه منها ولا يلزم هذا على القول بالوضع للاعم اذ القايل به انما يلتزم تركب المعنى المفهوم من اشياء قد وقع الاتفاق
على دخولها فيه ويدفع ما ذكره بالاصل لكان قويا او قلنا بالاصل يجب الاخذ به وهذه الحجة في غاية الضعف كما لا يخفى واذن
المعتمد هو القول الثاني وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انه اذا قلنا بالوضع للاعم فنقول انها موضوعة لما يسمى في عرف
المتشرعة بها فالصلوة مثلا موضوعة لما يسمونه صلوة ولا يمكن تشخيص هذا تفصيلا الا بالرجوع اليهم ويكون حال هذه الالفاظ
حال الالفاظ التي لا يمكن تشخيص معانيها وتحديدها بحد مضبوط والحاقها على العرف ونحوهما وربما يظهر من بعض القايلين بالاعم كونها
موضوعة لمجرد الاركان العبادة وهو ان عين المعنى الموضوع له وشخصه لكنه يرد عليه ان تلك الالفاظ تصدق حقيقة مع فقد بعض الاركان
كالركوع في الصلوة عند المتشرعة فلا يتم ما ذكره الثاني الظاهر ان القايلين بالوضع للصحيح ارادوا بالصحيح ما وافق الشريعة لا ما
اسقط القضاء وان كانا في الغالب متلازمين فتم الثالث اعلم انه قال السيد الاستاد في اخر المسئلة اعلم ان المقصد من هذا البحث
تعيين المعنى المراد من الفاظ العبادات المستعملة في خطاب الشرع مع قطع النظر عن كونه معنى حقيقيا او مجازيا وهذا مما يأتي فيه النزاع
من كل من المثبتين للحقيقة الشرعية والنافين لها فان النافي لها لا ينكر اصل المعاني الشرعية الحادثة لتلك الالفاظ بل انما
يدعي ان الشارع استعملها على سبيل التجوز دون الحقيقة فيأتي فيه النزاع في ان تلك المعاني التي استعمل الشرع فيها هذه الالفاظ
هي الماهيات المعينة المستجمعة لشرايط الصحة او الاعم منها ومن الفاسدة غاية الامر ان نزاع المثبتين في تعيين
المعنى الحقيقي ونزاع النافين في تعيين المعنى المجازي واما اصل التعيين فمما يفتقر اليه تحقيق الحال كل من الفريقين وربما
ظهر من قولهم في تحرير الخلاف في المسئلة ان الفاظ العبادات اسماء للصحيحة او الاعم ان النزاع في تعيين المعنى الحقيقي بها
لان المتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع ويمكن توجيهه بالحمل على عرف المتشرعة فان تعيين معنى عرفي يستلزم تعيين الشرعي
والظ ان تحرير النزاع بهذا الوجه انما هو للمثبتين بناء على اصلهم على القول بالحقيقة الشرعية ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين
وصار منشاء للاشتباه فتم الرابع اعلم انه يلزم على القول بالوضع للصحيح التمسك باصالة الاحتياط ووجوب تحصيل
البراءة اليقينية في العبادات وذلك بان ياتي بكل ما يحتمل وجوبه وشرطيته وترك كل ما يحتمل مانعيته الا ان يقوم دليل
شرعي على العدم وذلك لكون الفاظ العبادات حينئذ مجملة وهو يقتضي لزوم تحصيل البراءة اليقينية اما الاول فلان العمل
الصحيح الذي هو المعنى الحقيقي لتلك الالفاظ لا يمكن معرفته الا من جهة الشرع فاذا لم يرد من الشرع ما يبينه كان مجملا قطعا
بالنسبة الينا والكاشف عن الواقع معينا وهو مثل اجمال الفاظ المعاجين والادوية المتعارفة بين الاطباء بالنسبة الينا و
اما الثاني فللعقل والنقل اما الاول فمعلوم وجدانا لانا نرى ان السيد اذا امر عبده بشيء واشتبه عليه ذلك ولم
يمكنه تمييزه ياتي بكل ما يحتمل ان يكون هو ذلك الشيء واما الثاني فللاستصحاب اذ الاصل بقاء التكليف حتى يعلم البراءة
بيقين واما القايل بالاعم فلا يلزمه ذلك بل يتمسك باصالة عدم الجزئية والشرطية والمانعية اذا حكمت المتشرعة
بعدم دخول المشكوك فيه في مفهوم اللفظ وكان هناك اطلاق والوجه فيه ح هو الوجه في دفع احتمال تقييد قوله اعتق
رقبة بالمؤمنة بالاطلاق وربما يظهر من بعض الاجلة ان اللازم الاخذ باصالة عدم الجزئية والشرطية والمانعية فيما اذا
شك فيها ولم يكن هناك دلالة شرعية على عدمها وانه لا يجوز الاخذ بالاحتياط ولو قيل بالوضع للصحيح لوجوه منها
ان الاخذ بالاحتياط مستلزم للحرج العظيم لكثرة ما يحتمل فيه ذلك ومنها ان العبادات قد حصل بيانها بنقل اهل
الشريعة والاكابر ومنها ان الاحتياط انما يتمسك به اذا حصل الشك في المكلف به كما في مسئلة الظهر والجمعة
وليس محل البحث منه بل من قبيل ما اذا اتفق الاصحاب على وجوب شيء واختلفوا في الزايد عليه كما في دية اليهودي
والدين المشكوك في مقداره وح يجب دفع الزايد بالاصل اما ان محل البحث من هذا القبيل فلان المفروض فيه ان

يشك في جزئية شيء مما ثبت كونه جزءا بالاتفاق واما الثاني فلما ذكره اكثر المحققين في مسئلة الاخذ بالاقل المشهورة
ومنها ان المرجع للعقلاء الاقتصار على ما ثبت وجوبه دون المحتمل ولو كان من قبيل محل البحث ومنها ان عدم الدليل على الجزئية
والشرطية والمانعية دليل عدمها وفي الجميع نظر واعلم انه حكي عن بعض المنع من التمسك باصالة عدم الجزئية فيما اذا كان الشك
فيها وتجويز التمسك باصالة عدم الشرطية اذا كان الشك فيها الخامس اعلم ان اكثر الفاظ المعاملات كلفظ البيع والصلح و
العتق والدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة وغير ذلك مما يترتب على معناه اثر شرعي ولا يتوقف تحققه على الشرع
باقية على معانيها اللغوية في لسان الشرع وان كلما يعتبر فيها فهو شرط في ترتب الحكم الشرعي عليها لا دخل في المفهوم فعلى هذا
لو شك في اشتراطها بشيء وكان هناك اطلاق يدفعه فالاصل عدم الاشتراط فاذا شك في اشتراط البيع بالصيغة فالاصل
عدمه لان اطلاق قوله احل الله البيع الصادق على المعاوضة المخصوصة الخالية عن الصيغة صدقا حقيقيا عرفا ولغة يدفعه
فالمرجع في تحقيق تلك الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة ليس الا العرف واللغة وليس الحاكم بالخروج عن الماهية والدخول
الا اهل اللسان لا يقال ما ذكرته دعوى خالية عن البيان وحكم عديم البرهان على ان الحدود المسطورة في كتب الاصحاب لبيان
كثير من المعاملات كحد البيع والاجارة والمضاربة وقولهم في مقام ذكر الحد لغة كذا وشرعا كذا مما يشهد بصيرورة الفاظها
في معان مستحدثة يختص فهمها طائفة دون اهل اللغة فلا يمكن دعوى كون المرجع في الحكم بالدخول والخروج اهل اللغة لانا نقول
الحجة فيما ذكرناه هي ان هذه الالفاظ كانت قبل الشرع موضوعة لمعان معلومة فالاصل بقاؤها على معانيها الاصلية حتى يثبت
الصارف ولم يثبت خلافه وذلك لانها لو كانت منقولة في الشرع الى غير تلك المعاني لكانت سابقة الى فهم اهل الشرع عند
الاطلاق فيها مجردة عن القرائن والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله بيان الملازمة انه يبعد غاية البعد صيرورة اللفظ حقيقة
في معنى على لسان الشرع دون المتشرعة واما الحدود التي ذكرها الاصحاب وقولهم لغة كذا وشرعا كذا فلا تنافي بطلان الحقيقة
المعارضة ما ذكرناه كما صرح به جدي قدس الله سره انه ربما يقول بعض الفقهاء في العبادة والمعاملة في مقام التعريف انه لغة
كذا وشرعا كذا ان المراد معنى اللفظ المذكور لتلك العبادة او المعاملة اعم من ان يكون حقيقيا او مجازيا لتاملهم في ثبوت
الحقيقة الشرعية او يكون مرادهم من الشرع المتشرعة او يكون المراد من المعنى الصحيح شرعا والمعتبر عند الشرع والمعتمد بحسب الشرع
وهذا هو الاقرب فيندفع الاشكال الاخير وهو ان العبادات توقيفية دون المعاملات فلو كان المعنى في المعاملات
بحسب الشرع مغايرا للمعنى اللغوي والعرفي لكانت المعاملات ايضا توقيفية وموقوفة على الشرع لعدم امكان الاطلاع على المعنى الا
من جهة صاحب الاصطلاح وقد يقال ان الفقهاء متفقون على ان العبادات توقيفية لا المعاملات كما لا يخفى على من لاحظ
طريقتهم مع انهم يصرحون في المعاملات في مقام الاستدلال على محل نزاع وجدال ان المعتبر هو المعنى العرفي واللغوي
مثلا ويقولون في البيع ما يعد في العرف بيعا وفي الصلح ما يعد فيه وفي اللغة صلحا الى غير ذلك ويجعلون ما ورد من
الامور المعتبرة شرطا للصحة انتهى ونبه على ما ذكره السيد الاستاد بما ذكر وقد اطال الكلام هنا بما لا مزيد عليه ولا باس
بنقل ما ذكره فنقول قال قد صرحت جمع من الفقهاء في تحديد الفاظ العبادات والمعاملات بانها في اللغة او العرف كذا وفي الشرع كذا
ويرد عليه اشكالان الاول ان هذا انما يصح على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فان النافي لها لا يثبت لتلك الالفاظ
معنى سوى معانيها اللغوية الثاني ان الفاظ المعاملات كلها او اكثرها باقية على معانيها الاصلية غير منقولة في
الشرع الى معان اخر حادثة كالعبادات ولذا تراهم يقولون ان العبادات توقيفية دون المعاملات ويرجعون في تحقيق
معنى البيع والاجارة والصلح والدين والوديعة والعارية الى اللغة ومع ذلك فكيف يصح منهم القول المذكور في هذه
الالفاظ والامر في الاشكال الاول بين واما الثاني فقد يجاب عنه بان المراد تحديد المعاملات بحسب عرف المتشرعة
دون الشارع او تحديد المعاملات الشرعية اي المعاملات الصحيحة شرعا وهي التي يترتب عليها الاثار والاحكام الثابتة
في الشرع او المراد الكشف عن المعاني الاصلية للمعاملات بخواصها الشرعية فالبيع اللغوي والشرعي مثلا واحد بالذات
مختلف بحسب الاعتبار فهو من حيث انه متصور بالوجه المعروف في اللغة لغوي ومن حيث انه متصور بالوجه الشرعي
شرعي ويتوجه على الاول مضافا الى ما فيه من التعسف الشديد فان قولهم كذا شرعا كالنص في ارادة المعنى الشرعي

انهم

انهم كثيرا ما يقع بينهم التشاجر في هذه الحدود ولو كانت امورا اصطلاحية محضة لما وقع فيها ذلك اذ لا مشاحة
في الاصطلاح وايضا فان نقل هذه الالفاظ من معانيها الاصلية الى ما ذكروه في تلك التعاريف والحدود مما لا يترتب
عليه اثر شرعي وكان ذلك اصطلاحا منهم لا من الشارع ولا فائدة تعود اليهم في تحرير المسائل وتقرير المطالب كما في
سائر اصطلاحاتهم واصطلاحات غيرهم من ارباب العلوم والصنائع فان تقرير المطالب الفقهية لا يتوقف على هذه
الاصطلاحات كما لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان المقصود تحديد المعاملات الصحيحة لوجب استقصاء شرائط الصحة
في تعريفاتها مع انهم لم يتعرضوا فيها الا لقليل منها مثلا قالوا البيع نقل الملك من مالك الى اخر بعوض معلوم فاقتصروا
في تعريف البيع على معلومية العوض التي من شرائطه ولم يتعرضوا لباقي الشرائط كمعلومية المعوض وكمال المتعاقدين
وتراضي الطرفين وطهارة العوضين واشتمالهما على نفع محلل مقصود للعقلاء وان يكونا متقومين في العرف غير متفاضلين
مع التجانس الى غير ذلك من شرائط البيع وكذا ما ذكروه في تعريف الاجارة والجعالة والضمان والحوالة والعارية و
الوديعة وغيرها من العقود والايقاعات فانهم قد اقتصروا في جميعها على البعض ولم يتعرضوا في شيء منها للجميع ولو كان المقصود تعريف
المعاملة المستجمعة لجميع شرائط الصحة لم تحرر ذلك قطعا وعلى الثالث ان الغالب تفارق المعنيين اللغوي والعرفي بحسب الصدق
اما من الجانبين او من جانب واحد ولو كان المقصود من التحديدات المذكورة الكشف عن المعاني الاصلية بخواصها الشرعية
لتساوق المفهومات دائما ويمكن ان يقال انه لما كان الغالب في المعاملات مشاركة بعضها لبعض في بعض الصفات كاشتراك البيع مثلا
مع الهبة في نقل ملك العين ومع الاجارة في النقل بعوض وكاشتراك الاجارة مع الجعالة في استحقاق العوض بازاء
العمل ومع النكاح في التسلط على المنفعة على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة والابراء بحسب اختلاف
محله وكان الواجب تمييز بعضها من بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة عليه تصدى الفقهاء لتعريف المعاملات على وجه يحصل
به التمييز في الجملة ومن المعلوم ان التمييز بوجه ما لا يجب ان يكون لاجل الفصول المنوعة لمعانيها المعلومة في العرف او
اللغة بل من الجائز حصوله باعتبار شرائطها الشرعية ولا يفتقر ايضا الى التعرض لجميع تلك الشرائط بل يكتفى في ذلك بما
يحصل به التمييز ولو شرطا واحدا ولذا نراهم في بعض المعاملات لا يتعرضون لشيء من الشرائط وانهم يقتصرون
في بعضها على شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعددة بحسب الحاجة اليها في التمييز وبالجملة فمقصود الفقهاء مما ذكروه
في تعريف المعاملات ليس الا تمييز بعضها عن بعض بوجه ما من الوجوه وهذا امر يختلف من حيث الاستغناء عن الشروط
والاحتياج اليها وكذا باعتبار الوحدة والتعدد وح فلا يرد انه ان كان المقصود من تعريف المعاملات شرح مفهوماتها
الاصلية فلا وجه للتعرض للشرائط في بعضها اذ لا دخل لها في تحقق تلك المفهومات وان كان المقصود منها تحديد
المعاملات المستجمعة لشرائط الصحة فلا وجه لعدم التعرض للشرائط في بعض المعاملات والاقتصار على بعضها في بعض
اخر بل الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع في جميعها وان كان المقصود بيان الاصطلاحات الشرعية فهو مبني على ثبوت
الحقيقة الشرعية لالفاظ المعاملات وهو مع فساده في نفسه خلاف ما يصرحون به وكذا لو كان المقصود بيان الحقيقة
العرفية اذ لا ريب ان المفهوم من لفظ البيع مثلا في عرف المتشرعة ليس الا معناه المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود
من التعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها تمييز المعاملات بعضها عن بعض على الوجه الذي قررناه فلا اشكال
فان قلت المقصود من تلك الحدود تمييز المعاملات بعضها من بعض على ما ذكرتم فالوجه في الحكم بانها معان شرعية
مع عدم اشتمال بعضها على شيء من شروط الصحة كما اعترفتم به واشتمال ما وجد فيه ذلك على غيره من مفهومات المعنى
الاصلي وليس فيها ما يكون شرعيا بجميع اجزائه المعتبرة فيه اجناسا وفصولا ولو كان فلا ريب في ندوره وليس الغرض من
هذا الكلام تصحيح مثله قطعا قلت المراد بالشرعية هنا المعنى الموقوف على الشرع في الجملة ويقابله اللغوي والعرفي اعني
ما لا توقف له على الشرع اصلا فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتمال الحد على شيء من المفهومات اللغوية والعرفية نعم
يقدح فيه عدم اشتماله على غيرها من المعاني الشرعية فلم يوجد في كلام القوم اطلاق الشرعي على مثل ذلك حتى يتوجه
النقض به كيف ولا يستقيم فيه القول بانه لغة كذا او شرعا كذا فانه انما يصح مع تغاير المعنيين وهما متحدان في هذا

صحيح

الغرض فان قلت قصد التميز في تلك الحدود يقتضي ذكر شرايط الصحة باسرها اذ بدونه لا يتميز صحيح المعاملة عن فاسدها ولا عن فاسد غيرها قلت ليس المقصد من تلك الحدود تمييز المعاملة الصحيحة عن غيرها مطلقا بل المقصود تمييزها عن صحيح غيرها وهذا لا يفتقر الى ذكر جميع شرايط الصحة كما لا يخفى فان قلت الحدود في هذه التعريفات ان اعتبر فيها قيد الصحة انتقضت الحدود باسرها طردا بدخول معاملة الفاسدة التي لم يخرج بما ذكر فيها من شرايط الصحة والا انتقضت عكسا بما يخرج به قلت نختار الاول ونلتزم ان هذه الحدود كلها تعريفات بالاعم ولا محذور في ذلك فان التعريف بالاعم اذا كان المقصد تمييز الاخص عما عدا ذلك الاعم غير عزيز فان قلت المعاني المفهومة من الفاظ المعاملات لغة وعرفا مفهومات متباينة لا تصادق بينها فهي متباينة بانفسها وبذواتها فاي حاجة في التمييز الى ايراد الشرايط الشرعية قلت تباين المعاملات باسرها ليس امرا بينا بل هو في حيز المنع ولئن سلم فربما كان العقد والالات شرايط الصحة اصعب في التمييز بنفس الماهية وان كانت معلومة بالاجمال فان الشرع قد يكتفي عن اللغة والعرف في مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس ولو سلم فهذا طريق وذلك طريق وتعيين الطريق ليس من دأب المحصلين هذا ما تيسر من الكلام في هذا المقام وهو بعد محل نظر فتأمل انتهى واعلم ان في قولنا اكثر الالفاظ باقية على معانيها الاصلية اشارة الى عدم ثبوت كون جميعها كذلك وقد حكى السيد الاستاد عن بعض القول بثبوت كون جميعها كذلك وقد ابطله اعلم ان المجاز وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له واقع في اللغة والقران والسنة اما وقوعه في اللغة فهو قول الاكثر ومنهم الفاضلان والسيد عميد الدين والحاجبي والعضدي وغيرهم بل الظاهر انه في هذه الازمنة صار اجماعيا فلا يلتفت الى ما حكي عن ابي علي الفارسي وابي اسحق الاسفرايني واصحابه فيه من منع وقوعه وصرح بشذوذه في العدة فهذا قول شاذ لا يلتفت اليه لان المعلوم من دين اهل اللغة ان استعمالهم لفظ الحمار في البليد والاسد في الشجاع مجاز دون الحقيقة فانه قال ان حقيقة كان مخالفا لاستعمال اهل اللغة واطلاقهم ويحتج عليه بالرجوع الى الكتب المصنفة في المجاز انتهى ويستند ما ذكر بتحقق امارات المجاز المذكورة في كتب الاصوليين في كثير من الاستعمالات لا يقال يبطل ما ذكرتموه من وقوع المجاز في اللغة وجوه الاول ان التجوز ينافي الحكمة فلا يقع في اللغة اما الاول فلان اللفظ اذا استعمل في المعنى المجازي فاما مع القرينة او بدونها فان كان الاول لزم التطويل بلا طائل لامكان التعبير عن ذلك المعنى بوجه واحضر وهو التعبير باللفظ الموضوع له اذ ما من معنى الا وبازائه لفظ موضوع له وان كان الثاني لزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق لظهور اللفظ في غير ما اراده بالاتفاق واما الثاني فلان اهل اللغة انما يتكلمون بما يوافق الحكمة لا بما يخالفها وهو واضح جدا الثاني ان اللفظ اذا اقترن بالقرينة كان المبادر منه ما دل عليه وهو امارة كون ذلك اللفظ موضوعا للمعنيين في الحالتين الثالث ان المجاز لو كان موجودا في اللغة لزم الاجمال في كل لفظ لتردده بين ارادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي والاصل عدمه لانا نقول الوجوه المذكورة لا تصلح لابطال ما ذكرناه اما الاول فللمنع من لزوم التطويل بلا طائل مع القرينة فان فوايد المجاز كثيرة منها الالفظ ومنها المقابلة ومنها المجانسة ومنها المبالغة ومنها طلب التعظيم والتحقير وان فرض انتفاء جميع الفوايد منعنا من وقوع المجاز ولكنه لا يستلزم المنع مطلقا الذي هو مدعى الخصم واما الثاني فللمنع من كون التبادر باعتبار القرينة من امارات القرينة بل هو ليس بتبادر واما الثالث فللمنع من الاجمال لانه ان كان مقرونا بالقرينة كان المراد المعنى المجازي والا كان المراد المعنى الحقيقي فالاجمال منتف في الحالتين واما وقوعه في القران فهو ايضا قول الاكثر ومنهم الفاضلان والسيد عميد الدين والمحقق البهائي وصاحب عامة البادي والمحقق الجواد والعضدي والحاجبي والعبري والاصفهاني بل نقله بعض الاجلة عن المحققين وخالف فيه الظاهرية فقالوا ان كل ما في القران محمول على ظاهره للاولين وجهان الاول انه لا ريب ان القران ابلغ وافصح من غيره وقد نزل على جهة الاعجاز فيحسن ان يكون مشتملا على المجاز اما الاول فواضح واما الثاني فلان المجاز ابلغ من الحقيقة باتفاق البلغاء كما قيل والابلغ لا بد ان يكون مشتملا على الابلغ الثاني قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض واسئل القرية وجاء ربك وتجري باعيننا والسماء بنيناها بايد

واستشغل

واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل اذ ليس المعنى الحقيقي المتبادر والا لزم الكفر والغلط وهما محال فالمراد المعنى المجازي اذ لا واسطة بينه وبين المعنى وهو المطلوب لا يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الالفاظ موضوعة للمعاني المرادة لانا نقول لو كانت موضوعة لها ولغيرها لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل والا لزم بطلان دلالة والثاني وجوه الاول ان المجاز كذب لانه حكم على خلاف الواقع وهو الكذب اللغوي ولانه لو قيل للبليد انه حمار صح ان يقال ليس بحمار وهو علامة الكذب الثاني ان ارتكابه قبيح والله تعالى منزه عنه الثالث ان المجاز مستلزم للالغاز والتعمية فلو وقع لزم ان يكون القران معميا الرابع ان المجاز انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة فلو وقع في القران لزم عجزه وهو محال الخامس انه لو وقع في القران لوجب ان يطلق عليه تعالى انه متجوز واللازم باطل اتفاقا فكذا الملزوم اما الملازمة فلان من قام به فعل وجب ان يشتق له منه اسم الفاعل ولذا يقولون لمن حصل منه الضرب انه ضارب وفي الجميع نظر اما الاول فللمنع من كون المجاز كذبا وذلك لان الكذب عبارة عن ان ينسب محمولا الى موضوع كما في زيد قائم ويكون النسبة غير واقعة سواء كان اللفظ الدال على ذلك الحقيقة او المجاز والتجوز عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له سواء كذبا او صدقا ووقوع هذه النسبة وباطلة الكلام من عوارض المعاني والمجاز من عوارض الالفاظ واحد المفهومين غير الاخر فالنسبة بينهما عموم من وجه ويشهد بما ذكرنا من ان المجاز ليس بكذب وجوه الاول اشتراط القرينة في الاستعمال المجازي الثاني تقبيح العقلاء الكاذب وتحسينهم المتجوز الثالث اجماع المسلمين على القدح على ارتكاب المجاز اذ لو كان كذبا لما جاز ذلك بل بينهم لانه محرم ويمتنع الاجماع على المحرم واما الثاني فللمنع من كونه ركيكا كيف وقد عد من عند ذوي الفصاحة والبلاغة من اولي الالباب واما الثالث فللمنع من استلزامه الالغاز والتعمية مع تحقق القرينة واما الرابع فللمنع من المقدمة الاولى بل يجوز العدول الى المجاز مع القدرة طلبا لفوائده واما الخامس فللمنع من ان من قام به فعل وجب الاشتقاق له منه اذ لا دليل عليه كيف وقد يقوم الفعل بشخص ولم يشتق منه له لفظ اما مطلقا او في بعض كالشك في بعض ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروايح لم يشتق لمحالها اسماء منها انتهى ومما ذكرنا ظهر ما ذهب اليه الاشعري من القول بوجوب الاشتقاق نعم قد يقال ان الاشتقاق وان لم يكن واجبا لكنه جاز فيحكم الاصل الناشي من الاستقراء وذلك انا وجدنا اكثر من قام به فعل اشتق له منه فيلحق به موضع الشك ولولا هذا لوجب الرجوع في خصوص كثير من المشتقات الى اهل اللغة والمعلوم من طريقة العموم خلافه وبالجملة الذي يدل على عدم اشتراط احاد المجاز بالنقل دال على عدم اشتراط احاد المشتق به فالوضع فيه نوعي كما في المجاز ونحن قد علمنا بعدم اطلاق المتجوز عليه تعالى فليس ذلك الا لما ذكره المانعون من وقوع المجاز في القران وقد يجاب بالمنع من كون الوجه في عدم جواز اطلاق المتجوز عليه تعالى ما ذكره المانعون من عدم المجاز في القران بل الوجه فيه كون اسمائه تعالى توقيفية يجب ورودها من الشرع فما لم يرد الشرع بجواز اطلاقه عليه تعالى وان اتصف تعالى بمعناه لم يجز اطلاقه عليه تعالى والى هذا ذهب العلامة والسيد عميد الدين والشيخ البهائي والكفعمي والطريحي صاحب مجمع البحرين والبيضاوي والعبري والحاجبي والعضدي كما عن الشيخ علي ابن يوسف ابن عبد الجليل في كتاب منتهى السئول والاشاعرة بل عزاه في مجمع البحرين والمصباح الكفعمي الى العلماء ولهم على ذلك وجهان الاول ان الاسم الذي لم يرد الشرع به يجوز ان يكون اطلاقه عليه تعالى مشتملا على المفسدة الخفية التي لا نعلمها وعدم العلم بها لا يستلزم عدمها في الواقع ومع هذا يجب الامتناع منه والتباعد عنه لا يقال مجرد الاتصاف بالمعنى يكفي في الاطلاق فالقياس على المتصف به لانا نمنع منه فان لفظ عز وجل لا يجوز اطلاقهما على النبي صلعم مع انه عزيز وجليل في الثاني قوله تعالى وذروا الذين يلحدون في اسمائه فان المراد الذين يسمونه بما لا توقيف فيه على ما قال البيضاوي ولا يقدح معارضته بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها لانا نمنع منه وذلك لان الاسماء التي لم يرد الشرع بها لم نعلم حسنها لاحتمال اشتمالها على المفسدة وفيه نظر اذ قد نعلم بعدم المفسدة وكون الاطلاق مما يليق بحاله ويناسب كالفخر يليق بحواز ويندفع بهذا الوجه الاول هذا ومما يدل على جواز اطلاق اسم الذي نعلم بعدم المفسدة فيه اجماع العلماء على الاطلاق على قراءة الادعية المشتملة على اسمائه تعالى التي لم ترد بطريق يصلح للحجية ولو كانت اسمائه تعالى توقيفية يجب فيها ان يرد

بالشرع بالخصوص لما جاز ذلك واما نسبة القول بالتوقيف الى العلماء فمحل نظر كيف وقد حكي عن الشيخ نصير الدين ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي في فصوله انه قال كل اسم يليق بجلاله و يناسب كماله مما لم يرد به اذن يجوز اطلاقه عليه تعالى الا انه ليس من الادب لجواز ان لا يناسبه من وجه اخر انتهى ويحكى هذا القول عن القاضي وربما تشعر به عبارة الشهيد في قواعده وبالجملة منع اطلاق الاسم الذي يعلم بعدم المفسدة فيه عليه تعالى مشكل نعم المشتمل والموهم للنقص لا يجوز اطلاقه عليه وقد حكي عليه الاجماع الشهيد في قواعده فانه قال ما لم يرد به السمع ويوهم نقصا فيمتنع اطلاقه عليه اجماعا نحو العارف والعاقل والفطن والذكي لان المعرفة تشعر بسبق فكرة والعقل هو المنع عما لا يليق والفطنة والذكاء تشعران بسرعة الادراك لما غاب عن المدرك وكذا التواضع لانه يوهم المذلة والعلامة فانه يوهم التانيث والداري فانه يوهم تقدم الشك وما جاء في الدعاء من قولهم لا يدري ما هو الا هو يوهم جواز هذا فيكون مراده فالعلم انتهى ولعل السبب في عدم جواز اطلاق المحرز بها امر النقص واما ما ورد في السنة فهو ايضا مؤول بالعظم ولا شبهة فيه يشترط في استعمال اللفظ في المعنى المجازي امور منها وجود معنى يكون اللفظ المراد موضوعا بازائه وشرطية هذا مما لا ريب فيه وذلك لان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا يحقق هذا الا بعد ثبوت الموضوع له والظاهر بل المعلوم ان احدا لم يخالف فيما ذكرناه ومنها وجود القرينة على ارادة المعنى المجازي وشرطية هذا مما لا ريب فيه وذلك لانه لو اريد المعنى المجازي من دون قرينة لزم الاغراء بالجهل والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان اللفظ مع عدم القرينة ظاهر في ارادة المعنى الاغير فارادة غيره مع عدمها اغراء بالجهل وهو واضح والظاهر بل المعلوم ان احدا لم يخالف في ذلك ومنها وجود العلاقة بين الموضوع له والمستعمل فيه مجازا وشرطية هذا ايضا مما لا ريب فيه وذلك لان الاستعمال بدون العلاقة مستهجن وقبيح وغلط وما شانه ذلك فليس من اللغة لا يقع لو كان الاستعمال والقبح دليلين على خروج الاستعمال عن اللغة لكان الكذب واستعمال جملة من الالفاظ التي يقبح استعمالها كاستعمال بعض الالفاظ الموضوعة للعورتين من غير اللغة وهو بط لانا نقول قبح الاستعمال فيما ذكر ليس لنفس الاستعمال كما في المجاز بلا علاقة بل لحمل قبح المعنى ثم سلمنا لكن قام الدليل على كون ما ذكر من اللغة ولولاه لمنعناه عند تمسكا باصالة خروج الاستعمال القبيح عن اللغة والاصل المذكور في محل البحث لا معارض فيجب التمسك به واحتج الباغنوي على اشتراط العلاقة بانه لو لم يكن بينهما علاقة لكان استعماله في المعنى المجازي اما وضعا جديدا او غير مفيد لانه اذا استعمل بلا ملاحظة علاقة فاما ان يقصد به تخصيص اللفظ بالمستعمل وتعيينه بازائه فهو وضع جديد اولا يقصد ذلك فلا يكون مفيدا اذ المعنى المقصود لا يفهم منه بحسب الوضع اذ لا تعلق له به اصلا ثم قال لا يقال اذا قلنا خذ هذا الفرس مشيرا الى الكتاب فلا شك انه يفهم منه المقصود بمجرد الاستعمال من جهة القرينة الاشارة بلا وضع جديد ولا ملاحظة علاقة لانا نقول القرينة مستقلة في الدلالة ولا دخل فيها لاستعمال اللفظ ومنها تجويز اهل اللغة استعمال اللفظ في خصوص ذلك المعنى فلا يجوز استعمال اللفظ في كل معنى يكون بينه وبين المعنى الحقيقي علاقة حتى يرد من اهل اللغة جوازه وهذا قول الاسفرايني والرازي على ما حكي والحجة فيه امور الاول ان الحكم بصحة استعمال اللفظ في معنى كالحكم بصحة البيع والمعاملة لاشتراكهما في التوقيفية فكما ان الحكم بصحتهما يتوقف على اذن اهل اللغة وحيث ينتفي فلا يجوز الحكم بالصحة كما في الاول باستصحاب الفساد وعلى هذا لا يجوز الحكم بصحة كل تجوز وان وجدت العلاقة لعدم ثبوت هذه الكلية من اللغة فثبت انه يشترط نقل احاد المجاز لا يقال الاشتراط خلاف الاصل الا ترى انه قد شاع على السنة القوم ان الاصل عدمه ومرجعه الى اعتبار خصوصية بعض الافراد يتوقف على الدليل وهو مفقود فلا يصار اليه لانا نقول لا نم ان الاصل عدم الاشتراط الا فيما اذا ثبت ما يقتضي نفيه على وجه العموم واما مع عدمه كما في محل البحث فلا وعلى الاول ينزل كلام القوم ومرجع ما قلناه الى ان الاصل عدم ثبوت مقتضى الصحة حتى يثبت وهو واضح الثاني انه لو جاز الاستعمال في خلاف ما وضع له بمجرد العلاقة

ولم يشترط النقل عن اهل اللغة لصح استعمال لفظ النخلة في كل طويل والشبكة في الصيد والاب في الابن وبالعكس لوجود العلاقة بين الحقيقي للالفاظ المزبورة وتلك المعاني والتالي بط جدا الثالث ان التجوز بدون النقل اختراع في اللغة فلا يجوز لمن اراد متابعتها اما انه اختراع فلان الفرض انه لم يرد عن اهل اللغة شيء يدل على صحته فهو اثبات ما لم يثبت منهم وهو الاختراع واما عدم جواز الاختراع في اللغة لمن اراد متابعتها فواضح لا يقال انا حوزنا التعدي عن موضع استعمالاتهم باعتبار المسكوت عنه والمنصوص في علة الجواز وهي وجود العلاقة اذ يحصل اذن اهل اللغة بجواز التعدي فلا يكون اختراعا لانا نقول هذا اثبات الحكم بالقياس وهو غير جائز وفي الجميع نظر اما الاول فللمعارضة بوجوه تدل على عدم اشتراط ذلك وجواز الاستعمال كلما تحقق نوع العلاقة منها انه قد ادعي الاجماع على عدم اشتراط ذلك ويعضده ما قيل من انه مذهب الاكثر لا يقال قد ادعي ان الاشتراط قول الاكثر فيحصل الوهن في دعوى الاجماع على العدم لانا نقول الظاهر هذه الدعوى اذ لم نجد من المتقدمين والمتاخرين من يقول بالاشتراط سوى الاسفرايني والرازي على ما حكي واما القائلون بعدم الاشتراط فجمع كثير منهم السيد المرتضى في الذريعة والعلامة في تب ويه والسيد عميد الدين والمحقق الشيخ البهائي والعضدي والتفتازاني ودعا ليشهد بصحة دعوى الاجماع ما قيل من ان استقراء احوال اهل العربية في تفاصيل استعمالاتهم مجازات مجددة غير مسموعة من اهل اللغة مع عدم تخطئة كل صاحبه يدل على ان ذلك ليس شرطا عندهم ولذلك لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق ومنها ان ما دل على ثبوت الكليات اللغوية وهو الاستقراء يدل على ثبوت هذه القاعدة الكلية ولو منع من حجية الاستقراء لوجب الالتزام بعدم ثبوت قاعدة كلية في اللغة فلا يجوز ان يقال كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور ولا يقال نمنع من كون الدليل على ثبوت الكليات اللغوية هو الاستقراء بل هو الاجماع عليها فان من لاحظ كتب النحوية والصرفية حصل له العلم به ولا اجماع على ثبوت الكلية في محل البحث لانا نقول الاطلاع على اجماع النحاة انما يحصل لاحاد الناس والعامة لا يطلعون عليه مع ان تلك الكليات ثابتة عندهم فليس الدليل عندهم الا الاستقراء على انا نقول النحاة لم يحصلوا تلك الكليات من العرب وانما عرفوها بالاستقراء في كلامهم فكان دليل الكل على اثبات تلك القواعد الاستقراء وهو حاصل في محل البحث فيجب العمل به وبالجملة حصل من جهة الاستقراء اذن العرب بالتجوز في كل ما فيه العلاقة عموما فان منع من اعتبار الاذن العام فتعارضه بانه يلزم ان لا يثبت وضع نوعي وهو بط قطعا ومنها انه لو كان المجاز مشروطا بذلك لما افتقر الى البحث والنظر في العلاقة والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان النقل اذا حصل تحقق حصل الاستغناء عن العلاقة لكونه كاشفا عن وجودها ودالا على كون الاستعمال موافقا للغة وهو المط اما بطلان اللازم فلاطباق علماء العربية على افتقار المجاز الى ذلك وقد اشار الى هذا المحقق فقال لا يشترط فيه النقل للافتقار الى النظر في العلاقة وقد يناقش فيه اولا بالمنع من الملازمة لجواز ان يكون النظر في العلاقة شرطا اخر لصحة التجوز فكون شيء شرطا لشيء لا يستلزم ان لا يكون شيء اخر شرطا بل التحقيق انه يلزم الحكم باشتراط النظر في العلاقة على القول باشتراط النقل عن اهل اللغة في احاد المجاز اذ مع تحقق الامرين يحصل القطع بصحة التجوز ومع انتفاء احدهما لا يحصل القطع بها فينبغي الحكم بعدمها اذ لا دليل عليها فالاصل يقتضي عدمها فثم لا يقال لا فائدة في اشتراط التجوز بالنظر الى العلاقة بعد اشتراطه بالنقل لانا نمنع عدم الفائدة فلعل هناك فائدة لم نعثر عليها وعثر عليها علماء العربية على انه قد يدعى ان فائدة المجاز لا تحصل الا بالنظر اليها فيحتمل احد الشرطين شرط الصحة نفس الاستعمال وهو النقل والاخر لترتب فائدة المجاز والعدول عن الحقيقة التي هي الاصل وهو النظر في العلاقة فثم وثانيا المنع من بط التالي ان ادعي وجوب النظر في العلاقة بالنسبة الى المستعمل ودعوى الاجماع ممنوعة كما اشار اليه الباغنوي وان ادعي وجوبه بالنظر الى الواضعين وارباب اللغة فالقضية الشرطية فاسدة جدا فتكل به ثم انا نقول للخصوم اذا اتفق نقل في بعض احاد المجاز فهل توجبون النظر في العلاقة اولا فان قالوا نعم قلنا لهم فقد سلمتم عدم الملازمة وان قالوا لا فنقول لهم قد اعترفتم بعدم بط التالي فثم ومنها ان اعادة اللفظ تابعة لاعادة معناه الحاصلة بمجرد قصد

المبالغة فيه من غير توقف على النقل ومتى كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل اما الاولى فلانك اذا قلت رايت اسدا
وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة بمجرد اعادة اللفظ دون معناه فانك لو سميته بالاسد
لم يدل على شجاعته اصلا فضلا عن بلوغه الى مرتبة الاسد فيها بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصود ان من التجوز
باعادة معنى الاسد كانك تدعيه اسدا وقد يبالغ في ذلك ويقيم هذا ليس انسانا انما هو اسد كما قال الله تعالى
ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثانية فلان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في كل صورة جزئية
وقد استدل بهذا الوجه العلامة ايضا واجاب عنه في المحصول بان هذه الاعادة ليست امرا حقيقيا بل امر تقديري
فلم لا يجوز ان يمنع الواضع منه في بعض المواضع دون بعض ومنها انه لو كان ذلك شرطا للزم ان لا يكون الحقايق
الشرعية والعرفية مجازات لغوية وعرفية والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العرب لم ينصوا على جواز الاستعمال
اذ لم يتعقلوها وقد استدل بهذا الوجه العلامة ايضا وفيه مناقشة لا يخفى ومنها انه لو كان ذلك شرطا لانسد باب
التجوز والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه يجب على تقدير الاشتراط الاقتصار على موارد استعمالات
اهل اللغة ومعلوم انها قد انعدمت باشخاصها فليس للتجوز محل فيلزم ما ذكر واما بطلان التالي فواضح واما الثاني
فالمنع من وجود العلاقة في المذكورات كما اشار اليه بعض وذلك لان العلاقة المصححة للتجوز ليست مجرد مطلق
المشابهة والسببية والمسببية ونحوها مما جعله الاصوليون علاقة بل فرد خاص منها يعرف خصوصيتها بالطبع المستقيم
وهو المرجع في تحقق العلاقة لكن نقول لحصل المانع من صحة الاستعمال وهو منع اهل اللغة كما اشار اليه بعض
وغيره واما الثالث فللمنع من كون التجوز بدون النقل من اهل اللغة اختراعا اذا كانت العلاقة المعتبر نوعها
عندهم موجودة لان اعتبارهم نوع العلاقة اذن عام بجواز الاستعمال في كل ما فيه تحقق العلاقة فلا يكون اختراعا والاذن
الاجمالي كالاذن التفصيلي كما التجوز مطلق العلاقة وان لم يعتبر نوعها يلزم الاختراع كما قيل ولكنه خلاف التحقيق فاذن نعم لا الكحق
الاقوى ما عليه الاكثر من عدم اشتراط ذلك وعن الامدي التوقف في ذلك وينبغي التنبيه على امرين الاول اعلم ان
علايق المجاز كثيرة ويظهر من اقسامه وهي كثيرة منها اطلاق السبب على المسبب قال في المحصول على ما حكي الاسباب اربعة
القابل والصورة والفاعل والغاية ومثال الاول قولنا سال الوادي ومثال الثاني اطلاق اليد على القدرة في قوله تعالى
يد الله فوق ايديهم ومثال الثالث تسمية السحاب بالمطر في قولنا نزل السحاب ومثال الرابع تسمية العنب بالخمر في قوله اني اراني اعصر
خمرا ومنها اطلاق المسبب على السبب عكس الاول كتسمية الضرب الشديد موتا واذا دار الامر بين هذا وما قبله
فحكم العلامة في النهاية والبيضاوي وغيرهما ان ما قبله اولى بالترجيح لان السبب المعين يدل على المسبب المعين لذاته
ولا عكس فان المسبب لا يقتضي لذاته السبب المعين بل سببا ما وقيل هذا اولى بالترجيح لان وجود المسبب يدل على وجود
السبب مع ان السبب لازم ولا عكس لجواز تخلف المسبب واولى الاسباب السبب الغائي لتكرر العلاقة لان العلة الغائية
علة للمعلول في الذهن لانها الباعثة للفاعل على الفعل ومعلوله في الخارج فتتكرر العلاقة ومنها اطلاق الشيء على شبهه و
المشابهة قد يكون في الصفة كما في رايت اسدا في الحمام وقد يكون في الصورة كما في رايت اسدا في الشكل كما في اطلاق
الانسان على الصورة المنقوشة وهذا القسم يسمى بالمستعار عند الغزالي لانه قال ومنهم من قال ما من كل مجاز
مستعار ومنها اطلاق الكل على الجزء كما في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم اي انا ملهم ومنها اطلاق الجزء على الكل
كما في قولك فلان يملك الف راس من الغنم اي الفا من الغنم وهذا مرجح بالنسبة الى عكسه على ما قيل لاستلزام
الكل الجزء من غير عكس ومنها اطلاق الشيء على ما يؤول اليه كما في اطلاق الخمر على ما يصير خمرا قبل الاول الى الشيء لا بد من
القطع به كما في انك ميت وانهم ميتون او الظن كما في اعصر خمرا ولا يكفي الاحتمال لصحة التجوز كالحر للعبد ومنها اطلاق
الشيء على ما كان عليه كما في واتوا اليتامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى ومنها اطلاق الشيء على مجاوره كاطلاق الراوية
الموضوعة للمزادة على ظرف الماء المحمول عليه ومنها اطلاق الشيء على احد جزئياته كما اذا اطلق الانسان واريد منه خصوص
زيد ومنها عكس هذا كما اذا اطلق زيد واريد منه الانسانية المطلقة ومنها اطلاق المصدر على اسم المفعول

كما في خلق

كما في خلق الله اي مخلوقه تعالى ومنها اطلاق المصدر على اسم الفاعل كما في زيد عدل اي عادل ومنها اطلاق اسم الفاعل
على المصدر كما في قوله قم قائما اي قياما ومنها اطلاق اسم المفعول على المصدر كما في قوله تعالى بايكم المفتون اي الفتنة
ومنها اطلاق العام على الخاص كما في اطلاق الحكم العام على زيد ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى وحسن اولئك رفيقا اي رفقاء
وقيل هو اولى من عكسه لان الخاص يستلزم العام ولا عكس ومنها اطلاق المحل على الحال كما في اطلاق المجلس على اهله ومنها
عكس هذا كما في قوله تعالى ففي رحمة الله اي في الجنة ومنها اطلاق الة الشيء عليه كما في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق اي ذكرا حسنا
واطلاق المبدل على البدل كما في قوله فلان اكل الدم اي الدية ومنها اطلاق الملزوم على اللازم كاطلاق النطق على الدلالة ومنها
عكس ذلك كما في قوله فلان شد الازار اي اعتزل عن النساء ومنها اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كما في قوله تعالى من ماء
دافق اي مدفوق ومنها عكس هذا كما في قوله تعالى حجابا مستورا اي ساترا ومنها اطلاق النكرة وارادة العموم منها كما في قوله
تعالى علمت نفس اي كل نفس ومنها اطلاق المعرف باللام وارادة التنكير منه كما في قوله تعالى وادخلوا الباب اي بابا وجميع هذه
الاقسام ذكرها بعض الافاضل والعلامة ذكر منها احدى عشر والبيضاوي اثني عشر وعن علماء العربية ان علاقات المجاز
تبلغ خمسة وعشرين وعن الصفي الهندي الذي يحضرنا من انواعها احدى وثلثون وقال الطيبي كما عن الامدي انها خمسة
ويستفاد من كلام سيد الاستاد ان علايق المجاز ليست محصورة وهو قال التحقيق ان العلاقة غير موقوفة على السماع ولا
محصورة فيما ذكروه من الانواع فانهم عرفوا العلاقة بانها ايصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وهو غير محصورة ولذا
ترى ان الاصوليين وارباب البيان لم يتفقوا فيها على حد مضبوط ولا على عدد معلوم فان اللاحق منهم يزيد على الاول
بحسب استقرائه وتتبعه حتى حكي عن الصفي الهندي انه قال الذي يحضرنا انتهى وهو جيد الثاني اختلف القوم في ان
المجاز هل يتوقف على الاستعمال فيما وضع له فيكون مستلزما للحقيقة او لا فذهب في التهذيب والمنية وغيرهما
الى الثاني والتالي بط انه مذهب المعظم بل حكي عن المحققين وحكي عن بعض الاول وهو الظاهر من علم الهدى وابن زهرة
وللقول الاول وجوه الاول ان المجاز ليس الا استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له فيتوقف على الوضع السابق دون الاستعمال
وقد يناقش فيه بانه يجوز ان يكون الاستعمال فيما وضع له شرطا لصحة التجوز من مفهوم فكن من الثاني ان لفظ الرحمن وضع لما
وضع له سائر الافعال ولم يستعمل فيه بل في غيره فلو كان المجاز مستلزما للحقيقة ومشروطا بها لكان استعماله خارجا عن
قانون اللغة وقد نوقش فيه باحتمال كون لفظ الرحمن موضوعا في اللغة لما هو المتبادر منه الان من غير نقل كما اشار اليه
بعض ويدفع باصالة عدم النقل سلمنا لكن نمنع من كون المفهوم منه الان معنى مجازيا لجواز ان يكون معنى حقيقيا
لو حصل بالنقل ولا يشترط فيه سبقه بالتجوز لان الغالب بالنقل سبقه بالتجوز وصيرورته بغلبة الاستعمال
في خلاف ما وضع له لانا نقول لو كان مسبوقا بالتجوز لزم زيادة الحادث والاصل عدمه سلمنا لكن نمنع من عدم الاستعمال
فيما وضع له اولا كما اشار اليه بعض فان قلت الاصل عدمه قلنا هو معارض بان الغالب ثبوته الثالث ان لفظ الرحمن
موضوع لرقيق القلب كما قاله بعض او لذي العطف والفضل والانعام كما قاله العلامة ولم يستعمل فيه بل اختص
اطلاقه به تعالى وقد يناقش فيه مضافا الى ما سبق بالمنع من الاختصاص لقولهم رحمن اليمامة وتعنت بالكفر وقول الشاعر
سموت بالمجد يا ابن الاكرمين ابا وانت غيث الورى لا زلت رحمانا ودعوى انه مردود في عرف اللغة منظور فيه الرابع
انه لو كان ذلك شرطا لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل من المركبات حقيقة لعدم استعمالها في غير
ما يراد منها في الاستعمال المتعارف والتالي بط واجيب عنه بوجهين الاول انه مشترك الالزام اذ الوضع لمعنى ملزوم
للمجاز قطعا فيجب ان يكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك الثاني ان التجوز في ذلك في المفردات و
استعمالها في معانيها الحقيقية متحقق فان كل واحد من القيام والساق والشيب واللمة استعمل في الموضوع له وللقول الثاني
امران احدهما ان الاصل عدم صحة التجوز حيث لم يستعمل اللفظ في الموضوع له وفيه نظر لاندفاعه بمصير الاعظم الى القول
الاول وبتعريف العلماء المجاز باستعمال اللفظ في غير ما وضع له او باللفظ المستعمل في غير ما وضع له فتم وثانيهما ان وضع
اللفظ للمعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة فان فائدة اللفظ للمعنى انما هي استعماله فيه وفيه نظر

لما اشار اليه السيد الاستاد قدس سره مجيبا عن هذا فيه الحجور فيما يناسب الموضوع له من فوايد الوضع وهو حاصل وان
الوضع لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كلما يقصد من الشي يترتب عليه نعم لو اكتفى في صدق الحقيقة بتحقق الوضع ولم
يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى اتجه القول باستلزام المجاز الحقيقة لان
المجاز يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك خلاف المعروف بينهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة
ولا مجاز باتفاق انتهى والمعتمد عندي هو القول الاول وهل يتوقف الحقيقة على المجاز يستلزمها اولا المعتمد هو الثاني كما صرح
علم الهدى وابن زهرة بل الظاهر اتفاق القوم عليه اذا قامت قرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي ولم يتمكن من
حمل اللفظ عليه لزم حمله على المعنى المجازي كما صرح في الذريعة والعدة ومنية اللبيب وجامع المقاصد وتمهيد القواعد
ولهم وجوه الاول ظهور الاتفاق عليه الثاني تصريح فخر الاسلام في الايضاح بان ذلك قاعدة اهل اللغة المطردة
الثالث ما اشار اليه في نهاية والايضاح وجامع المقاصد من انه لو لم يحمل على المعنى المجازي بعد تعذر الحمل على الحقيقة
للزم اهمال اللفظ فالحكم بكونه لغوا وذلك باطل فتعين الحمل على المجازي ولا فرق فيما ذكر بين الخطاب الوارد من الشرع
وغيره كالوكيل والموصي والمقر واحتمال الغفلة والهذرية ونحوهما مما يمنع ما ذكر فانه مدفوع بالاصل وغلبة خلافه و
حجية هذا الظن لا ريب فيه وعلى هذا لو قيل او وصيت بهذا لولدي ولا ولد له ولولد الولد وهو يعلم بذلك وجب الحمل على
المجاز وهو ولد الولد على تقدير كونه مجازا وقد صار اليه العلامة في عدد والمحقق الثاني في جامع المقاصد ومنع من ذلك
في الايضاح محتجا بان الاصل صيانة مال الغير الا بناقل قطعي او قوي من الاصل المذكور وبان المجاز على خلاف الاصل فلا
يرجح على ما بني على الاحتياط التام وهو التصرف في مال الغير والحكم بنقله عنه وهما ضعيفان نعم اذا حصل الشك بالمعنى
المتعارف في ارادة المجاز وكان احتماله مساويا لاحتمال غيره اتجه ما ذكره واعلم انه لا يكفي في الحكم بالمجاز مجرد انتفاء
تعلق الحكم المعلق على اللفظ بالمعنى الحقيقي لجواز ان لا يعتقد المتكلم كما لا يخفى ونبه على هذا المحقق الثاني في جامع المقاصد
فالشرط في الحمل على المجاز ظهور عدم ارادة المتكلم الحقيقة وظهور ارادة المجاز اذا عرفت هذا فاعلم ان المجاز الذي يجب حمل اللفظ
عليه بعد تعذر حمله على الحقيقة على اقسام منها ان يكون متحدا بمعنى ان ما يصح التجوز فيه لا يكون الا واحدا باعتبار اشتماله على
العلاقة المصححة للتجوز دون غيره وهنا لا اشكال في لزوم حمل اللفظ عليه بعد تعذر حمله على معناه الحقيقي ووجهه واضح
وقد صرح بلزوم الحمل على ذلك في النهاية بانه لو لم يحمل عليه يلزم الالغاء ومنها ان يكون متعددا بمعنى ان ما يصح التجوز فيه يكون
متعددا باعتبار اشتمال الجميع على العلاقة المصححة ويقوم قرينة معتبرة على ارادة واحد منها بالخصوص وهنا لا اشكال في لزوم
الحمل عليه سواء كان ذلك المجاز قريبا ام بعيدا وقد صرح بذلك في النهاية ومنها ان يكون متعددا ويقوم قرينة على عدم ارادة
ما عدا واحد منها وهنا لا اشكال في لزوم الحمل على ذلك الواحد كما صرح به في النهاية فلا يشترط في قرينة المجاز ان يكون معينة
ولا فرق بين ان يكون ذلك الواحد مجازا قريبا ام بعيدا ومنها ان يكون متعددا ولا يقوم قرينة على تعيين المراد ويتساوى
المعاني المجازية قربا وبعدا وهنا هل يجب الحمل على الجميع او يتخير في الحمل على اي منها شاء او يحكم بالاجمال احتمالات وحكى العلامة
في النهاية عن القاضي عبد الجبار القول بالاجمال ووجوب نصب دليل على المراد لامتناع ارادتها اجمع مع تعذر انحصارها علينا
ثم قال اعترض ابو الحسين باحتمال ارادة الجميع على البدل فانه ممكن مع فقد دلالة التعيين ومع عدم الحصر فانه لو اوجب
علينا ذبح بقرة كنا مخيرين في اي بقرة شئنا ثم قال اما من لم يجز ارادة المعنيين المختلفين من اللفظة الواحدة فيجب عنده اقامة
دليل على المراد لان اللفظ لم يوضع على التخيير ثم قال وان انحصرت وجوه المجاز وتساوت حمل اللفظ باسرها على البدل واما
على الجميع فلعدم اولوية البعض بالارادة واما البدلية فلعدم عموم الخطاب حتى يحمل على الجميع هذا عند من يجوز استعمال
المشترك في مفهوميه ومن منع يقول لا بد من البيان انتهى والمعتمد عندي الحكم بالاجمال مطلقا لان الحمل على واحد معين منها
والحكم بارادته لا غير من غير دليل باطل قطعا والحكم بالتخيير باطل ايضا للقطع بان المتكلم اراد واحدا منها بالخصوص والتخيير
ينافيه والحمل على الجميع باطل ايضا لاستلزامه استعمال اللفظ في معان مختلفة على ان يكون كل منها متعلقا للاثبات والنفي كما
في المشترك المستعمل في معانيه ولم يثبت جوازه بل منعه جماعة من المحققين في الحقائق وقالوا لا يجوز استعمال المشترك

في معانيه فهو المجاز اولى فتم والاجمال وان كان خلاف الاصل لكن يجب المصير اليه اذا قام الدليل عليه كما في محل البحث وليس
حمل قوله تعالى حرمت عليكم الميتة على تحريم جميع الانتفاعات من محل البحث وهو حمل اللفظ بعد تعذر حمله على الحقيقة على جميع
المجازات بل هو محمول على واحد منها من المجازات ولكنه يعم جميع المجازات وتوجيهه باعتبار تبادره وقربه الى الحقيقة فتدبر و
منها ان يكون متعددا ولا يقوم دليل بالخصوص على تعيين المراد منها ولكن يختلف بان يكون بعضها اقرب الى الحقيقة
من غيره وهنا لا اشكال في لزوم الحمل الى ما هو الاقرب الى الحقيقة بشهادة العرف وطريقة اهل اللسان بذلك مع ظهور الاتفاق
عليه ثم ان القرب يحصل بوجوه على ما اشار اليه السيد الاستاد قدس سره اعلم ان المقتضي لتعيين المجاز مع تعذر الحقيقة امور
ثلثة احدها تبادر المعنى المجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قولك رايت اسدا في الحمام فان المفهوم من لفظ
الاسد المقترن بقرينة الكون في الحمام هو الرجل الشجاع المشابه للاسد في الجرأة ومن المعلوم ان هذا الفهم غير مستند
الى دلالة لفظ الاسد ولا الى القرينة المذكورة فان الكون في الحمام انما يقتضي الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان
المفترس والدلالة فيه على تعيين رجل الشجاع اصلا فلولا انه مدلول لفظ الاسد المصروف عن حقيقته لم يعقل فهمه في الكلام
لانتفاء الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة لا ينافي مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة في المعنى
المتبادر لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة على ما عرفت هو فهم المعنى من نفس اللفظ مجردا عن القرينة وتبادر المجاز هو
فهم المعنى بواسطة القرينة فالفرق بين الامرين ظ ثم ان التبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة كما
في المثال المذكور وقد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضا وذلك اذا كان مساويا
للمجاز المقتضى من اللفظ كلفظ اليد الذي هو حقيقة في العضو المخصوص ومجاز في النعمة والقدرة فانه اذا اريد
استعمالها في النعمة وجب ان يضم اليها قرينة تصرف من ارادة القدرة كان يقول لي يد عنده او لديه مثلا ولم يجز الاكتفاء
بالقرينة الحالية الصارفة عن الحقيقة اذ لا يتعين منها ارادة المجاز المخصوص الذي هو النعمة بل انما يتعين بمجموع القرينتين
الصارفتين عن الحقيقة والمجاز المساوي لان الصرف عن الامرين يقتضي تعيين المراد لانتفاء الحصر بل لان التبادر من اللفظ
المصروف هو ذلك وانت اذا تتبعت القرائن اللفظية وجدتها في الاكثر كذلك اذ قلما يتفق في الكلام قرينة معينة للمراد
صارفة عن الحقيقة وساير المجازات المحتملة من اللفظ عند المعنى المقصود بل الغالب ان قرينة المجاز اما صارفة عن خصوص
الحقيقة او عنها وعن شي من المجازات وان التعيين انما يستند الى المصروف عن بعض معانيه ولولا ان المعنى المراد هو المتبادر
من اللفظ بعد الصرف لامتنعت الدلالة اللفظية في اكثر المجازات لما عرفت من عدم الحصر وفقد ما يقتضي التعيين
من جهة القرينة الثاني شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام وانما كان الاشتهار سببا للتعيين لعدم انفكاكها
عن التبادر الموجب له غالبا ولان ملاحظة الشهرة يرجح ارادة المعنى المشهور او المظنون لحوق المشتبه بالاعم الاغلب
فان بني على ان الاشتهار بنفسه سبب للتعيين كما يقتضيه الوجه الثاني جاز الاعتماد عليه في تعيين المجاز مطلقا وان علم
انتفاء التبادر من اللفظ المصروف عن حقيقته وان بني على كونه سببا للتعيين بواسطة التبادر وحيث انه علامة له على ما
يقتضيه الوجه الاول اختص اعتباره بصورة الاشتباه والشك لاستحالة التمسك بالعلامة مع القطع بانتفاء ذي العلامة
وعدم الحاجة في التمسك بها مع القطع بوجوده الثالث كونه اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة وهذا انما جعل سببا
للتعيين لكونه مظنة للاشتهار المقتضي للتعيين بنفسه او بواسطة التبادر فان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة
فيه من اعظم دواعي الرغبة في استعماله المقتضية للكثرة والاشتهار ولذا ترى ان اشد المجازات مناسبة للمعنى الحقيقي
واقواها علاقة وهي اشهرها استعمالا في الكلام واكثرها وقوعا وورودا في المحاورات وحيث كان القرب من الحقيقة
سببا بعيدا في التعيين توقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا تاثير للامارة البعيدة مع العلم بانتفاء
القريبة كما اشرنا اليه وح فان كانت الواسطة التي هي الاشتهار سببا اصليا للتعيين توقف الحكم على انتفاء العلم بعدمها
خاصة والا كان موقوفا على عدم العلم بانتفاء واسطتها ايضا واختص اعتبار القرب من الحقيقة بصورة الجهل كان
الاشتهار والتبادر معا وقد يقال ان القرب من الحقيقة سبب اصلي لتعيين المجاز غير متوقف على اعتبار الشهرة

ونوسطها وذلك لان قرب المعنى المجازى الى الحقيقة بحيث لا اقرب منه يقتضى الانتقال من اللفظ الموضوع لما يقاربه اليه
فتعين ارادته منه على تقدير تعذر الحقيقة ويتوجه عليه منع الملازمة فان تقاربهما لمفهومين بحسب الحقيقة لا يقتضى
امتناع انفكاكهما فى التصور كما ان امتناع انفكاكهما بحسب التصور لا يقتضى تقاربهما فى الحقيقة ولو سلم فلا يلزم
منه الحكم بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين فى التصور ولا يجب حمل الموضوع لاحدهما على الاخر كما فى الاضافات
والاضداد فان تصور العلية لا ينفك عن تصور المعلولية وكذا تصور السواد لا ينفك غالبا عن تصور ومع ذلك
فلا يجب حمل العلية والسواد على المعلولية والبياض عند تعذر الحقيقة وكذا العدم والملكة كالعمى والبصر فان تصور
العمى لا ينفك من تصور البصر ولا يجب حمله عليه عند تعذر الحقيقة قطعا وللقايل ان يقول ان قرب المجازات من الحقيقة يقتضى
ترجح ارادته منه اى باعتبار كونه قريبا الا لكونه مظنة للاشتهار او مقتضيا للتبادر والانتقال اذ القريب فى ان القرب من
الحقيقة وكمال المناسبة لها مما يرتفع به التساوى بين المعانى المحتملة من اللفظ وارتفاع المساوات لا يكون الا بالترجيح
لكن هذا انما يصح ان قلنا بجواز الترجيح بالمناسبات العقلية التى لا توجب ظن الامارة من حيث اللفظ وفيه كلام انتهى
كلامه رفع فى الخلد مقامه وينبغى التنبيه على امور الاول ان اذا كان اللفظ دالا اما بالوضع على نفى الماهية وتعذر حمله عليه كما
فى قوله لا صلوة الا بطهور وقوله لا نكاح الا بولى ونحو ذلك وجب الحمل على نفى الصحة لانه اقرب المجازات الى نفى الحقيقة كما
صرح به السيد الاستاد قال فانه المتبادر منها بعد الصرف عن الظاهر الذى هو نفى الحقيقة انتهى وربما قيل بالتساوى
بين نفى الصحة ونفى الكمال وضعفه ظاهر الثانى اذا تعذر حمل الامر والنهى على ظاهرهما من الوجوب والحرمة وجب الحمل على الكراهة
والاستحباب لكونهما اقرب المجازات الى الحقيقة كما صرح به السيد الاستاد مدعيا تبادرهما بعد تعذر الحقيقة وزاد
فقال ولان استعمال الامر والنهى فى الندب والكراهة شايع كثير حتى قيل ان صيغتى الامر والنهى حقيقة فيهما او مشتركة
بينهما وبين الوجوب والتحريم فيتعين الحمل عليهما مع الصارف عن الحقيقة لندرة غيرهما من المعانى المجازية بالقياس
اليهما الثالث العام اذا خص على حقيقته التى هى الاستغراق وجب الحمل على الباقى لانه اقرب المجازات الى المعنى الحقيقى
وقد صرح بما ذكرناه السيد وادعى ان الحمل على ذلك هو المشهور بين الاصوليين ثم قال وقيل يبقى مجملا وقيل بل هو
فى الباقى حقيقة وليس بمجاز انتهى وسياتى الكلام انشاء الله الرابع قال السيد الاستاد اذا تعذر الحمل على الحقيقة تعين
المجاز وهو نوعان الاول ما يتعين بتعذر الحقيقة بعين المجاز يكتفى فيه بمجرد القرينة الصارفة عنها من دون حاجة
الى خصوص ما يتعين به المعنى المجازى بين المجازات والثانى ما يفتقر ارادة المعنى المجازى فيه الى قرينة التعيين
ولا يكتفى فيه بمجرد الصارف عن الحقيقة وهذا القسم ليس من مباحث الاصول ولا من شان الاصولى الخوض ولا التعرض
له لعدم انضباطه وتوقفه على خصوصيات القرائن المفترقة المعينة للمراد بخلاف الاول فان له اقساما منضبطة وانواعا
منتظمة يرجع اليها فى جزئيات الاحكام ولنذكر هنا ما يكثر فى الخطابات الشرعية دوره ويعم بالمتفقهة جهله فمن جملة
ذلك الالفاظ المستعملة فى الشرع من غير معانيها الاصلية على القول بنفى الحقيقة الشرعية فانه اذا تعذر حملها على تلك
المعانى لوجود القرينة الصارفة فيها تعين حملها على المعانى الشرعية وان كانت مجازات مثلا اذا ورد لفظ الصلوة
والزكاة والحج فى خطابات الشارع وكان هناك صارف عن معانيها اللغوية التى هى الدعاء والنماء والقصد تعين
حملها على المعانى الشرعية التى هى الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة فلا يبقى للالفاظ
المذكورة مجملة محتملة لهذه المعانى وغيرها من المجازات اللغوية وان اشتركت فى المجازية على القول بنفى الحقيقة الشرعية
والوجه فيه ظاهر لان استعمال الشارع هذه الالفاظ فى هذه المعانى بلغ فى الكثرة حدا ذهب معه الاكثرون الى
صيرورتها حقايق فيها وان المتعين حملها عليها مع التجرد عن القرينة مط ومن المعلوم ان غيرها من المجازات ليس
بتلك المثابة ولا توهم فيه احد ذلك التوهم بل لم يثبت وروده فى خطابات الشرع فضلا عن مقاومته بالمجاز الشايع
المعروف وعلى هذا يتعين الحمل على المعنى اللغوى مع تعذر الشرعى على القول بالحقيقة الشرعية الظاهر انه لا يتعين لعدم الحصر
وانتفاء ما يقتضى الترجيح فان استعمال الشارع هذه الالفاظ فى المعانى اللغوية ان ثبت ففى غاية الندرة والشذوذ

كما لا يخفى

كما لا يخفى على المتتبع ومنها استعمال اللفظ على المعنى العرفى اذا قلنا بتقديم اللغة وتعذر الحمل عليها فان المعنى العرفى وان كان
مجازا على هذا القول الا ان اشتهاره وكثرة استعماله يقدمه على غيره كالمعنى الشرعى على مذهب النافى للحقيقة الشرعية ويحمل
الحمل على اللغوى ان قلنا بتقديم العرف مع تعذر الحمل عليه لظ العدم هنا ايضا لندرة استعمال الحقايق المتجوزة فى الكلام
وقد يحتمل بتعيين المرجوح من الحقيقة مط مع تعذر الراجح منهما فان رجحنا اللغوية وتعذر الحمل عليها تعين الحمل على الشرعية
او العرفية والا تعين الحمل على اللغوية لان الخلاف فى ترجيح احد المعنيين يقتضى تقابل المعنيين وتكافؤهما فى الحمل ثم تعذر
احدهما يقتضى تعين الحمل على الاخر ولاتفاق الفريقين على ان اللفظ المجرد عن القرينة يجب حمله على احد المعنيين فيمتنع الحمل
على غيرهما وربما يفرق بين تعذر الحقيقة الشرعية والعرفية العامة فى اقتضاء الحمل على اللغوية بان هجر اللغة فى الاولى
من المتكلم بالقصد والشعور فاستعماله اللفظ فى المعنى اللغوى نقض لغرضه بخلاف الثانية فيما يفرق الحقيقة والمجاز
وما يثبت به الامور اللغوية يثبت الحقيقة والمجاز وساير المطالب اللغوية التوقيفية بتنصيص الواضع على
ذلك وهو من اقوى الادلة عليه وذلك قد يسمع منه ولا اشكال ولا شبهة فى اعتباره وان كان الواضع ممن
لم يثبت عدالته ولكن هذا قليل بالنسبة الى غير الاعلام الشخصية وقد ينقل عنه وهو على قسمين احدهما ما يحصل منه
العلم وهو الذى بلغ حد التواتر وينظم اليه قراين بحيث يحصل بانضمام الخبر ولا شك ولا شبهة فى اعتبار هذا القسم
نعم وتوهم وهل هو واقع اولا ذهب الى عدم وقوع المتواتر لوجوه الاول ان اللغة قد اخذت من جمع قليل كالخليل
وابن العلا والاصمعى وابى عمرو الشيبانى وامثالهم وهؤلاء لا يبلغوا حد التواتر فلم يحصل من خبرهم العلم خصوصا مع
علم عصمتهم وظهور انهم لم يسمعوا اللغة من الواضع بل اقتبسوها من التتبع فى اشعار العرب وكلامهم فان ذلك مظنة
للخطاء وفيه نظر للمنع من حصر اللغة فى جماعة قليلة لا يتحقق بهم التواتر عادة ولو سلم فانما هو بالنسبة الى اللغة العربية
كما هو مقتضى هذا الدليل لا مط الثانى ان من اشترط التواتر استواء الطرفين والواسطة وذلك غير معلوم
الثبوت فى جميع الازمنة وان علمنا به فى زماننا وما قاربه بل يمكن دعوى عدمه لبعد سماع جماعة يبلغون حد
التواتر من المواضع اخبرنا من شاهدناه مع بلوغهم حد التواتر ان من اخبرهم كذلك وهكذا لانا نقول هذا
م بل غايته الاسناد الى اسناد او كتاب صحيح ولا يقال اذا تحقق فى طبقتنا فيحصل القطع بالتواتر فى السابق علينا
لانه لو كان مخالفا لما فى طبقتنا لنقل نقلا متواترا والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلقضاء العادة بها واما بطلان
التالى فواضح لانا نقول نمنع من افادة ذلك العلم نعم يفيد الظن وهو غير محل البحث وفى هذه الحجة نظر لان المراد
بالتواتر هنا الاعم من المفيد للقطع باعتبار التسامع والتظافر كما بالعلم والوقايع الكثيرة والبلدان العظيمة وهذا لا يشترط
فيه ملاحظة استواء الطبقات وتعين النقل فهو كثير جدا فتم الثالث ان التواتر لم يتحقق فى الالفاظ المتداولة بيننا
المشتهرة المحتاج اليها لوقوع الخلاف فيها المانع من التواتر فانهم اختلفوا فى لفظة جلالة فعن قوم انها سريانية وعن اخرين
انها عربية وعن قوم انها مشتقة وعن اخرين انها غير مشتقة وكذا اختلفوا فى الفاظ الايمان والكفر والصلوة والزكوة وكذا
اختلفوا فى صيغتى الامر والنهى وصيغ العموم وبالجملة الالفاظ المتداولة التى اختلفوا فيها كثيرة فاذا لم يتحقق التواتر
فيها فغيرها اولى لا يقال يكفى دعوى التواتر العلم بالمعنى فى الجملة كاطلاق لفظ الله على الاله وان خفى الموضوع له هل هو
الذات او المعبودية او القادرية لانا نقول ان ذلك لو جب الشك فى اصل المسمى قطعا وفى هذا الوجه نظر فان مجرد الخلاف
لا يمنع من تحقق التواتر فان المخالف قد ينكر لسبق شبهة ولذا اشترط المرتضى فى التواتر عدم سبق الشبهة واستحسنه
كثير من المحققين وبالجملة انكار وقوع التواتر من اللغات فاسد جدا والتشكيك فيه تشكيك فى مصادمة الضرورة ومدافعة
البديهة فانا نقطع بان من اللغة والنحو والصرف لضربين ما هو متواتر بعينه وثانيهما ما لا يفيد العلم وهو الذى
ينقله الاحاد كابن الاثير والفيروزابادى وسيبويه والاخفش ونحوهم وهو حجة فى الجملة اولا مط اختلف فيه الاصوليون
فذهب شاذ الى الثانى كما يستفاد من بعض الاصوليين ولكنى لم اعرفه وذهب المعظم الى الاول وهو المعتمد ولهم وجوه
الاول انه قد يفيد الظن فى اللغات لا يقوم الا افادة شى منه الظن لان خبر الواحد انما يفيد الظن لو سلم عن المعارض

والقدح في الناقل وهو هنا مم فان اجل ما صنف في اللغة كتاب سيبويه وكتاب العين وقدح الكوفيون في كتاب سيبويه
وفي مصنفه ظاهر وقدح البصريين في الكوفيين ظاهر كذلك واتفق جمهور اهل اللغة في كتاب العين واورد ابن جني في الخصائص
في قدح اكابر الادباء بعضهم في بعض بابا وبابا اخر في لغة اهل الوبر اصح من لغة اهل المدر وعزينه القدح في الكوفيين
وبابا اخر في العرب لم يعلم الامين ابن احمد الباهلي وروى وعن دقيقه وابنه انهما اوجلا الفاظا لم يسبقا اليهما وكذا
قال المازني ما قيس على كلامهم فهو من كلامهم ونسب الاصمعي الى الخداعة وزيادة الفاظ في اللغة لم تكن وعن ابن
جني ان الشعر لم قوم لم يكن لهم اصح منه فتشاغلت العرب عنه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما استقر ورجعت الى
اوطانها راجعوا الشعر وقد هلك العرب ولاقتاك يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو انه ما انتهى الينا مما قالت العرب الا
اقله وايضا الغالب على اهل اللغة فساد المذهب وانتفاء العدالة ومع ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب والوضع
اذا تعلق بذلك الاغراض الفاسدة وان تحاسد الادباء وتنافسهم في القرب من السلاطين والامراء امر معلوم ظاهر
جلي وقصة سيبويه والكسائي مشهورة فقد قيل ان العرب ارشوا في موافقة الكسائي او انهم علموا بمكانه من الرشيد
فوافقوه لانا نقول منع حصول الظن من خبر الواحد اللغوي مطلقا مكابرة وامحة ومناقشة فاسدة بل الغالب فيه
حصول الظن خصوصا من المشاهير المعتمدين كابن الاثير والفيروزابادي وسيبويه والكسائي ونحوهم والادلة
المذكورة لا تصلح لدفع ما ذكرنا ولا يقدم لانها تم حجية الظن المستفاد من ذلك بل مقتضى العمومات الناهية عن العمل بالظن
وغير العلم من الكتاب والسنة عدم الحجية لانا نقول المنع من حجية ذلك لا وجه بعد قيام الدليل القاطع عليه وسياتي اليه
الاشارة انشاء الله ويرشد فيه العمومات المذكورة ولو سلم شمولها له الثاني الاجماع واطباق العلماء في جميع الاعصار
على حجية خبر اللغوي واعتباره من غير توقف ولا انكار كما اشار اليه السيد الاستاد والفاضل الخلخالي سالى على الظن
فنقول الاول فان المفسرين والاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا في وضع اللغات
وتعيين معانيها يستندون الى اقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويراجعون الكتب المدونة فيها وقد جرت بذلك عادتهم و
استمرت طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم والنزاع في اللغة اذا استند احدهم الى نص لغوي يوافق مقالته التزم الخصم
او عارضه بنص اخر يقابله ولم يقل هذا خبر وهو ليس بحجة ولولا ان الحجية من الامور المقررة المعلومة لديهم بل الضرورية
عندهم لما سكتوا عن التكبر فان العادة قاضية بذلك في مقام التشاجر والتنازع ولقد طال ما وقع التخاصم بينهم فلم
يخرجوا عما ذكرنا من القبول والاذعان او الاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى تتبع وبالجملة فاعتماد العلماء على
اللغة واستنادهم اليها امر بين يكفي العيان به عن مؤونة البيان واغنت جليته الشان فيه من اقامة الحجة والبرهان و
حسبك في ذلك اعتناء الاكابر والاعاظم بجمع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها حتى صنفوا فيها الكتب المشهورة والمؤلفات
المعروفة وما فعلوا ذلك الا ليكون الكتب المؤلفة في هذا الفن مرجعا لمن بعدهم ومنهلا لمن ياتي من الفضلاء و
الادباء ليأخذوا منها ويصدروا عنها والمقصد الاسنى من التصدي لهذا الجمع والتاليف هو شرح القران والحديث
وحل ما فيهما من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة على ما صرحوا به في خطبهم ومفتتح كتبهم ودل عليه اطرادهم في وصف
اللغة وفضيلته وذكر مزاياه وخصائصه ولذا اقتصر كثير من اهل اللغة كابي عبيدة والمازني وقطرب وابي عبيد وابن
قتيبة والبلخي والهروي وابن الاثير وغيرهم على ايراد غريب القران والحديث او غريب الحديث وحده ولم يتعرضوا
لما سوى ذلك لحصول الغرض بهذا المقدار وانتفاء الفائدة المهمة في غيره ومن المعلوم ان الغرض المذكور انما يتاتى على
تقدير حجية خبر الواحد وجواز التعويل في اللغة فيجب القول بحجيته والا لزم ان يكون علم اللغة مع شرفه وتوقف الكتاب والسنة
عليه باطلا واجتهاد العلماء في تدوينه وتمهيده ضايعا وقال الثاني بعد ذكر اقوال اللغة في تفسير الغناء ولا خفاء في ان
ما ذكرنا يفيد ظن الغالب بالمعنى وهو كاف في هذا الباب فان غاية ما يحصل في معرفة الالفاظ الشرعية واحكامها في
زماننا هذا انما هو الظن وطرق العلم بالاحكام منسدة علينا الا نادرا ومن ادعى خلاف ذلك فقد عدل من الحق وفارق
المنهاج وسقوط قوله معلوم عند من مارس الطرق الفقهية ونظر الى مستندات الاحكام الشرعية وبالجملة ليس الحجة الا

مجيبا

من يسلم منا هذا الاصل فان قلت ما ذكرت من كلام اهل اللغة لا يفيد لما العلم بظهور صحة مذهبهم وعدم ثبوت عدالتهم
ولا اعتماد على قول غير العدل قلت صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات البارعين في فنهم فيما اختص بصناعتهم مما عليه
العقلاء في كل عصر وزمان فان اهل كل صنعة يسعون في تصحيح مصنوعاتهم وصيانتها وحفظها عن مواضع الفساد
ويبذلون مجاوي الخلل حسب كدهم وطاقتهم ومقدار معرفتهم لصنعتهم لئلا يسقط محلهم عند الناس ويشتهروا
بقلة الوقوف والمعرفة في امرهم وان كان قد اشتغلوا لملل في بعض الاحوال وهذا امر محسوس في العادات مجرب مركوز في
النفوس والطبايع المختلفة نعم صحة المراجعة الى اصحاب الصنعة يحتاج الى اختياره والاطلاع الى حسن صنعته وجوده
معرفته والثقة بقوله وذلك يظهر بالتسامع وتصديق المشاركين وتعويل اهل الصنعة عليه فاذا استمر ذلك في الاعصار
المتتابعة والقرون المتتالية زاد من جهات القبول وتضاعيف اسباب الصحة ولذا ترى المشهورين من اهل اللغة
يرجعون الناس في تفسير اللغة قديما وحديثا موافقهم ومخالفهم في كل عصر وزمان يعولون في تفسير اللغات العربية
على تفسيراتهم وتعبيراتهم ويستدلون بذلك ويستندون اليه في مبادي الاحكام الشرعية وكتب الاصحاب مشحونة بذلك
وقد افرط بعض اصحابنا السابقين في هذا الباب فرجح تفسير بعض اهل اللغة كابي عبيدة الهروي وابي فارس على تفسير
ابن بابويه مع كونه من عظماء الفقهاء والمحدثين فان اهل اللغة اقوم بهذا الشان واعرف بهذه الصنعة ومن هذا
الافراط تخطئة ابن ادريس للشيخ ابي جعفر الطوسي حكاية العالم عبد الرحمن ابن عباس عكه بانه يخالف لما ذكره البلاذري
انها وقعت باليمامة والبلاذري ابصر بهذا الشان بانه من اهل السيرة ومن هذا الباب كان مراجعة الى الاطباء اليهود
والنصارى عند حذاقتهم وسعيهم في سد والادمان من غير نكير وهذه القاعدة معمول بين العامة وايضا فانهم يرجعون
ويستندون في تفسير اللغات الى اللغوية الخاصة كالخليل وابن السكيت وابن دريد وابن خالويه وغيرهم ثم انه اظهر
من بعضهم تفسير لفظ ومن بعض ما يخالفه بحيث لا يجتمع معه يحصل الشك ويحتاج الى بعض انواع الترجيحات المقررة
والتعويل على الامارات الموجبة انتهى الثالث تقرير المعصومين كما اشار اليه بعض المحققين فقال في مقام الاحتجاج على
حجية خبر اللغوي في جملة كلام له مع ان تدوين اللغة وتحصيله المائة الثانية من الهجرة في زمان الصادق والكاظم والرضا
وقد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة عن الائمة ولا من غيرهم من التابعين انكار ذلك بل ورد عنهم ما يقتضي على
تعلمه والمعرفة لوجوه الالفاظ كما يظهر من التتبع في الاخبار الرابع ما تمسك به بعض محققي اهل العصر على المختار
فقال ان نفس الاحكام اصل بالنسبة الى اللغات فانها من مقدماتها ووجوب معرفتها موقوف على وجوب معرفة الاحكام
اذ لا مصلحة في وجوب معرفتها من حيث هي وقد ثبت جواز التعويل على الظن في الاحكام فيستلزم جوازه في المقدمة
والا لزم زيادة الفرع على الاصل ولان امر الاحكام اشد واعظم ولذا لم يعول على الظن فيها من عول عليه في اللغات
ومن تابعه فاذا جاز التعويل عليه في الاصل فلئن يجوز في فرعه بطريق اولى لا سيما اذا كان المعول في الاحكام اضعف
من الظن في اللغة لتطرق الخلل فيها ازيد مما يتطرق في اللغة انتهى وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فالمنع من كل زيادة
مزية الفرع على الاصل وانا نستفيد من كثير من الحجة فيني حيث جوزوا الاكتفاء بالتزكية بالواحد بانه يقبل في
الاحكام فيجب قبوله فيها والا لزم مزية الفرع على الاصل اذ لا دليل على ذلك من الادلة الاربعة على انا نمنع على من الملازمة
فيه واما الثاني فالمنع منه سلمنا ولكنه كالاول معارض بالعمومات الدالة المانعة عن العمل بالظن وهي اولى بالترجيح
لقطعيتها وفيه نظر كما لا يخفى الخامس ما تمسك به بعض المحققين فقال لانه القطع في محل مسئلة اصولية بل في مثل تلك المسائل
التي تتعلق بوضع الالفاظ واللغة يكتفي حصول الظن كيف لا وانتم تقولون انه اذا دل خبر الواحد على ان المراد من هذه
اللفظة من ذلك المعنى يجب العمل به مع انه لم يحصل به الا الظن والعقل لا يجد تفرقة بين ان يحصل الظن بان المراد من هذا
اللفظ كذا وان هذا اللفظ موضوع لكذا فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بلا ريبة وايضا لا فرق بين
ان يقول صاحب القاموس مثلا ان هذا اللفظ لهذا المعنى في اللغة او يروي خبر بانه موضوع له في الشرع فكيف لا
يعمل بالاول دون الثاني انتهى وفيه نظر ثم انه على المختار قبل خبر الواحد في اللغات كخبر الواحد في الاحكام فكما هو

شرط في الثاني ويترتب عليه من الاحكام فهو شرط في الاول ويترتب عليه من غير فرق فكلما ذكره الاصوليون
في باب خبر الواحد يجري هنا الا ان فيه اشكال والتحقيق ان خبر اللغوي ان افاد الظن كان حجة سواء اجتمع فيه شرائط
المذكورة في باب خبر الواحد ام لا لعموم ما دل على حجية الظن في اللغات المعتضدة ببعض الوجوه المتقدمة او جميعها
وان لم يفد الظن فليس بحجة عملا بالاصل السليم عن المعارض والوجوه السابقة لا تنهض لاثبات حجيته هنا انفسهم كما
لا يخفى   اذا اختلف الناقلون لوضع اللغة فقال بعضهم انه موضوع لذا وقال آخر لذلك فلا يخ اما ان يكون
الجمع بين النقلين بالقول بتعدد الوضع اما بالاشتراك او بالنقل ولا فان كان الاول فهل الواجب الجمع بما ذكر او لا
فيه اشكال مما ذكره الاصوليون من اولوية الجمع على الطرح ومن اصالة عدم الاشتراك والنقل وان كان الثاني فان كان
بينهما تباين كلي كان يقول احدهما الامر حقيقة في الوجوب والآخر انه حقيقة في الاستحباب او التهديد فلا بد من الرجوع
الى المرجحات المورثة لقوة الظن ككثرة الناقل وعدالته وكثرة تتبعه في كلام العرب وممارسته لفنون الادب وغلبة
ضبطه وقلة خبطه بين الحقيقة والمجاز وقرب عهده من العرب العرباء وعربيته ونحو ذلك وان كان بينهما تباين جزئي لما
بالعموم والخصوص المطلق كما في لفظ الواو فان كثيرا من اللغويين صرحوا بانه للجمع المطلق وجمع آخر منهم صرحوا بانه للجمع
على وجه الترتيب وكما في لفظ الصعيد فان جماعة منهم ذكروا انه لمطلق وجه الارض وآخرين انه لخصوص التراب او بالعموم
والخصوص من وجه كما في لفظ الغناء فان بعضهم ذكر انه للصوت المطرب وآخر انه ترجيع الصوت ففيه احتمالات احدها
التوقف بعد فقد المرجحات وهو اسلم ولكن لم اجد صائرا اليه وثانيها اختيار العموم والخصوص المطلق واختيار
امر جامع بين النقلين في العموم والخصوص من وجه ففي الصعيد مطلق وجه الارض والغناء الصوت الذي فيه ترجيع
وطرب لان مدعي الخاص في الاول واحد العمومين في الثاني ناف بالنسبة الى المدعى الآخر وشهادة النفي غير مسموعة
لان مرجعها الى عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وقد اختار هذا السيد الاستاد وقبله العلامة وفيه
نظر للمنع من كونه التعارض المفروض من تعارض المثبت والنافي لان كلا من الناقلين يدعي شيئا خلاف ما يدعيه الآخر
فان القائل بان الواو للجمع يدعي انه موضوع بحيث لو استعمل في خلافه ولو في افراده كان مجازا نعم يلزم منه نفي كونه للترتيب
والقائل بانه للترتيب يدعي انه موضوع بحيث لو استعمل في خلافه ولو في الجمع المطلق كان مجازا نعم يلزم منه نفي كونه للجمع
فكل مثبت يلزمه نفي على انه لا دليل على ان كل مثبت مقدم على النافي فان النفي قد يكون اقوى من الاثبات او يساويه كما
لا يخفى وثالثها حمل العام على الخاص في الاول وتقييد كل من العمومين بالآخر في الثاني فيقال الصعيد التراب والغناء
ترجيع الصوت المطرب كما في تعارض الاخبار بناء على انهما من باب واحد لان الاخبار لما تتضمن حكاية قول من يعتبر
قوله فكذا النقل من اهل اللغة ولان ما ذكر في وجه الجمع بين الاخبار من ان الجمع بين الدليلين اولى من الطرح
جار هنا جميع ما ذكروه في حمل المطلق على المقيد وبناء العام على الخاص وفيه نظر لاتفاق القوم على خلافه على الظاهر من
سيرتهم مع امكان الفرق بان حمل المطلق على المقيد مثلا في الاخبار ليس الا لاجل فرض صدور الخبرين المتعارضين
عن المعصوم وعدم جواز التناقض في كلامه فلا بد من الجمع فهو اولى وجوهه وهذا غير جار في نحو المقام لعدم امكان
فرض صدور النقلين عن العرب مع جواز الخطأ عن الناقلين فان قلت الاصل عدم الخطأ فلا بد من الجمع واقرب الوجوه
ما تقدم قلت لا دليل على هذا الاصل والا لسقط الترجيح في بعض الموارد انما هو لاجل ان الظن ذلك ويمنع من ان للمقام
مثله ملاحظة الحالة في مثل خطأ احد النقلين واما ما ذكر من ان الجمع بين الدليلين اولى فهو شيء لا دليل عليه بل هو
مطروح لما كما صرح به بعض المحققين فتم   اعلم انه اذا ورد خبر من المعصوم دال على كون اللفظ موضوعا
لمعنى فهو حجة اذا افاد الظن سواء اجتمع فيه الشرائط التي ذكروها في باب حجية اخبار الآحاد من العدالة والايمان
ام لا اذ لا فرق بينه وبين الاخبار عن اهل اللغة ولكني لم اجد من نص على ذلك ولكن قد تكرر من الاصوليين الاستدلال
باخبار الآحاد المروية عنهم عليهم السلام في اثبات دلالة الالفاظ واوضاعها وربما يظهر من بعض المحققين التامل في ذلك
تمسكا بان الظن المستفاد من المفروض ليس ظنا مخصوصا قام الدليل على حجيته فالاصل عدم حجيته بخلاف ظن

المستفاد من خبر اللغوي فانه ظن مخصوص قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص فهذا الاعتبار اصعد من
العلامة لمصيره الى عدم افادة الباء الداخلة على الفعل المتعدي بنفسه التبعيض مع دلالة الخبر الصحيح عليه
وهو ضعيف لما تقرر عندنا من اصالة حجية كل ظن لم يقم دليل قاطع على عدم حجيته مضافا الى فحوى ما دل على حجية خبر
اللغوي والى ظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين ثم ان قلنا ان عليه والى عموم مفهوم آية النبأ ان قلنا بدلالتها على حجية
خبر الواحد وعلى الحجية واذا تعارض المفروض مع خبر الاصمعي فلا يبعد ترجيح لانه مستندا الى المعصوم الذي لا يجوز عليه
عليه الخطأ بخلاف الثاني فانه غالبا يحصل من الاستقراء الذي يجوز فيه الخطأ فكان الظن المستفاد من الاول اقوى
فهو بالترجيح احرى وينبغي التنبيه على امرين الاول اذا ورد عن المعصوم كلام محتملا لان احدهما لغوي والآخر شرعي
كما في قوله الطواف بالبيت صلوة في الاثنان وما فوقهما جماعة لاحتمال ان يكون المراد ان الطواف والاثنين يسميان
صلوة وجماعة حقيقة فيكون المقصود بيان الوضع ولاحتمال ان يكون المراد ان الطواف والاثنين منزلة الصلوة
والجماعة في الشرائط والفضيلة فيكون المقصود بيان الحكم الشرعي فهل اللازم ح الحمل على ان المراد بيان الحكم الشرعي
كما عليه العلامة والبهائي والحاجبي والعضدي والاكثر وهو فيما حكاه العلامة منهم او على ان المراد بيان حكم اللغوي
والوضع كما هو ظاهر اللفظ ولكن لم اجد قائلا به او الحكم بالاجمال كما عن الغزالي وجماعة فيه اشكال ولكن الظاهر عليه
الاكثر لان عرف المعصوم ومنصبه ان يعرف الاحكام الشرعية لا الموضوعات اللغوية على ان الحمل على بيان الوضع قد
يستلزم النقل وهو ما اذا كان الخبر مقتضيا لنقل اللفظ عن معناه اللغوي ومعلوم ان الحمل على بيان الحكم الشرعي
يلزم التجوز وهو اولى وايضا قد يستلزم التاكيد وهو ما اذا كان الخبر متضمنا لما هو المعلوم من اللغة ومعلوم
ان الحمل على بيان الحكم الشرعي تاسيس فكان اولى وايضا قد يستلزم المخالفة لعرف المتشرعة في وضع ذلك ويبعد
ان ثبت الوضع في خصوص زمان الشارع دون المتشرعة فتم واما احتجاج الغزالي بان اللفظ يصلح للحمل على كل من الامرين
لا مرجح في البين اذ لم يقم دليل على ان المعصوم لا يبين وضع اللفظ فضعيف بما قدمنا الثاني قال السيد الاستاد
في الحكم على شيء يقتضي كون المحكوم عليه من افراد المحكوم به حقيقة حتى يصرف عن الحكم الظاهر صارف ولذا لم يصح قولنا
زيد اسد والمنية سبع الا بالارجاع الى التشبيه البليغ وكان معناه زيد كالاسد والمنية كالسبع وبالجملة
فاهل اللغة والعرف والمحاورة لا يرتابون في التفرقة بين مقام الحمل ومقام التشبيه فمقام الحمل هو ما كان
الموضوع فيه من جزئيات المحمول ومن افراده الحقيقية ولو حمل الماهية على بعض افرادها المجازية كان استعمال
للماهية الموضوعة لا فائدة الحمل في التشبيه لافادة امر قد بلغ من المشابهة بالافراد الحقيقية حتى كانه فرد منه حقيقة
ولذا احل المواطئة وهذا هو المسمى بالتشبيه البليغ ومن المعين انه لو صح الحمل على الافراد المشبهة للافراد الحقيقية
حقيقة من غير تجوز ولا ارتكاب مجاز لما ظهر من اللغة لزم ان لا يفرق بين قولنا زيد انسان وزيد اسد
وان لا يكون قولنا زيد اسد تشبيها بليغا وقد صرحوا بذلك وفرقوا بين الامرين فاذا حكم الشارع على شيء وامكن
فردية الموضوع للمحمول كما اذا كان مفهوم المحمول من العبادات المتوقفة على بيان الشارع كما ولم يعلم البيان من قوله
على وجه التحديد فالواجب فيه البناء على الظاهر من الحمل المعروف وهو كون الموضوع من افراد المحمول حقيقة وفي نفس
الامر عملا بالظاهر من دون معارض وذلك كقوله الارتماس في الماء دفعة غسل والاصلاح مع الاكل سهوا صوم وايماء الاخرس
واشارته صلوة لا غير ذلك وان يتمكن الحمل حقيقة فهنا اشيء صور احدها ان يكون المحمول من الاوصاف الغالبة للموضوع
لا ينفك في الغالب فان انفك عنه احيانا وذلك كقوله الحيض دم اسود حار والمني هو الماء المنزل بشهوة ودفق
فان الحيض ربما كان اصفر باردا والمني ربما كان لم يكن بشهوة ودفق مع ان ذلك حيض ومني قطعا وح فلا يمكن
اصح بقاء الحمل على ظ وهو ان كل حيض فهو دم اسود حار وكل مني فهو ماء بشهوة في الغالب لكن ليس المراد منه
بيان نفس الغلبة وثبوت الوصف في اكثر افراد الموضوع فان ذلك بمجرده لا يتعلق به غرض شرعي ولا فائدة تتم
في الاحكام الشرعية ومقام الشارع يابى عن التكلم بمثل ذلك بل المراد ضابط يرجع اليه في مقام الاشتباه والشك

في ثبوت الوصف العنواني للموضوع فيعلم بوجود الاوصاف الغالبة فيه وانتفائها فهما المقصود بان الامارات
الظنية والعلامات الدالة ليبتني عليها الحكم الشرعي لانا نعلم انه ع في قوله الحيض دم اسود لا يريد وضع لفظ الحيض
لهذا المعنى ولا نقله من معناه اللغوي الى معنى اخر لان الاحكام الواردة على الحايض التي اتصفت بالحيض المعروف
لغة وعرفا وذلك كالحكم على ساير الحقايق كقولنا الماء مطهر وماء الورد وغيره مطهر انتهى اعلم ان عبارات
اهل اللغة والمدونين لها والمؤلفين فيها كالجوهري والفيروزآبادي والفيومي وزبادي لا تخرج عن اقسام ثلثة الاول ما يبين
المعنى الحقيقي والمجازي باللفظ صريحا كما اذا قال لفظ الاسد حقيقة في الحيوان المفترس ومجاز في الرجل الشجاع
الثاني ما يبين ذلك على وجه الظهور دون الصراحة كما اذا قالوا هذا اللفظ يفيد هذا ولا يفيد ذلك المعنى
الثالث ما لا يبين شيئا منهما احد الامرين مطلقا ويكون مجملا في الدلالة على ذلك كما اذا قالوا لفظة افعل يأتي للوجوب
والندب والاباحة فان كان الاول فلا اشكال في لزوم الاخذ بما يستفاد من عباراتهم حيثما لم يعارضها ما هو اقوى
منها وكذا الكلام في الثاني وان كان الثالث فاللازم التوقف وعدم الحكم بالحقيقة والمجاز من جهة كلامهم فيطلب دليل
اخر عليها او يلتمس حجة اخرى للوصول اليها وذلك لان الغرض ان كلامهم مجمل الدلالة على احد الامرين ولا دليل على ان
ما يذكره اللغوي كونه معنا حقيقيا يتعقل ان بعض اللغوي يذكر المعاني المجازية ويعتني بنقلها اذ لا فائدة فيه
لان المجاز لا يشترط فيه النقل عن اهل اللسان بل يكتفي فيه بمجرد العلاقة وما شابه ذلك الا يكون في نقلها فايدة
والكلام الحقيقة لانه يشترط النقل عنهم فيكون في نقل اللغوي اياها فايدة عظيمة لانا نقول يدفع هذا امران احدهما [illegible]
بناء اصحاب الكتب اللغوية المتصدين لنقلها على مجرد ذكر معاني الحقيقة دون المجازية لاشتهر بين علماء الاصول و
لنبهوا عليه [illegible] اصلا كليا وقانونا تاما كما فعلوه في غيره من الاصول المقررة والضوابط المحررة والتالي
باطل اذ لم نجد احدا من المتقدمين والمتاخرين اشار اليه بوجه من الوجوه بل صرح المحقق الثاني في جامع المقاصد
وصاحب المعالم [illegible] والوالد دام ظله في الوسائل بخلافه ففي الاول ان كتب اللغة تجمع بين الحقيقة والمجاز وفي الثاني
ان دأب اهل اللغة جمع معاني التي استعمل فيها اللفظ سواء كانت حقيقية او مجازية وفي الثالث الصلوة لغة الدعاء
وشرعا العبادة المخصوصة بكيفيتها المعهودة وعدها جماعة من اهل اللغة من جملة معانيها اللغوية فاثبات الحقيقة
بذلك اشكال بل الظاهر العدم وثانيهما انه لو صح ذلك البناء للزم الحكم باشتراك اكثر الالفاظ لان الغالب انهم يذكرون
للفظ معان عديدة واللازم الحكم بكثرة النقل لان اكثر تلك المعاني معان مجازية في زماننا وبطلان اللازم ظاهر واما
دعوى عدم الفايدة في ذكر المعاني المجازية في كتب اللغة ففيه اولا ان عدم وجدان الفائدة لا يستلزم عدمها
في الواقع فقد اشتهر بين العقلاء ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وثانيا انه يحتمل ان يدعى ان الفايدة في
بيان موارد استعمال العرب رفع حاجة من يشترط النقل في احاد المجاز ومن يحتاج الى معرفة تلك الموارد لما [illegible]
الموافقة للعرب في استعمالاتهم وان جاز الاكتفاء بمطلق العلاقة او لامر خارجي تتبع الحالات فاذن يكون كتبهم منهلا
لكل الفرق وما هذا الا فايدة عظيمة وثمرة جسيمة واعلم انه قال بعض المحققين وقد يشكل التميز بين الحقيقة والمجاز من كتب
اللغة حيث ان الاكثرين خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا اذ لم يصرحوا بالاسم
ولا بالحد والخاصة الا نادرا لكن الظاهر انهم متى قالوا اسم لكذا فانما يعنون الحقيقة واذا قالوا فلان [illegible] كذا وقد يطلق
على كذا او جاء او يجيء لكذا فانما يعنون المجاز قال وقد ذكر بعض المحققين ان اول ما يذكرونه في العنوان مقدما على
غيره هو المعنى الحقيقي لبعد تقديم المجاز وكذا كون الجميع مجازات وهو قريب انتهى ولا يخرج عن قوة للتعدد بين المذكورين
مع بعد عدم ظهور الحقيقة عندهم وكون المتقدم [illegible] وذلك اذا اتفق اجماع الامامية على كون
لفظ موضوعا لمعنى كما اتفق في مسئلة المشتق فان جماعة ادعوا الاجماع على كونه موضوعا للمعنى الاعم الشامل
الحال والماضي فهل يكون حجة وان وجد من [illegible] الفهم في ذلك اولا الظاهر الاول كما في الاحكام الشرعية وكذا ادعى [illegible]
المرتضى وابن زهرة عليه في اثبات الحقيقة الشرعية ووضع الامر للوجوب في الشريعة ويدل [illegible] عن قول المعصوم ان

ذلك

ذلك اللفظ موضوع لذلك وقوله حجة سواء كان في الاحكام الشرعية او غيرها لان عصمته يمنع من الخطاء لا يقال يمنع
من كشفه عن ذلك وانما يكشف لو كان محل الاجماع مما يناط به ويرجع اليه كالاحكام الاصولية والفروعية واما اذا
كان لا يناط به كالمسائل اللغوية فان المناط فيها وضع الواضع فلا بل هم كساير فرق المخالفين في هذا المقام واتفاقهم
لا يكشف عن وضع الواضع فان اتفاق فرقة على امر مع مخالفة الباقين لا يكشف عن قول من يعتبر قوله في الواقع وما
اتفاقهم في هذا المقام الا كاتفاق على حكم شرعي مع مخالفة الباقين ولذا لو اتفق النحاة على اعراب كلمة كان حجة واما اذا
اتفقوا على ان المراد من اقيموا الصلوة الندب مع مخالفة الباقين او مع عدم ظهور وفاق الباقين فلا لانهم المرجع
في الاول دون الثاني وبالجملة الاتفاق الذي يكون حجة في المسائل اللغوية هو اتفاق جميع من يعتد من ارباب اللغة
لا اتفاق فرق الامامية والباقية وغيرهما لانا نقول لم نجعل اجماع الامامية كاشفا عن الوضع اللغوي ابتداء بل هم
كغيرهم فرقة من اهل اللغة فلا يقبل قولهم في مقابلة باقي الفرق ولكن نقول اتفاقهم على وضع لفظ لمعنى كالامر
للوجوب والمشتق للمعنى العام يكشف عن كون ذلك اللفظ موضوعا عند الامام ع لذلك المعنى لامتناع خطائهم
في معرفة اصطلاح امامهم وذلك لان اتفاقهم في المسائل الفرعية كما يكشف عن حكمه ع فكذلك اتفاقهم في مسئلة لغوية
يكشف عن معتقده فيها وكذا الحال في اتفاق المسلمين على كون لفظ موضوعا لمعنى فانه يكشف عن ثبوت الوضع له عند
النبي ص وهذا المقدار يكفينا لان المقصود من البحث في نحو هذه استكشاف المراد من الخطابات ومعلوم ان
الخطابات التي تنفع انما هي خطابات المعصوم ع ونحو هذا لا يستلزم الوضع اللغوي لان هذا الاصطلاح للامام ع كما
يمكن ان يكون باعتبار اللغة كذا يمكن باعتبار غيرها الا ان يدفع الثاني باصالة عدم النقل ولكنه ظني والكلام
في الدليل القطعي ومع ذلك فهو انما يكون حجة حيث لا يكون هناك قرينة اخرى يقول بالوضع لغير ذلك المعنى
فانه يعارض الاصل المذكور كما لا يخفى هذا وقد يحصل القطع من هذا الاتفاق بالوضع اللغوي وذلك
حيث يحصل القطع بانتفاء النقل او يعلم باتحاد الوضع في جميع الازمان كما في مسئلة المشتق والامر على التحقيق
وهل المنقول بخبر الواحد العدل من هذا الاتفاق حجة كالاجماع المنقول في المسائل الفقهية اولا الاقرب
الاقرب الاول لاتحاد الدليل فتم قد ادعى بعض الاصحاب في مسئلة تعارض العام والخاص نحو قوله اكرم العلماء
ولا تكرم زيد العالم الاجماع على لزوم حمل العام على الخاص وهل الاصل في هذا الاجماع ونحوه مما يدعى في كثير من المسائل
اللغوية الحجية اولا اشكال من ان حجية الاجماع في المسائل الفقهية انما هي باعتبار كون المناط فيها قول المعصوم وانه
يكشف عنه ولا كذلك نحو هذه المسئلة لان المناط فيها قول اهل اللغة ولذا نعد امثال هذه المسائل من المسائل
اللغوية لا الشرعية ثم تصير مسئلة شرعية بالمآل من حيث انه كلما ثبت كونه باللغة كان يجب العمل به في استنباط الاحكام
الشرعية للبراهين القطعية عليه ولكن هذا القدر لا يصير المسئلة مسئلة شرعية حتى يناط فيها ما يناط في المسائل الشرعية
ومن ان التحقيق في المسائل الفقهية هو كونه كاشفا عن قول المعصوم الذي هو الحجة وهذا السبب متحقق في المسائل
اللغوية لان الاجماع فيها ايضا كاشف عن قول من يكون قوله حجة وبالجملة العلوم النقلية التي يطلب فيها قول الغير
ويكون هو المناط فيها يعتبر فيها اجماع المتكلفين لها من علمائنا لانه طريق للعلم بقول الحجة فيها وهو لا يختلف باختلاف
موضوعاتها لان السبب في افادة العلم بذلك امر عقلي لا يجوز فيه الاختلاف نعم ان جعلنا حجية الاجماع في المسائل
الفقهية مستندة الى دلالة السمعية من نحو قوله لا تجتمع امتي على الخطاء او الى ما تقرر في علم الكلام من لزوم وجود العالم
الحافظ للشرع ليردع الناس من الاتفاق على الخطاء امكن المناقشة في حجية الاجماع في المسائل اللغوية من هذه الجهة
كما لا يخفى ولكن التحقيق ان مستند الحجية هناك ليس منحصرا في الامرين ولعل لذا شاع التمسك بالاجماعات في
المسائل اللغوية وبالجملة ان الاجماع لو اوجب العلم فينبغي في جميع مسائل العلوم وان لم يعلم حصول العلم منه فان
حصل منه الظن فهو في المسائل اللغوية بناء على المختار من اصالة حجية الظن فيها ولا معارض لها هنا ويعضدها
فحوى ما دل على حجية بعض ظنون الذي هو اضعف من الظن الحاصل مما ذكر فيها وان لم يحصل منها الظن فالاصل

عدم حجية لعدم الدليل عليها فنقول   اذا اختلف علماء النحو والصرف والبيان والاصول في مسئلة لغوية
وصار معظمهم الى قول ولم يكن هناك دليل يدل على احد القولين فهل يكون مجرد مصير المعظم الى قول دليلا على تحققه
ويكون الشهرة هنا او لا المعتمد هو الاول لان الشهرة هنا تفيد الظن والاصل فيها الحجية ويدل عليه مضافا الى ما دل على حجية
الشهرة في المسائل الفقهية وظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين وعدم جواز مزية الفرع على الاصل لا يقال انا لانم حجية الظن
في المسائل اللغوية بل يجب تحصيل القطع فيها لانا نقول هذا بط لان الظن في اللغات حجة اما اولا فلاتفاق العلماء عليه قديما
وحديثا كما لا يخفى واما ثانيا فلان تحصيل العلم في المسائل اللغوية غير ممكن الا نادرا في الغاية وكلما شانه ذلك فيه العمل
بالظن اما الاول فواضح في الغاية واما الثاني فلانه من مقتضيات قواعد العقلاء والعلماء الا ان ارباب العلوم
النقلية التي لا يتمكن فيها من العلم غالبا يعتمدون على امارات ظنية وعلامات غير يقينية فالنحاة واهل الصرف
يعتمدون على اشعار نحو امرء القيس وابي تمام وجرير وفرزدق واهل المعاني على امور اعتبارية شاهدة والاعتبارها
من الفصحاء والبلغاء واهل الاصول على غلبة الاستعمال وكثرته والتجار على المكاتيب المرسلة من الاطراف البعيدة
وغير ذلك فقد صار معلوما ان الاعتماد على الظن فيما ينسد فيه طريق العلم من بديهيات قواعدهم وسياتي
انشاء الله لهذا مزيد تحقيق وبالجملة الذي يدل على حجية الظن في المسائل الفقهية يدل على حجية الظن في المسائل اللغوية
كما لا يخفى ولا يقال سلمنا حجية الظن في اللغات ولكن لانم اصالة حجية الظن بل يجب الاقتصار على ما قام الدليل القاطع على حجيته
بالخصوص وليس منه الشهرة لانا نقول هذا المنع ليس في محله بل التحقيق اصالة حجية الظن في اللغات كما سياتي تحقيقه في محله
انشاء الله ولا يقال سلمنا الاصل المذكور ولكنه معارض بظهور عدم الخلاف في عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية اذ لم نجد
احدا تمسك بالشهرة في شيء منها ولا عارض بها دليلا ظنيا مع تمسكهم بامارات تفيد ظنا اضعف مما تفيده كالظن الحاصل من
الغلبة ونحوها ولو كان ذلك حجة لتمسكوا به وعارضوا به دليلا ظنيا اخر فالظاهر اتفاقهم على عدم حجيته ولئن تنزلنا فلا اقل
من انه قول الاكثر وكما يحصل من قول الاكثر في تلك المسائل الظن بما هو الواقع فيها كذا يحصل من قولهم بعدم حجيته في تلك
المسائل الظن به ولا يمكن العمل بهما معا لان العمل باحدهما يستلزم عدم العمل بالاخر وان تخالفا موردا ولم يجز تعيين العمل
باحدهما دون الاخر لانه ترجيح من غير مرجح وجب التوقف وهو المط وما قلنا نظير ما اذا قال الشارع اعمل بالظن ثم ورد
حديث صحيح في مسئلة فافاد الظن بحكمها وورد حديث صحيح اخر وافاد الظن بعدم حجية ذلك الحديث الصحيح الوارد في
تلك المسئلة فانه يعلم بان احد الظنين خارج عن اطلاق قوله اعمل الموجب للعمل بالظن لعدم امكان العمل بهما ولا تعيين
احدهما للعمل بما تقدم فيجب التوقف في العمل بهما ولذا منع من حجية الشهرة في المسائل الفقهية حيث ان المشهور
بين الفقهاء عدم حجية الشهرة في المسائل الفقهية نعم لو كان قول الاكثر بعدم حجية قول الاكثر شاملا لهذا القول اتجه
الاعتماد على قول الاكثر في نفس المسائل اللغوية لانه لا يكون هذا القول حجة قطعا اذ من حجيته يلزم عدم حجيته وما شانه
ذلك يكون باطلا فاذا ابطل هذا بقي قول الاكثر في نفس المسائل سليما عن المعارض وحينئذ يتجه الاعتماد على الشهرة في المسائل
ولكن الشمول هنا وفي المسائل الفقهية غير مسلم ولو سلم الشهرة في عدم حجية الشهرة في كلا المقامين سلمنا الشمول لكن نقول
غاية ما يلزم منه عدم حجية قول الاكثر في المسائل اللغوية بمعنى عدم جعله بنفسه دليلا على ذلك ولكنه لا يلزم منه عدم حصول
الظن بعدم حجية قول الاكثر في تلك المسائل فيكون الشهرة في تلك المسائل مما ظن بعدم حجيتها وان كان من الظن الذي ظن
بعدم حجيته ولا دليل على كل ظن بالواقع والقدر المسلم الظن الذي لا يظن بعدم حجيته سواء كان من ظن معتبر او
من جهة ظن غير معتبر فلا وما قلناه نظير ما اذا ورد حديث صحيح دال على ان كل خبر صحيح ليس بحجة فانه يحكم بعدم حجية
الصحيح اذ من حجيته يلزم عدم حجيته ولكن يحكم بان ما عداه من الاخبار الصحيحة ايضا ليست بحجة لا لان ذلك الصحيح لان الغرض انه ليس بحجة
بل لحصول الظن منه بان الاخبار الصحيحة ليست بحجة مع عدم الدليل على حجية كل خبر صحيح حتى الذي ظن عدم حجيته من ظن غير حجة فعلى
هذا لو دل القياس المفيد للظن الذي ليس بحجة على ان الاجماع المنقول مثلا ليس بحجة حكمنا به لا للقياس لان الغرض انه ليس
بحجة بل لعدم الدليل على حجية كل ظن حتى الذي ظن بعدم حجيته من امارات ظنية غير معتبرة لانا نقول لانم ظهور الاتفاق

على عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية وكذا شهرته وعدم تمسك القوم بان الشهرة ليس دليلا على قولهم بعدم حجيتها اذ
ليس دابهم استقصاء الادلة في المسائل ولو سلم فلعل المانع من التمسك بها شيء لا نعلمه غاية ما في الباب انه يحصل من ذلك
ظهور في قولهم بعدم حجيتها لكن هذا الظهور لا يقاوم الظن الحاصل من الشهرة المحققة الحاصلة من تصريح الاكثر في
المسئلة بلا ريب وبالجملة دعوى الاتفاق والشهرة على عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية حجة ولو سلم الشهرة فنقول
ان هذه الشهرة انما تعارض الشهرة في نفس المسائل اذا كان الظن الحاصل منها مكافيا وموازنا للظن الحاصل من الشهرة في
نفس المسائل كان يكون عدد القائلين في نفس المسئلة التي حصلت به الشهرة كعدد القائلين في نفس المسئلة اكثر من عدد
القائلين بعدم حجية الشهرة فينبغي تقديم الشهرة في المسئلة الدائر الامر بين الظن الضعيف وهو الحاصل من
شهرة القول بعدم حجية الشهرة والقوي وهو الحاصل من الشهرة في نفس المسئلة اذ لا ريب في ان زيادة القائل مما يقوي
الظن ولا اشكال في لزوم ترجيح الظن الاقوى واذا انعكس انعكس الحكم فتم وبالجملة الاصل اعتبار الشهرة في نفس المسائل
اللغوية حتى يتحقق ما يمنعه   تمسك بعض بقول ابي عبيدة في قوله صلى الله عليه وآله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على
ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه على حجية مفهوم الوصف الصفة قال فقوله حجة لانه من اهل اللغة واجيب بان ذلك
مبني على اجتهاده وليس فيما يقتضيه اجتهاده حجة على غيره وهذا مما يدل على ان الاصل في قول ابي عبيدة والاصمعي
والخليل والجوهري والفيروزآبادي وامثالهم وسيبويه والفراء عدم الحجية لانهم مجتهدون لا ناقلون عن اللغة وقول
المجتهد ليس على مثله حجة وفيه نظر لان المعهود من سيرة العلماء قديما وحديثا جعل مثل اولئك مما سابه تحقيق المطالب اللغوية
نقلة لا مجتهدين والشواهد على ذلك كثيرة ومن تتبع حصلها من غير ريبة فعلى هذا ان الاصل فيما يقوله اللغوي كونه خبرا
عن اهل اللغة لا اجتهادا ولعل هذا هو السر في الاكتفاء بقول او قولين في اثبات اللغة وان كان ظاهر عبارتهم عدم النقل لان
المعلوم من طريقتهم ذلك ولا كذلك قول الفقيه لان المعلوم من طريقته الاجتهاد دون الاخبار ولهذا لا يكتفون بقول الفقيه
في المسئلة الفقهية وبالجملة الاصل فيما يقوله اللغوي كونه خبرا والاصل فيما يقوله الفقيه في الفقه كونه فتوى وان اشترك
عباراتهما في الظهور في الفتوى لان الغالب على الفقيه الفتوى لعدم امكان وصوله اليه بل يمكن ان يخبر عن خلاف اللغوي
فان الغالب عليه الاخبار عن اهل اللغة لانه يمكن ان يصل اليهم غالبا فتدبر ثم انا لو سلمنا ان قول اولئك اجتهاد
فنقول الاصل فيه الحجية لحصول الظن منه ولا يرد النقض بقول الفقيه لان الاجماع قد وقع على عدم اعتباره فيخرج
عن الاصل ويبقى غيره ولعل السر في الفرق امكان تحصيل الظن الاقوى من الادلة الفقهية غالبا والنادر كالمعدوم
بخلاف المسائل اللغوية فان الغالب فيها خلاف ذلك كما لا يخفى   اذا وقع التعارض بين القراء والنحاة
فيظهر من الحاجبي فيما حكاه عنه الجاربردي ترجيح الاولين فانه قال بعد الاشارة الى الخلاف الواقع بين النحاة
والقراء في مسئلة من مسائل الادغام ما لفظه الاولى الرد على النحويين في منع الجواز وليس قولهم بحجة الا عند الاجماع
ومن القراء جماعة من النحويين فلا يكون اجماعهم مع مخالفة القراء ثم لو قلنا ان القراء ليس منهم فانهم ناقلون لهذه
اللغة وهم يشاركون النحويين في نقل اللغة فلا يكون اجماع النحويين حجة دونهم فاذا ثبت ذلك كان المصير
الى قول القراء اولى لانهم ناقلون عمن ثبت عصمته من الغلط في مثله ولان القراءة ثبت تواترا وما نقله النحويون احاد
ثم اعلم لو سلم ان مثل ذلك ليس بمتواتر فالقراء اعدل واكثر فكان الرجوع اليهم اولى انتهى   اعلم انه لو افقد
النص من اهل اللغة على الوضع فلا بد من الرجوع الى امارات وعلامات وهي كثيرة منها التبادر ولم اجد
من الاصوليين من يمنع من ثبوت الوضع به بل الظاهر اتفاقهم على ذلك وقد تكرر منهم التمسك به في المسائل اللغوية
المتوقفة على النقل والمراد به على ما صرحوا به هو ان يسبق المعنى الى اذهان العالمين بوضع اللفظ المتحاورين
به عند سماعه مجردا عن القرائن تحقيقا او تقديرا والحجة على ثبوت الوضع به بعد ظهور الاتفاق عليه امران
احدهما ان فهم المعنى من اللفظ لا بد ان يكون بسبب والا لزم الترجيح بلا مرجح لتساوي نسبة الالفاظ
الى المعاني وذلك السبب اما الوضع او القرينة فان كان الاول فهو المط وان كان الثاني فهو غير محل الفرض

وثانيهما ان الوضع على ما صرحوا به تخصيص شيء بشيء بحيث اذا اطلق الشيء الاول فهم منه الشيء الثاني فهم المعنى مجردا عن القرينة من لوازمه فيكون الاستدلال به من باب الاستدلال باللازم على الملزوم واعترض على ذلك بوجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ بدون القرينة موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع على فهم المعنى بدون القرينة لزم الدور وهو باطل الثاني ان المجاز المشهور يتبادر من اللفظ وليس بحقيقة الثالث ان المدلول التضمني والالتزامي يتبادران وليسا بحقيقتين الرابع المفاهيم كمفهوم الشرط والصفة يتبادر وليست بحقائق الخامس الافراد الغالبة في الاطلاقات تتبادر وليست بحقائق والجواب عن الاول انه انما يلزم لو كان المراد تبادره عند الجاهل بالوضع ليستدل به على استكشاف الوضع بالتبادر الحاصل له وهو باطل فان المراد من كلام القوم ان المراد تبادره عند العالم بالوضع بمعنى ان الجاهل يراجع العالم به ويلاحظ فهمه بالنسبة الى ذلك اللفظ بان يلقي اليه مجردا عن القرينة من غير سؤال عن معناه فما فهم منه هو المعنى الحقيقي على انا نمنع الدور وايضا لو كان المراد تبادره عند الجاهل لانا لا نم توقف حصول الاشتهار المقتضي تبادر المعنى وفهمه من اللفظ بمجرده قطعا لحصول المؤانسة الموجبة للتفاهم والتفاهم للاشتهار لا يوجب العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع وتحقيقه ان وضع اللفظ اما ان يكون بتعيينه بازاء المعنى او بتحقق الغلبة والاشتهار فيه وعلى الثاني فالسبب في الفهم هو نفس الغلبة والاشتهار وكذا على الاول ان كان فهم المعنى بعد حصول الامرين واما اذا كان قبلهما كما في اوائل الاستعمال ففهم المعنى موقوف على العلم بالوضع اذ لا سبب للفهم سوى ذلك فعلم ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا بل انما يتوقف عليه في صورة نادرة هي كون الوضع تعيينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار نعم حصول الفهم مطلقا موقوف على نفس الوضع اما اذا كان الفهم موقوفا على العلم بالوضع كما في هذه الصورة فظ واما اذا كان بالغلبة والاشتهار فلان الوضع اما ان يحصل بهما او بالتعيين السابق عليهما وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل بالاشتهار وعلى الثاني فالسبب القريب في الفهم وان كان هو الاشتهار لكن لما كان الاشتهار فيه فرع التعيين كان التعيين سببا بعيدا في الفهم فيتوقف على الفهم فالوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة وبهذا الاعتبار كانت الدلالة متوقفة عليه لا باعتبار العلم به وعن الثاني بالمنع من تبادره واما على قول ابي حنيفة من ترجيح الحقيقة المرجوحة فواضح وكذا على قول المعظم من التوقف على احتمال واما على قول ابي يوسف من ترجيح المجاز الراجح فلان الشهرة قرينة على ما نقل عنهم فانهم قالوا لا فرق بين المجاز المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي الشهرة بخلاف غيره ومعنى كون الشهرة قرينة ان فهم المعنى يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها وليس المعنى ان الفهم يحصل بها مط اذ لو بلغ اللفظ في الاشتهار الى حد لا يحتاج معه الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة ولم يكن من المجاز في شيء ثم ان هذه القرينة لما كانت لازمة للفظ غير منفكة عنه كان الحمل على خلاف ما يقتضيه محتاجا الى القرينة التي تزول بها حكمها لا الى قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز والمنافي للحقيقة هو الاحتياج الى قرينة الفهم والدلالة فاللفظ الذي له حقيقة مرجوحة ومجاز راجح يفتقر في حمله على كل من المعنيين الى قرينة الا ان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما يعين الامر المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة ما يزيل به المانع عنه فان قلت ما ذكرته انما يعلم من عرف وضع اللفظ وشهرة مجازه واما الجاهل الذي يراجع العالم بالوضع في معرفته فلا يظهر له شيء مما قلت فانه قلت ما ذكرته انما يعلم من عرف وضع فانه لا يرى الا حمل اللفظ على معنى من دون قرينة ظاهرة وذلك لا يستلزم الحقيقة ولا تبادرها اذ لعل الوجه في ذلك شهرة استعماله فيه عندهم بحيث صار من المجازات الراجحة اذ لم يتحقق له ان الحمل عليه بملاحظة معنى نفس اللفظ لا بملاحظة الشهرة فان قيل الاصل عدم الالتفات الى الشهرة فيكون باعتبار نفس اللفظ فيقوم له الاصل مقام الوضع لم يكون باعتبار الشهرة نعم ان اقتضى المستعمل فيه في الحمول عليه فيكون حقيقة لكن

لا لنفس الحمل بل لما سبق انه وبالجملة نسلم ان التبادر امارة الحقيقة ولكن لا يحصل معرفته الا بمجرد الحمل بدون قرينة ظاهرة وهو لا يصلح لذلك فان قيل يسأل عنهم عن وجه الحمل فيه والسؤال عن الوضع اولى قلنا لا نسلم ان التبادر لا يعلم الا من جهة الحمل بل قد يحصل العلم من قرائن الاحوال سلمنا ولكن نقول ان الظاهر ان الحمل عليه ليس الا لتبادره من نفس اللفظ لا باعتبار ملاحظة الشهرة وذلك لان السبب في الحمل على مجرد عن القرائن المنفكة لا يكون الا الوضع والشهرة ولما كان الحمل باعتبار الوضع اكثر من الحمل باعتبار الشهرة لكثرة الحقيقة وقلة المجاز المشهور حصل الظن بان فهم ذلك المعنى باعتبار نفس اللفظ وتبادره منه فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فان قلت ثبوت الحقيقة في الغالب انما هو من جهة التبادر فيرد الاشكال في اثبات الحقائق به في الغالب بكون بامارات قلت نمنع الحصر المزبور بل ثبوت الحقيقة في الغالب يكون بامارات اخر غير التبادر ويتحقق معها فاذا تحقق ما قلناه ويعضده اتفاق العلماء على وجوب حمل اللفظ على حقيقته دون مجازه اذ ليس ذلك الا باعتبار غلبته وقوع الغلبة الحقيقة وغلبتها يستلزم غلبة تبادرها فيقدم على غيره عند التعارض وعن الثالث ان الجزء لا يمكن ان يتبادر من دون تبادر الكل بل دلالة اللفظ على الجزء هي نفس الدلالة على الكل لا بمعنى ان هناك دلالة مركبة من دلالتين احدهما على الجزء والاخرى على الكل فيكون الدلالتان متغايرتين بل بمعنى ان هناك دلالة بسيطة متعلقة بامر لجزء يفهم بعين فهم الكل فالدلالة على الكل مغايرة للدلالة على الجزء مغايرة لا بالذات بل بالاعتبار ولانها باعتبار الاضافة الى الكل من حيث هو تسمى بالمطابقة والى الجزء تسمى بالتضمن نعم على ما حكي عن القوم من تقدم فهم الكل على الجزء يشكل الامر ان فرضنا التبادر مجرد الخطور بالبال واما ان فرضناه سبق المعنى من حيث كونه مرادا فلا اشكال واما المدلول الالتزامي فالتحقيق انه ليس بمتبادر واما انه يفهم من اللفظ بعد فهم المعنى المطابقي فلا يتبادر اولا انه يفهم من نفس اللفظ بل انما ينتقل اليه بعد تعقل المعنى المطابقي بتحقيق المطلب ان فهم اللازم ليس باعتبار اللفظ والا لزم فهمه منه وانما وانه معنى اخر والا لزم تخلف اللازم من الملزوم وهو باطل ففهمه باعتبار المعنى ولا يخطر اللازم بالبال ولا كان المعنى المطابقي فانه يفهم من نفس اللفظ باعتبار كونه موضوعا له ولذا يلحق بمدلوله الا اذا نقل ولذا جعل بعض دلالة الالتزام دلالة عقلية وانما عدها المشهور من دلالة اللفظ باعتبار ان اللفظ سبب بعيد في فهمه لانه سبب لفهم المعنى وملاحظة المعنى سبب لخطور اللازم او ارادته فكان كالدال عليه وعن الرابع بان دلالة المفاهيم دلالة التزامية فلا يتبادر وما يوجد من كلمات بعض الاصوليين من اطلاق التبادر في مقام اثبات الحجية فمن التسامح وعن الخامس بانا ان جعلنا حمل المطلق على الفرد الشايع من حمل اللفظ على المجاز الشايع فيجاب بما اخترناه به عن النقض بالمجاز المشهور وان جعلناه من باب الدلالة الالتزامية كما هو الظ فيجاب بما اجبنا به عن النقض بالدلالة الالتزامية وهل عدم التبادر امارة المجاز او لا فيه خلاف وقد صرح العلامة وغيره بالاول لانه لو لم يكن امارة له للزم انفكاك الوضع من التبادر وهو باطل واورد عليه النقض بالمشترك فان معانيه غير متبادرة مع كونها معاني حقيقية وباللفظ الموضوع لمعنى قبل اشتهار استعماله فيه لعدم تبادره مع انه حقيقة فيه وجوابه المنع من عدم تحقق التبادر فيهما لخطور المعاني بالبال بالنسبة الى العالم بالوضع نعم يتوقف في تعيين المراد في الاول الى قرينة والاحتياج اليها في ذلك لا يستلزم عدم خطورها وتبادرها على تقدير تفسير التبادر بالخطور بحيث يصح ان يراد واما لو فسر بخطوره بحيث يكون مرادا لا غير فيشكل بالمشترك على القول باجماله واما على القول بظهوره في جميع معانيه فلا نم فلو سلم عدم تحقق التبادر فيهما فنقول عدم التبادر باعتبار الغالب في اكثر فيلحق موضع الشك بالغالب فتم

اذا اشتدت الحاجة الى التعبير عن معنى واستدامت مدة طويلة فهل يجوز ذلك يجوز الحكم بوضع لفظ بازائه بحيث يدل عليه بدلالة مطابقية واختلف فيه القوم على قولين الاول انه يجوز الحكم بذلك وهو للعلامة وبه اثبت وضع لمعنى العموم الثاني انه لا يجوز الحكم بذلك وانه يجب التوقف في الحكم بثبوت وضع لفظ لمعنى المزبور كغيره من المعنى الذي يحتاج اليه وهو للعلم الهدى والشيخ والامدي والعضدي للقول الاول ان المعنى المزبور مما يجب على الواضع ان يضع لفظا بازائه وكلما يجب على الواضع يكون واقعا اما الصغرى فلان الداعي على الوضع موجود وهو شدة الحاجة الى عنه والواضع قادر عليه والصارف عنه مفقود فيجب عليه ان يضع واما الكبرى فلانه لو لم يضع مع وجوبه يلزم ان

يكون موكبا للقبح وهو بط لا يقم بدفع هذه الحجة بما دفعها به المرتضى وابن زهرة والغزالي فيما حكي عنه
من انه قياس في اللغة لانا نقول هذا الايراد مدفوع بما دفعه به العلامة في النهاية من المنع من ذلك قال بل
استدلال بوجود العلة على وجود المعلول ولا يقم ان غاية ما ذكر تحقق الوضع من الواضع وهذا المقدار لا ينفع
لجواز ان لا يتبعه غيره فيحرم المقصود عند المحتاجين الى التعبير عنه وتداوله بينهم لانا نقول غاية ما ذكر وان كان ممكنا عقلا
ولكن العادة تحيله فتم الثاني ان هذا المعنى مما يستحيل عادة ان لا يكون له لفظ موضوع بازائه فلا شاء اليه في الاحكام
فتم ان العموم من الامور الظاهرة الجلية فالحاجة مستندة الى معرفته في التخاطب وذلك مما يحيل العادة مع توالي الاعصار على
اهل اللغة اهماله وعدم تواضعهم على لفظ يدل عليه مع انه لا يتقاعد مع دعوى الحاجة الى معرفته عن معرفة الواحد والاثنين
وساير الاعداد والخبر والاستخبار والترجي والتمني والنداء وغير ذلك من المعاني وضعت لها الاسماء بل ربما وضعوا الكثير من
المسميات الفاظا مترادفة مع الاستغناء عنه انتهى وقد اشار الى هذا في يد ايضه الثالث ان وضع الالفاظ لجملة من المعاني من
المحتاج اليها اما ان لا يكون عن سبب او يكون عن سبب والاول بط لانه ترجيح بلا مرجح وعلى الثاني اما ان يكون السبب هو شدة
الحاجة او غيرها والثاني بط لاشتراكه فانحصر في الاول فاذا كان شدة الحاجة علة للوضع هناك لزم ان يكون للوضع هنا والا
لزم تخلف العلة عن معلوله وهو بط الرابع انا اذا اعلمنا بارادة تعبيره عنه علمنا بانه لا يعبر عنه الا بلفظ موضوع لانه اسهل طرق التعبير
واظهرها والعاقل لا يعدل عن الاسهل الا بعد تعذره الخامس ان شدة الحاجة واستمرارها يستدعي كثرة التعبير عنه باللفظ
هي كثرة الاستعمال وكثرة الاستعمال تستلزم الوضع ويشهد به كثرة المنقولات السادس ان اكثر المعاني التي شاهدناها قد
وضع لها الفاظ بالخصوص فيلحق المشكوك فيه بها الحاقا بالاعم الاغلب وقد يناقش في جميع الوجوه المذكورة اما الاول
فاولا بمنع الصغرى اما اولا فللمنع من وجود الداعي على الوضع بازائه نعم الداعي على اعلام الغير به موجود قطعا ولكن لا ينحصر
طريقه في الوضع لجواز حصوله بالاشارة كما في الاخرس وبالاستعمال مجازا كما في جميع المجازات المتعارفة بين اهل اللسان المنبئة
عما في ضمايرهم وبالكناية كما في طويل النجاد او بذكر الحد كما يقع فيما اذا اريد التعبير عن معنى لفظ الانسان رايت الحيوان الناطق
الى غير ذلك وبالجملة اعلام الغير بالمقصود اعم من اعلامه باللفظ الموضوع والحاجة الى الاعم لا يستلزم الحاجة الى الاخص واما ثانيا
فللمنع من القدرة عليه ان جعلنا الوضع من افعال العباد كالمشي وقدرتنا عليه لا يستلزم قدرة المحتاج الى الوضع عليه فان
الالتجاء متفاوتون في القدرة والكاتب قادر على الكتابة دون غيره واما ثالثا فللمنع من انتفاء الصارف وعدم علمنا
لا يستلزم عدمه بالنسبة الى غيرنا فلعل المحتاج الى الوضع حصل له مانع واقعي او باعتقاده فمنعه عن الوضع لا يقم الاصل
عدم الصارف لانا نقول هو معارض باصالة عدم الوضع لم سلمنا خلوها من المعارض ولكن في التمسك به في المقام اشكال
وثانيا بمنع الكبرى اذ لا دليل على ان كلما يجب على القادر الحكيم يلزم وقوعه كيف وصدور القبيح عن العقلاء كثير لا يقم
ليس المقصود انه يجب الوضع هذه على البشر بل على الله تعالى من باب اللطف والوجوب عليه تعالى مستلزم للوقوع لانه تعالى منزه
عن القبايح لانا نقول ذلك مسلم لو لم يقدر البشر على الوضع واما مع قدرتهم عليه فلا يجب عليه تعالى وان وجدت القدرة
والداعي وانتفى الصارف والقول بان الواضع هو الله تعالى على تقدير تسليمه ليس بحيث لا يمنع القدرة من البشر على الوضع
ولهذا يجوز ان يكون مراد القائل به ان الالفاظ الموضوعة واضعها هو الله تعالى لان البشر غير قادر على الوضع لا يقم اذا
اجتمعت الثلثة كان الوضع لازم الوقوع الخ لانا نقول على هذا يلزم ان يكون الواضع في وضع المعاني التي تشتد
الحاجة اليها مضطرا وهو بط بديهة واما الثاني فبان الممتنع العادي لا يجوز وقوعه وهنا قد وقع فان كثيرا من
المعاني المحتاج عنها لم يوضع لها الفاظ وانما يعبر عنها بالمجاز وغيره وذلك كنحو الفعل الحالي والاتيان سفلا وعلوا
ورايحة الورد وماء الورد وماء الخلاف وكثير من المياه المضافة فانها لم يوضع لها الفاظ تدل عليها مع شدة الحاجة
اليها لا يقم يمنع من كون المذكورات من المعاني المعروضة كما صرح به قاضي القضاة لانا نقول هذا بط جدا كما صرح به
ابو الحسين فيما حكي عنه ولا يقم لا نم عدم الوضع للمذكورات فان الالفاظ المركبة دالة عليها فان الاضافة والقيود
من جملة الاوضاع للمعرفة لانا نقول ليست هذه الالفاظ موضوعة للمعاني المقصودة فان تلك المعاني بلحاظ افرادها

ديزه

وهذه الالفاظ تدل على تلك المفردات مع اضافة وهي ليست مقصودة وبالجملة الالفاظ الدالة على الجنس والفصل وان
كانت تدل على المركب منها لكن الدلالة وضعية والا كان لفظ الانسان والحيوان الناطق من الالفاظ المترادفة وهو بط
ومع هذا فاطلاق الماء على الماء المضاف مجاز ولا يمكن ان يدعى ان لفظ ماء الورد مثلا قد صار علما جنسيا له كعبد الله
الذي هو علم شخصي لمدلوله وان ذلك بط فان شرط المفرد ان لا يدل جزء لفظه على جزء معناه وهنا يدل كل من اللفظين على
جزء المعنى واما الثالث فباحتمال ان يكون السبب غير شدة الحاجة او هي مع غيرها وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود
واما الرابع فبان عدم العدول الى الاصعب انما يدعى حيث لم يشتمل الاصعب على فوايد يترجح على فايدة السهولة و
ذلك غير معلوم هنا ومع الجهل وكيف تدعي ذلك على انا لا نم ان الوضع مط اسهل فقد يكون غيره اسهل واما الخامس
فبان كثرة الاستعمال لو سلم استلزامها الوضع فانما يسلم لو كان المستعمل لفظا واحدا كما في المنقولات واما اذا كان الفاظ
متعددة فلا فان كثرة الاستعمال حينئذ مطلقا في نوع اللفظ وهو لا يصلح ان وضع لمعنى مخصوص وانما الصالح له شخص
اللفظ فتم واما السادس فاولا بالمنع من الكثرة فانها غير معلومة وثانيا بان غايتها الظن وفي حجيته هنا كلام فاذن
القول بما قاله السيد المرتضى متعين مع اعتضاده بالشهرة على الظ ولكن الانصاف ان ما صار اليه العلامة في غاية القوة
لان منع الغلبة في غاية البعد كمنع حجية الظن المستفاد اذا قلنا باصالة حجية كل ظن على ان العادة تقضي بالوضع فيما
اذا كانت القدرة والداعي وانتفاء الصارف ثابتة والمناقشة في ثبوت القدرة حسنة بالنسبة الى ملاحظة العقل
وواهية بالنسبة الى العادة وكذا المناقشة في الداعي فانها حسنة بالنظر اليه وواهية بالنظر اليها اذ من المقطوع به
ان بيان الامور المحتاج اليها التي يستمر احتياجها مدة طويلة لا يستقيم الا بضبطها وتعيين اشياء بازائها ولذلك
احتاج ارباب كل صنعة وحرفة الى وضع امارات واصطلاحات في الفاظ تؤدي مقاصدهم وتبين مطالبهم وقد نظموها
باشياء مقررة وضوابط ممهدة كي لا يختل ما داموه وتفسد ما قصدوه ولم يعولوا في ذلك على امارات مختلفة غير
مقننة فان ذلك مما يضطرب به الامر نقصا وكمالا وخفاء وجلاء وحفظا وعلاء ومعلوم ان الفضل في مقام اعلام ما في الضمير
يكون بوضع اللفظ دون الاشارة والكتابة والتجوز فانها لا تصلح لذلك اما الاشارة فلما قال بعد الاشارة
الى افتقار الانسان الى اعلام ما في ضميره وان طرقه متعددة كالاشارة والحركات والرقوم الا انهم وجدوا الكلام
في هذا الكلام انفع من غيره اما اولا فلسهولة ادخال الصوت في الوجود لتولده من كيفية مخصوصة في اخراج النفس الضروري
فصرفه الى وجه ينتفع به انتفاعا كليا اولى من سلوك طريق اخر لا يخلو عن مشقة عظيمة واما ثانيا فلان الصوت يوجد في
وقت الحاجة وينتفي عند انتفائها فكان وضعه اولى اذ غيره قد لا ينعدم وقت الاستغناء فيلزم بالوقوف عليه ضرر
واما ثالثا فلان الكلام كما يحصل التعبير عن الاجسام وتوابعها كذا يحصل التعبير عن المجردات بل وعن المعدومات
بخلاف الاشارة التي تختص بالمحسوسات خاصة على انها قد يقصر عنها ايضا اذ الاجسام البعيدة يتعذر الاشارة
اليها والجسم ذو الاعراض المتكثرة يتعذر الاشارة الى بعضها دون بعض اذ لا اولوية لانصراف الاشارة الى اللون
القائم بالجسم دون الطعم والحركة القائمة واما رابعا فلكثرة المعاني التي يحتاج الى التعبير عنها فلو وضعنا لكل علامة خاصة
كثر العلامات ولم يمكن ضبطها او يحصل الاشتراك في اكثر المدلولات وهو مخل بالفهم واما خامسا فلان الاصوات
اخف الاشياء اذ الافعال الاختيارية اخف من غيرها والمستغني عن الالات والادوات اخف وما لا يفتقر فيه ولا
مشقة اخف وذلك كله حاصل في الصوت وقد خص الله تعالى الانسان بالمقاطع الصوتية دون غيره من الحيوانات
تكريما له ومن اختلاف المقاطع الصوتية حدثت العبارات اللغوية انتهى واما الكناية والمجاز فلافتقارهما الى
القرينة وذلك مما يتفاوت فلا ينضبط به الامر المهم والخطب الشديد ومما يشهد بصحة ما ذكرنا انك اذا اعلمت
بوجود طايفة في الهند مثلا يحتاج بعضهم الى بعض في نظم امورهم حصل لك القطع بان مبنى امورهم في اعلام ما
في ضمايرهم على الالفاظ الموضوعة وان جوز عقلا اتفاقهم على التعبير بالاشارة والمجاز والكناية وبالجملة كون العادة
على الوضع في الامور العظيمة متحققا مما لا ينبغي انكاره كانتفاء الصارف وعدم الاخلال بما هو الواجب اما الاول

فلان احتمال الصارف والامور الخفية وجيه لكن في الامور المتداولة والمحتاج بها لا يبعد دعوى القطع بعدمه واما
الثاني فلان العقلاء اذا اشتدت حاجتهم الى امر وتوفرت دواعيهم عليه وكانوا قادرين عليه ولم يمنعهم مانع اقدموا
قطعا وان جاز خلافه ولذا نحن نقطع بان كل من سيأتي من بعدنا يتخذ منهجا في المعاملات والمآكل والمشارب والمناكح
ولا يهملون انفسهم حتى يدركهم الموت والتجاوز من البعض لا يرفع العلم بثبوت الطبيعة المجموع واما الوضع اذا كان محتاجا
اليه جملة من العقلاء او لاكثرهم كان بهذه المثابة قطعا وبالجملة المعاني الظاهرة الجلية التي يشتد الحاجة الى معرفتها في
التخاطب مما يحيل العادة مع توالي الاعصار على اهل اللغة اهمالها وعدم تواضعهم على لفظ يدل عليها وكيف يمكن دعوى
ذلك منهم مع انا نريهم قد وضعوا الكثير من المعاني التي هي كذلك بل لغيرها مما لا يحتاج اليه بل وضعوا للمعنى الواحد
الفاظا كثيرة فان ذلك يدل على نهاية اهتمامهم في ضبط المعاني المحتاج اليها بالاوضاع كما يدل عليه تتبع استعلامهم
واشتغالهم بما رفعوا عليه الى غيرها وما انتقض بالامثلة المتقدمة فيجاب عنه اولا بالمنع من اتصافها بما ذكر
في محل البحث وهو شدة الحاجة وثانيا بالمنع من عدم كون الالفاظ المزبورة الدالة عليها موضوعة بازائها وكيف كان
فظهور الوضع للمعنى المبحوث عنه مما لا ينبغي الريب فيه وانكار دعوى القطع في ذلك كليته محل مناقشة فينبغي التنبيه على
امور الاول يتفرع على المختار انه اذا رأينا معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه حكمنا بان له لفظا موضوعا بازائه ودالا
عليه بالمطابقة فاذا علمنا باستعمال لفظ مخصوص فيه دون غيره حكمنا بانه موضوع بازائه وكذا اذا استعمل فيه الفاظ
متعددة وقطعنا بان ما عدا واحدا منها لم يوضع له فانه يحكم بان ذلك الواحد موضوع بازائه واما اذا احتمل كون
كل واحد منها موضوعا بازائه فيجب التوقف في تعيين الموضوع حيث لا دليل على التعيين الثاني اعلم ان شدة الحاجة
الداعية الى الوضع ليست من الامور المضبوطة المقررة عند الكل فقد يتحقق عند قوم دون اخرى وطائفة دون اخرى
وفي زمان دون زمان فلا بد من الاقتصار في دعوى الوضع على موضع الحاجة حتى يقوم على خلافه دليل الثالث
اذا ثبت شدة الحاجة وعلمنا باللفظ الموضوع بازائه في زماننا وبانه يعبر عنه في سالف الزمان باعتبار شدة
الحاجة ايضا فانه يحكم بان هذه اللفظة عند من تقدم موضوع له ايضا لان الاصل عدم التعبير بغيره ثم الرابع
انما كان الحكم بالوضع للمعنى المبحوث عنه قطعيا فلا اشكال في دعوى الاشتراك اذا استعمل فيه اللفظ الذي هو حقيقة
في غيره وعلم بعدم استعماله غيره لان الاصل عدم الاشتراك ظ وهو لا يقاوم القاطع واما اذا كان ظنيا فهل
يؤخذ باصالة عدم الاشتراك او باصالة عدم الوضع للمعاني المحتاج اليها الخامس المعنى الذي لا يحتاج
الى التعبير عنه عادة او يحتاج اليه لكن في غاية الندرة لا يجوز الحكم بان له لفظا موضوعا بازائه كالمعنى الذي
يشتد الحاجة الى التعبير عنه الا ان يقوم دليل من الخارج عليه والحجة فيه امور الاول عدم دليل عليه من
الادلة الاربعة الثاني ظهور الاتفاق عليه الثالث انا نعلم ان انواع الروائح ومراتب الاشتداد لم
يوضع لها الفاظ بخصوصها فتم الرابع انه لو وجب ان يكون لكل معنى لفظ لزم وضع ما لا يتناهى من الالفاظ
بطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المعاني غير متناهية فلو وضع لكل منها لفظ لزم عدم تناهي الالفاظ
لان المتناهي اذا انطبق على غير المتناهي لزم ان تكون غير متناه واما بطلان التالي فلان الالفاظ مركبة من
الحروف المتناهية وكل مركب من المتناهي متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية كما قيل فعلى هذا لو رأينا
معنى استعمل فيه لفظ ولم يستعمل فيه غيره ولم يحتج الى التعبير لا يجوز ان يحكم بان هذا اللفظ مما وضع لهذا المعنى
بل يجب التوقف والرجوع الى الامارات الخارجية وهل المعنى الذي يحتاج الى التعبير عنه لكن لا على وجه
الشدة مثل القسم الاول او مثل القسم الثاني اشكال   اعلم ان اللفظ اذا كان مشهورا بين
اهل اللسان ومتداولا بينهم بمعنى انه يكثر ترديده واطلاقه على السنتهم كان ذلك دليلا على انه
موضوع لمعنى غير حقيقي لا يعلقه ولا يدركه الا الذكي كانت الدعوى فاسدة وهو واضح فيما
اذا علم اجمالا ان التداول والاستعمال ليس الا من جهة الحقيقة لان تداول اللفظ واشتهاره انما يكون

باعتبار

باعتبار وكثرة التعبير به عن معناه المشهور وهو لا يكون الا بعد معرفته فلو كان المعنى خفيا لما عرفه العامة فلم يكثر التعبير
عنه وهو يستلزم عدم اشتهاره وكثرة تداوله والفرض خلافه ولان الغالب في الالفاظ المشهورة المتداولة ظهور
معانيها فيلحق موضع الشك به ومن هنا تحرر وجه احالة الفقهاء والاصوليين معاني الالفاظ الى العرف فيقولون
المراد بالارتماس ما يسمى في العرف ارتماسا وهو الوقوع في الماء دفعة عرفية لا حقيقة والمراد بالحال ما يسمى في العرف حالا
والمراد بالكلام ما يسمى بالعرف كلاما ويبطلون توهم ارادة المعنى الخفي كالدفعة الحقيقية والكلام النفسي من الالفاظ
والظاهر ان ما ذكرناه مما لا ينكر لهم وعليه جرت طريقتهم واستمرت سجيتهم واذا لم يعلم بذلك فالظاهر ذلك ايضا لان
الدعوى في محل الاستشهاد يحكم بظهور كون الاطلاق على جهة الحقيقة ولكن لو ظهر كونه على جهة المجاز فالحكم بكونه موضوعا للمعنى
ظ مشكل اذا ثبت حكم كلي لاكثر افراد مفهوم كلي كما ثبت الرفع لاكثر افراد الفاعل والنصب لاكثر المفعول ونحو ذلك
وشك في حصول ذلك الحكم لما بقي من الافراد القليلة فهل الاصل ثبوت ذلك الحكم لها ايضا بمجرد ثبوته للاكثر ولا
او لا بل يجب الاقتصار على ما ثبت تحققه فيه ولا يتعدى الى غيره الا بدليل غير ما فرض وبالجملة مرجع الكلام الى
حجية الاستقراء في اللغة فان ما فرضناه هو الاستقراء على ما يستفاد من كلام المحقق في المعارج حيث قال الاستقراء
هو الحكم على جملة بحكم لوجوده فيما اعتبر من جزئيات تلك الجملة ومثاله ان يستقرئ الزنج فيجد كل موجود منهم اسود
فيحكم بالسواد على من لم يره كما حكمت على من رأيته وحاصله التسوية بين ما رأى وما لم ير انتهى والاقرب عندي هو الاول
لان مع كثرة الصور يغلب على الظن ان الباقي مماثل لما وجد والعمل بالظن واجب لا يقال هذا مدفوع بما اشار اليه
في المعارج فقد وقع هذه الحجة لا نسلم انه يغلب على الظن اذ لا تعلق بين ما رأيت وما لم يره ولا بين ما علمته
وما لم تعلم ولو سلمنا حصول الظن لكن الظن الحاصل من غير امارة لا عبرة به ولكن وجود الحكم فيما رأيته امارة
لوجوده في الباقي سلمنا لكن الظن قد يخطئ فلا يعمل به الا مع وجود دلالة تدل عليه لانا نقول ما ذكر لا يصلح
للدفع بالتخريج لان منع حصول الظن من الاستقراء بعيد في الغاية بل التحقيق انه يفيد الظن بل قد يحصل منه العلم
وذلك معلوم بالتجربة والوجدان ولو قيل ان معظم العلوم العادية مستندة اليه لم يكن بل هو التحقيق كما
لا يخفى ثم ان العلوم العادية والظنون العادية لا يقدح فيها الاحتمالات العقلية والا لما افاد التواتر
والمحفوف بالقرائن العلم وخبر العدل ونحوه الظن لان الاحتمالات العقلية المنافية كثيرة فالمناط في العلم
والظن العاديين هو العادة فمن ادعى وجدان شيء من غيرها فامته برهان عليه فان كانت الدعوى مستندة
الى سبب يمكن حصول العلم منه عادة كان يدعي العلم بموت زيد باخبار عشرة رجال معتمدين قبلت منه
بمعنى انه لا يحكم بكذبه بنفس الدعوى وان لم يحصل هذا العلم لغيره وان كانت مستندة الى سبب لا يمكن
حصول العلم منه عادة كان يدعي حصول العلم بموت زيد بمجرد خبر كذوب فلم يقبل ويكذب بنفس الدعوى وبما
ذكرنا اندفع ما ذكره في وجه عدم افادته الظن ويندفع به ايضا ما ذكره جماعة في نفي افادته العلم من انه يجوز
ان يكون حال ما لم يستقرئ بخلاف حال ما استقرئ كما لا يخفى وبالجملة لا شك ان اقل ما يحصل من الاستقراء
هو الظن ويتدرج بدرجات الاستقراء حتى يبلغ العلم فانكار المحقق والعلامة والمرادي لافادة
الظن لا وجه له وممن صار الى افادته الظن العبيدي في شرح ج وغيره واما منع حجية الظن الحاصل من
الاستقراء في اللغات ففي غاية الضعف ايضا لوجوه الاول ما تقرر عندنا من اصالة حجية عندنا من
اصالة حجية كل ظن في اللغات الثاني ظهور اتفاق الاصوليين من العامة والخاصة على حجية ذلك
في اللغة كما لا يخفى على من تتبع كتبهم وكلماتهم ولولا كون ذلك معتبرا عندهم لبطل كثير من قواعدهم
المتفق عليها من اصالة عدم النقل والمجاز والاشتراك ونحوها اذ لا مستند لها سوى الاستقراء و
الغلبة هذا ولو قيل ان ذلك مما اتفق عليه جميع اهل اللسان لم يكن بعيدا الثالث انه لو منع من حجية
ذلك لانسد باب معرفة اللغات غالبا لانه المدرك فيها غالبا الا التنصيص من العرب ونحوهم من

اهل اللسان اذ من المقطوع به ان العرب مثلا لم يضعوا جميعا ما ينسب اليهم من وضع الالفاظ وغيره من القواعد المقررة في العلوم العربية كما لا يخفى وانما حصلها الحاملون لنقلها من الاستقراء كما يشهد به كلمات جمع كثير من العلماء الاجلاء الرابع نحوى ما دل على حجية الظن المستفاد من جنونحو الاصمعي والجوهري لان الظن الحاصل من الاستقراء اقوى منه بمراتب غالبا لا يقال الاستقراء قياس ولا شيء من القياس بحجة في اللغات لعموم الاخبار في المنع عن العمل بالقياس لانا نقول لانه يصدق في القياس عليه حقيقة فان القياس اثبات حكم في جزئي باعتبار وجوده في جزئي اخر لمعنى مشترك ويسمى الاول بالفرع والثاني بالاصل والثالث بالعلة الجامعة ولا كذلك الاستقراء كما عرفت سلمنا الصغرى ولكن نمنع كلية الكبرى والعمومات الواردة في العمل بالقياس منصرفة الى القياس في الاحكام الشرعية لا غير كما لا يخفى ولذا صار بعض علمائنا الى حجية القياس في اللغة سلمنا سمولها لمحل البحث لكنها معارضة بالوجوه التي ذكرناها وهي اولى بالترجيح قطعا وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انه اذا ثبت غلبة نوع على نوع كغلبة نوع التاسيس على التاكيد ونوع التخصيص على المجاز ونحو ذلك وبمجردها لا يمكن ترجيح الصنف او الفرد من النوع الغير الغالب لجواز ان يكون صنف او فرد من غير الغالب اغلب من النوع الغالب مثلا اذا ورد اضرب زيدا اضرب زيدا لا يجوز دعوى كون الثاني غير الاول وتاسيسا تمسكا بغلبة التاسيس على التاكيد لان التاكيد في نحو هذا المقام اشيع وكذا لا يجوز ترجيح التخصيص على التجوز في الامر الوارد من الائمة بحمله على الاستحباب بناء على ان استعماله في الندب اكثر من التخصيص نعم لو منع من شيوع الاستعمال في الندب اتجه التمسك بالغلبة النوعية في التخصيص والحاصل ان الغلبة انما يكون حيث لا يعارضها غلبة اخرى وحيث كانت من الامور الاضافية صح التفاوت بين الغلبتين وكان اللازم الاخذ بالغلبة التي تورث الظن الاقوى واذا حصلت غلبة في افراد جنس او في افراد نوع او في افراد صنف من غير معارض من جنسها وجب العمل بها والحاق المشكوك فيه بالغالب وان كانت نوعية يلحق الفرد المشكوك فيه من ذلك النوع بالغالب دون غيره وان كانت صنفية يلحق الفرد المشكوك فيه من ذلك الصنف بالغالب لا غيره والثاني انه اعلم انه قد يتمسك جملة من الاصوليين في مقام ترجيح احد الاحتمالين بامور اعتبارية وهي مما لا يحسن التعويل عليها بل اللازم في مقام الترجيح تتبع موارد الاستعمال واستخراج ما هو الغالب لان المدار على غلبة الظن وانما يحصل بما قلناه دون امثال ما ذكروه وان توهم انه مظان الغلبة فلا تغتر الثالث اعلم اذا ثبت غلبة شيء في زمان الشارع فلا اشكال في لزوم الاخذ بها مثلا اذا ثبت غلبة المجاز على الاشتراك في زمانه او غلبة التاسيس على التاكيد او غلبة ارادة نفي تحريم الاكل في قوله حرمت الميتة كان اللازم حمل خطابه على الغالب الا اذا وجد قرينة تصرفه لما ذكرنا من ان الغلبة تورث الظن وهو حجة واما اذا تحقق الغلبة في زماننا وشك في تحققها في زمان الشارع فيشكل حمل الخطاب الشرعي على الغالب في زماننا لان المعتبر الغلبة الحاصلة في زمانه لا مطلقا وهو واضح ولا اصل هنا يحكم بثبوت هذه الغلبة في زمانه بل مقتضى اصالة تاخر الحادث الحكم بالعدم لان الغلبة من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم الازلي وقد تقرر انه اذا شك في تقدم وتاخره فالاصل تاخره وعلى هذا يرتفع الوثوق من كثير من الاصول الاصولية مهد وهاكاصالة حمل تحريم الميتة في قوله حرمت عليكم الميتة على حرمة الاكل واصالة حمل الاطلاق على الغالب واولوية التاسيس على التاكيد واولوية التخصيص على المجاز والاشتراك والنقل والاضمار لان غلبة ما جعلوه اصلا انما نعلم بها في زماننا واما في زمان الشارع فغير معلوم فلا بد من الحكم بعدمها اخذا باستصحاب عدمها المعلوم قبل زمانه وهو اصالة تاخر الحادث ويمكن الجواب عن هذا اولا بان غلبة كثير مما جعلوه اصلا معلومة في زمانه او مظنونة بالاستقراء والتتبع وثانيا بان قوله حرمت عليكم الميتة مثلا قد شاع استعماله وتداول اطلاقه قبل زمانه وفي زمانه وشيوع الاطلاق يستلزم شيوع دلالته على شيء من تحريم استمتاعات او الاكل والانتفاع وحاصلها ان الشائع في عرفنا هو تحريم الاكل كان اللازم ان في عرفه كذلك لان الاصل عدم تعدد

الغلبة

الغلبة والتمسك باصالة عدم الغلبة حسن لولا العلم بها في زمانه اجمالا ولكن بعد العلم بها اجمالا لا يبقى لها محل بل يرجع الى اصالة عدم تعدد الغلبة وتحقيق الكلام انه اذا ثبت الغلبة في زماننا فلا يخلو اما ان يعلم بثبوتها في زمان الشارع اولا وعلى الثاني فاما ان يعلم بتحقق غلبة ما في زمانه اولا فان كان الاول فالامر واضح وان كان الثاني فالاصل ان يكون الغالب الذي علم بغلبته هو هذا الغالب والذي جعلوه اصلا باعتبار غلبته في زماننا لانا نعلم بعد شيوع اللغة وانتشاره كما في التحريم وما قبله كان الغالب اما التاسيس او التاكيد او التساوي واما التخصيص او المجاز او التساوي واما عدم النقل او النقل او التساوي ولكن لم نعلم الغالب بعينه فاذا علمنا ان الغالب في عرفنا ما هو كان اللازم الحكم بالتوافق وان كان الثالث كان اللازم الحكم باصالة تاخر الحادث لعدم العلم بثبوت غلبة ما هنا حتى يطبق مع عرفنا ثم انه يحل ذا اذا لم يعلم بغلبة غير ما هو الغالب في زماننا في الزمان السابق على زمانه واما اذا علم بها فيجب التوقف بالنسبة الى زمانه لانه كما يمكن الحكم بموافقة زمانه لزماننا كذا يمكن الحكم بموافقة زمانه لما سبق عليه وحيث لا دليل على الترجيح وجب التوقف وفيه نظر الرابع للفرق في العلم بثبوت الحكم لاكثر الافراد الذي هو الاصل في الاستقراء بين ان يكون بالدليل العلمي او الظني الخامس ليس المراد بالكثرة هنا الكثرة العددية بل الكثرة العادية التي يحصل منها الظن السادس الشرط في الاستقراء عدم ضد الحكم الثابت للاكثر لبعض الافراد القليلة فلو ثبت لم ذلك جاز التمسك بالاستقراء في اثبات ما ثبت للاكثر للفرد المشكوك فيه اختلف الاصوليون في دلالة الاطراد المفسر بان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال في مورد مجوزا للاستعمال في كل ما يشاركه في ذلك المعنى على الحقيقة على قولين الاول انه لا يدل عليها وهو للمحقق البهائي والحاجبي والعضدي وظ المحقق في المعارج والسيد الاستاد الثاني انه يدل عليها وهو من خواصها وهو المحكي عن الامدي والغزالي ولظ العلامة في يب والسيد عميد الدين في المنية وحكي في الفوائد والمعتمد هو الاول لانه لو كان الاطراد من خواص الحقيقة التي تدل عليها كالتبادر لما وجد في غيرها وهو المجاز والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فواضحة اذ معنى خاصة الشيء هو ان لا يوجد في غيره واما بطلان التالي فظهور ان المجاز قد يطرد ايضا وقد صرح بجواز الاطراد فيه العلامة والسيد الاستاد فقد الاول ان اراد بالطراد الحقيقة استعمالها في جميع موارد ها نص الواضع فالمجاز ايضا كذلك لانه يجوز استعماله في جميع موارد نص الواضع فلا يبقى بينهما فرق وان اراد استعماله في غير موضع نص الواضع لكونه مشاركا للمنصوص عليه في المعنى فكان قياسا في اللغة وهو بط وقال الثاني ان المجاز قد يطرد اما على القول بان المصحح للتجوز هو العلاقة فظ واما على القول بوجوب نقل الاحاد فلان المراد منه نقل نوع اللفظ كالاسد في نوع المعنى كالشجاع وليس المراد تحصيل اللفظ والمعنى والا لزم الانسداد باب المجاز بالكلية ثم قال لا يقال القائل بان الاطراد علامة الحقيقة جعل العلامة وجوب الاطراد وعلامة الحقيقة لا اصل الاطراد ولا ريب في كونه من خواص الحقيقة وح فلا يرد الاعتراض بان المجاز قد يطرد لانه وان اطرد فلا يجب اطراده لانا نقول العلم بوجوب الاطراد موقوف على العلم بالوضع الذي هو سبيله اذ بدونه يجوز العقل كونه اتفاقيا غير واجب انتهى لا يقال الاطراد وان وجد في المجاز الا ان الغالب اختصاصه بالحقيقة فيلزم في محل الشك الالحاق بالغالب فيصح كونه من ادلتها وقد اشار الى هذا بعض لانا نقول لا نم الغلبة فت وهل عدم الاطراد المفسر بان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في اخر مع وجود ذلك المعنى فيه علامة المجاز اولا ذهب الشيخ البهائي والحاجبي والعضدي الى الاول واختاره السيد الاستاد محتجا بان ذلك يدل على ان المصحح في الاستعمال هو العلاقة دون الوضع لان التخلف عن الوضع ممتنع لعدم انفكاكه عن الاذن في الاستعمال بخلاف العلاقة فان التخلف عنها جائز عقلا بل واقع لغة لا يقال لو كان عدم الاطراد من خواص المجاز لما وجد في الحقيقة والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان التالي فلان جملة من الالفاظ وضعت لمعان كلية يندرج تحتها افراد مع عدم صحة اطلاقها على بعض تلك الافراد منها لفظ السخي فانه موضوع لمطلق الجواد ولا يطلق عليه ومنها لفظ الفاضل فانه موضوع للعالم ولا يطلق عليه ومنها لفظ القارورة

فانه موضوع لمطلق ما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على الكوز والدن لانا نقول لا نم بطلان التالي والالفاظ المذكورة
لا نم وضعها للمعنى الاعم من الافراد التي ادعي عدم صدقها عليها سلمنا ولكن عدم الاطراد ادخل فيما ذكر المنع الشرعي
واللغوي وهذا لا نقول بدلالته على المجاز بل ما يدل عليه هو عدم الاطراد من غير منع لا يقال يلزم حينئذ في اثبات تلك
على المجازية الدور وورود ذلك لان عدم الاطراد من غير منع لا يعلم الا بعد العلم بالمجازية فلو توقف العلم بها على ذلك لزم
الدور لانا نقول لا نم المقدمة الاولى فانه قد يعلم بان عدم الاطراد لا من جهة المانع قبل العلم بالمجازية ومع ذلك فاصالة
عدم المانع في مقام الشك يكفي ثم سلمنا اشتراك الحقيقة والمجاز فيه ولكن لا شك في ان تحققه في المجاز اكثر فيجب الحاق
المشكوك فيه بالغالب وفيه نظر والانصاف ان المسئلة محل اشكال   اعلم انه ذهب بعض الاصوليين الى ان اهمال اللفظ
في المسمى دليل المجاز والمراد به استعمال اللفظ الذي نقل الى معنى في معنى قبل النقل موضوعا بازائه وذلك كاستعمال اللفظ
الصلوة في الدعاء عند المتشرعة ولعل الوجه فيما ذكره انه لو كان حقيقة لزم نقل اخر والاصل عدمه ولكن هذا ليس من
نفس الاستعمال في المسمى بل من حيث اصالة عدم النقل ثم   قال السيد الاستاد قيل وقد يعرف المجاز بجمعه
على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى اخر هو فيه حقيقة ووجه دلالته انه لا يكون متواطئا فاما مشترك او حقيقة ومجاز والاشتراك
مرجوح بالنسبة الى المجاز فيتعين المجاز مثاله امور جمع للامر بمعنى الفعل ويمتنع فيه اوامر الذي هو جمع الامر بمعنى القول
الذي هو حقيقة فيه بالاتفاق وهذا لا ينعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمر والاسد انتهى وفيه
نظر للمنع من ان اختلاف الجمع يمنع من التواطي اذ لم نجد دليلا عليه لا يقال الغالب تحقق اختلاف الجمع مع عدم التواطي
فليلحق المشكوك فيه به لانا نمنع من ذلك ثم انه لو اريد من قوله لمسمى اخر هو حقيقة فيه كونه موضوعا له بالخصوص كان
احتمال التواطؤ مدفوعا لكن العلامة لا باعتبارها وبسببها ثم سلمنا ان ذلك يمنع من التواطؤ لكن رفعه لا يستلزم
المجاز لاحتمال الاشتراك فانه قاعدة اولوية المجاز على الاشتراك فاذن لا يكون ما ذكر بنفسه من علامات المجاز كما ادعاه القائل
والى هذا اشار السيد الاستاد وبالجملة لا نم ان اختلاف الجمع من علامات المجاز وهذا القول هو الذي يظهر من السيد
الاستاد وكذا العلامة فانه قال في يه اختلاف الجمع لا اشعار فيه بكونه حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر وقد يجمع اللفظ
الحقيقي جموع كثيرة وقد يتفق الحقيقي والمجازي في الجمع   قال العلامة في يه التزام تقييده دليل المجاز مثل جناح
الذل ونار الحرب واورد عليه السيد الاستاد فقد فيه نظر لان التقييد غير ملتزم فيما ذكر ولا في غيره من المجازات
فانه يصح ان يقال وقد العدو نار الحرب واطفاء الله تلك النار وقال الله تعالى اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وقال واخفض
جناحك لمن اتبعك من المؤمنين نعم لا بد في المجاز من القرينة لا يسمى قيدا ولو اريد ذلك لوجب ان يقع التزام القرينة
مكان التزام التقييد انتهى وفيه نظر واعلم انه قيل بان عدم التزام التقييد دليل الحقيقة وفيه نظر   قال العلامة في يه
يعرف المجاز بكون اطلاقه لاحد مسميه موقوفا على تعلقه بالاخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يقع مكر الله ابتداء واورد عليه
السيد الاستاد فقد فيه نظر لمنع التوقف وعدم تسليم الالتزام وكفى شاهدا على ذلك قول الله افامنوا مكر الله ولا يامنوا
مكر الله ولعل المراد من الالتزام والتوقف غلبة الاستعمال على هذا وندرة خلافه فلا يتوجه ما ذكر لكن في دلالة
الغلبة على المجازية نظر   اعلم انه ذهب بعض الاصوليين الى ان امتناع الاشتقاق دليل المجازية وضعفه
العلامة في يه فقال امتناع الاشتقاق دليل على المجاز فان الاسم اذا كان موضوعا لصفة ولا يصح ان يشتق لموصوفها
اسم مع عدم المنع من الاشتقاق دل على كونه مجازا وذلك كالامر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الامر و
المامور ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد فيه الاشتقاق وضعف بعدم دلالة المال على العموم وبانتقاضه بنحو
البليد حمار وجمع حمر وفيه نظر لمغايرة الجمع الاشتقاق وايضا الرائحة حقيقة في معناها ولم يشتق منها الاسم فلا
يقال للجسم الذي قامت به الرائحة مروح   اعلم انه اذا ثبت نقل لفظ من معنى الى اخر وشك في المنقول اليه ودار
الاحتمال بين معان فلا يخ اما ان يكون تلك المعاني بالنسبة الى المعنى المنقول عنه متساوية بان لا يكون احدها اقرب
اليه او يتفاوت نسبته اليه ويكون بعضها اقرب اليه فان كان الاول فلا اشكال في لزوم التوقف والرجوع الى ما يقتضيه

الاصول

الاصول العقلية حيث لا مرجح لاحدهما على الاخر والوجه فيه واضح جدا وان كان الثاني كما في لفظ الدابة فان
معناه الثاني مشتبه يحتمل ان يكون ذات القوائم الاربع ويحتمل ان يكون خصوص الفرس ولا شك ان الاول اقرب
الى المعنى اللغوي وهو مطلق ما يدب على وجه الارض وكالوضوء ونحوه من الفاظ العبادات فان معناه الثاني المنقول
اليه اللفظ مشتبه يحتمل ان يكون الاعم من الصحيح والفاسد كما عليه جماعة ويحتمل ان يكون الصحيح كما عليه اخرون ولا شك ان الاول
اقرب الى المعنى الاصلي فهل الاصل يقتضي الحكم بان المنقول اليه ما هو الاقرب او التوقف فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان علم
ان الوضع الثاني وضع تعييني جعلي نشا من واضع مخصوص فلا يبعد الحكم بالتوقف مطلقا ولو علم بالاقربية الى المعنى الاول
ثم وان علم انه وضع تخصصي نشا من غلبة الاستعمال وكثرته فلا يبعد الحكم بان معنى المنقول اليه هو الاقرب الى المنقول عنه
لان هذا النقل مسبوق بالتجوز والغالب فيه مراعات الاقرب الى الحقيقة ولذا يحمل عليه اللفظ عند الاطلاق قبل صيرورته
منقولا بعد تعذر الحقيقة وبالجملة يجب الحكم بان المعنى المنقول اليه المجاز الذي يجب حمل اللفظ عليه اذا لم يثبت النقل
سواء كان باعتبار غلبة استعمال اللفظ فيه التي هي احد وجوه الاقربية او باعتبار المناسبة التي هي احد وجوهها
ايضا والوجه فيما ذكرنا خصوصا بالنسبة الى الصورة الاولى وان شك في صفة الوضع ولم يدر انه من اي القسمين فاللازم
التوقف اللهم الا ان يدعى ان الاصل في النقل ووضعه كونه باعتبار الغلبة لان الغالب فيه ذلك والمشكوك فيه يلحق بالغالب
اذا شك في جزئية شيء لشيء ورايناه الاول مضافا الى الثاني كما في قوله ع تحريمها التكبير وتحليلها
التسليم فهل يمكن الحكم بعدم الجزئية بمجرد ذلك او لا حكي عن الكرخي واصحاب ابي حنيفة الاول فانهم استدلوا بالحديث المذكور
على خروج تكبيرة الاحرام عن الصلوة وقالوا اضاف الشيء الى الصلوة والشيء لا يضاف الى نفسه لان اضافته يقتضي المغايرة
ورده في المعتبر والمنتهى والذكرى وجامع المقاصد بان المغايرة ثابتة بين الشيء وجزئه فتصح الاضافة ولذا يصح ان يقول يد زيد
ووجهه وراسه وركوعها وسجودها   اذا استعمل اللفظ في معنيين كالامر المستعمل في المرة والتكرار ورايناه
اهل اللغة يقيدون ذلك تارة بما يدل على احدهما واخرى بما يدل على الاخر مثلا يقولون افعل مرة وافعل مكررا فهل
هذا يدل على كون اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما اولا بل يجب التوقف ويطلب امارة اخرى اختلف فيه الاصوليون
فذهب السيد عميد الدين وصاحب المعالم الى الثاني وهو الظاهر من موضع من النهاية والاحكام وذهب العلامة في يه
في موضع اخر منه وبعض العامة الى الاول لانه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك لزم التكرار والنقض واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو كان افعل مثلا موضوعا للمرة كان قولهم مرة تكرارا وقولهم مكررا نقضا واذا كان
موضوعا للتكرار كان قولهم مرة نقضا وقولهم مكررا تكرارا فتعين ان يكون للقدر المشترك والجواب عنه بان التجوز
والتاكيد واقعان في الكلام فلم لا يجوز ان يكون افعل موضوعا للمرة ويكون قولهم مرة في افعل مرة تاكيدا وقولهم
مكررا قرينة على عدم ارادة المرة التي هي الموضوع وفيه نظر لان الامر دائر في هذين القيدين بين ان يكونا مؤكدين
ومقيدين وصارفين الى المعنى المجازي والظ ان الترجيح مع الوسط لندرة التاكيد ولذا كان خلاف الاصل
وغلبة التقييد على المجاز مع انه قد لا يمكن التجوز لانتفاء العلاقة ثم نعم قد يقع ما ذكره حسن لو انتفى احتمال الاشتراك
بين المعنيين واما معه فلا يرد ما ذكر لاحتمال كون القيد مرجحا لاحد معنيي المشترك من غير تجوز وتاكيد كما اشار
الاسنوي في نهاية السؤل اللهم الا ان يجاب بان الاشتراك كالتاكيد نادر فاذن لا يبعد ترجيح هذا القول ثم انه
لا يخفى ان المقصود باصالة عدم التاكيد والاشتراك فلا حاجة الى اصالة عدم المجاز ثم بعض تقويته
صرح جماعة من الاصوليين منهم العلامة وابن فخر المحققين بان التقسيم يدل على كون المقسم مشتركا بين اقسامه
وبه يثبتون كون اللفظ موضوعا للمفهوم الكلي وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامات الاول ان المقسم لا بد ان
يكون مشتركا بين اقسامه وجنسا يشملها ويتحقق في ضمنها وهو مما لا ريب فيه ولا شبهة يعتريه ولذا لا يجوز تقسيم
الانسان الى الفرس ونحوه وتحقيق المطلب ان الحاجة قد تدعو الى بيان مفهوم كلي في ضمن افراد وذلك يبين
بلفظ التقسيم فيقال الحيوان مثلا على قسمين طويل وقصير فلفظ التقسيم والانقسام وما يشتق من هذه

المادة موضوع للدلالة على ثبوت مفهوم كلي للافراد فاذا قيل الحيوان ينقسم الى طويل وقصير يعلم ان المقسم وهو الحيوان
خفق في ضمنها فاذا طلب اتحاد المقسم في الخارج سواء كان بلفظ دال عليه حقيقة او مجازا جاز الاكتفاء باحد الفردين
المنا دال عليهما وبالجملة لا اشكال في دلالة لفظ التقسيم وضعا على كون المقسم قدرا مشتركا بين اقسامه لا يصح ان يقسم
حقيقة العلماء على قسمين طوال وقصار مع علم كون المقسم وهو العلماء مشتركا معنويا ومفهوما كليا بين افراده لانه موضوع
للدلالة على جميع الجزئيات بالخصوص لانا نقول لا بد من التاويل الى ما يرجع الى المفهوم الكلي والا لما صح ذلك قطعا
فتدبر الثاني المقسم لا يلزم ان يكون مشتركا بين جميع الاقسام فيصح تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود مع انه ليس كل
ابيض واسود حيوانا خلافا للكلي من المعظم وهو حسن فيما اذا جعل الاقسام المفاهيم الكلية كما يقال الحيوان ينقسم الى قسمين
الابيض والاسود ولكنه ليس من حيث التقسيم وهو واضح وكذا لا يلزم ذلك كذا لا يلزم حصر اقسامه فيما يذكره عند التقسيم
فقول الحيوان ينقسم الى ابيض واسود لا يدل على كونه منحصرا فيهما نعم ربما يلزم ذلك من الخارج الثالث اذا قال اهل اللغة الحيوان
على قسمين هل هو تقسيم باعتبار معناه الحقيقي فيكون توطئة في قوة ان يقال معنى الحيوان الحقيقي على قسمين فحينئذ تعلق الامر
بايجاده مجردا عن القرينة جاز الاكتفاء باحدهما او يحتمل كونه باعتبار المعنى الحقيقي وباعتبار المعنى المجازي فيكون مجملا الظاهر
من الاطلاق الاول قطعا وكذا الظاهر انه ليس له معنا اخر غير ما قسم وهذا يصح الحكم فيما اذا قال اللغوي الحيوان على قسمين
ابيض واسود بان لفظ الحيوان موضوع لمعنى يشملهما دون غيره وبان التقسيم دليل الوضع للمفهوم الكلي ولكن غاية
ما يستفاد من هذا كون الحيوان موضوعا لمعنى عام يشملهما واما ان ذلك المفهوم اي شيء هو فلا يتحصل قطعا فلو علق
الحكم على اللفظ وجب الاقتصار في اثباته للافراد على ما علم كونه فردا   اذا استعمل اللفظ في معنيين وكان بينهما جامع
قريب ومفهوم كلي يختص بهما فهل الاصل ان يكون مشتركا بينهما لفظا او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او موضوعا للقدر
المشترك بينهما اختلف فيه الاصوليون فالذي يظهر من صاحب المعالم والسيد عميد الدين والاسنوي التوقف وصرح جماعة
بترجيح الاشتراك المعنوي وذهب الى ترجيحه المحقق في المعارج والعلامة في ب وبه والمبادي والبيضاوي وفي المنهاج
كما عن الرازي واتباعه وحجتهم على ذلك انه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك كان حقيقة فيهما او في احدهما واللازم باطلان
اما الاول فلانه يكون مشتركا لفظيا والاصل عدمه واما الثاني فلاستلزامه كونه في الاخر مجازا والاصل عدمه وبالجملة لو لا
الاشتراك المعنوي للزم مخالفة الاصل لا محالة والاكل لو كان لم يجب ترجيحه واعترض على هذا السيد عميد الدين وصاحب
المعالم بالمنع من ان الاشتراك المعنوي لا يلزم منه المجاز بل المجاز فيه اكثر لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه
مجاز لعدم وضع اللفظ له بخصوصه فالاستعمال فيه استعمال في غير ما وضع له وهو المجاز لا يقال ان الاكثرية لان استعمال
في القدر المشترك ان وقع ففي غاية الندرة كما صرح به في المعالم فاين هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره
واذا ثبت ان التجوز اللازم على تقدير الاول اقل كان بالترجيح اولى لو لم يقم عليه الدليل الحق لا يقوم هذا انما يتم لو جعل اللفظ
في وضعه لاحدهما اصل التجوز في الاخر واما لو جعلت انحصار طريقي استعماله في ذلك الاخير التجوز فلا لظهور ان اللفظ
عند وضعه للقدر المشترك يجوز استعماله في كل واحد من افراده بطريق الحقيقة وذلك بان يستعمل فيه الا من حيث الخصوصية
بل من حيث العموم ويستفاد الخصوص من القرينة وصرح المحققون بذلك فالمراد بلزوم المجاز في احدهما لو وضع انه في
احدهما حقيقة لو صح دائما والحاصل انه ليس المراد من اثبات كونه موضوعا للقدر المشترك الفرار من المجازية حتى يرد انها
لازمة في صورة الاشتراك المعنوي بل الغرض الفرار من انحصار طريقي الاستعمال فيها الا انا نقول الا ان انه مجرد عدم الانحصار
لا يوجب الترجيح اذ لا شاهد عليه نعم لو ثبت ان الغالب في استعمال المشترك المعنوي في افراده كونه على جهة الحقيقة لكان
لترجيحه وجه الا ان الاصح بين كون الاستعمال المتحقق حقيقيا ومجازيا فيرجح الاول لغلبة الاستعمال الحقيقي على
المجازي ولكنه ممنوع وقد يقال ان الغالب في استعمال اللفظ في المعنيين اذا كان بينهما جامع قريب الاشتراك المعنوي وكون
اللفظ موضوعا له والتحقيق ان يقال للمسئلة صور احدها ان يعلم كون اللفظ مستعملا في خصوص المعنيين وغير مستعمل
في القدر المشترك والظاهر عدم كونه موضوعا للقدر المشترك والا لكان المجاز بلا حقيقة وهو اما ممتنع عقلا او عادة او نادر

الوقوع

الوقوع وعلى اي تقدير يحصل ظهور عدم الوضع له الثانية ان يعلم بالاول ويشك في الثاني ولا يبعد الحاق هذا بالاول
لاصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك مع لزوم تعدد المجازات والاصل عدمها الثالثة ان يعلم بالاول ويعلم بالاستعمال
في القدر المشترك وفي هذا وجهان احدهما الحكم بالوضع للقدر المشترك لان الغالب في اللفظ المستعمل في المعنيين
كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما الثاني التوقف للزوم التجوز في المعنيين فيتعدد المجاز والاصل عدمه ولا يبعد
ترجيح الاول الرابعة ان لا يعلم بالاول ولا بالاستعمال في القدر المشترك ويكون المقطوع هو ارادة المعنيين عند اطلاق
اللفظ مرتين وفيه اشكال ولعل التوقف اولى الخامسة ان لا يعلم بالاول ويعلم الاستعمال في القدر المشترك وهنا ترجيح الوضع
للقدر المشترك هنا ولو طلب في جميع الصور المتقدمة امارة تفيد الظن بالوضع لكان احرى وان لم يتمكن منها فيحتاط في
مقام الاستنباط عن الخطابات الشرعية لان الظهور المدعى سابقا ليس ما يطمئن به النفس وان كان ينفع للتاييد القريب من
الاستدلال ثم انه على تقدير عدم الوضع للقدر المشترك فهل يحكم بالاشتراك اللفظي ام يتوقف التحقيق الثاني ولكنه والغرض
غالبا يوافق الاشتراك اللفظي وكذا اذا كان اللفظ مستعملا في معنيين لم يكن بينهما قدر مشترك قريب   اللفظ اذا
استعمل في معنيين ولم يعلم انه فيهما حقيقة وكان اللازم على احدهما التاسيس وعلى الاخر التاكيد كان الاصل يقتضي الاول
لرجحان التاسيس على التاكيد مع اصالة عدم الاشتراك   اذا استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم انه معنى حقيقي او مجازي
فهل يجوز الحكم بانه المعنى الحقيقي بمجرد الاستعمال فيكون هو من امارات الحقيقة او لا بل يجب التوقف فلا يكون الاستعمال
مما يدل على الحقيقة اختلف فيه الاصوليون فذهب جماعة الى الثاني منهم الشيخ في العدة والمحقق في المعارج والعلامة في موضع
من ب وابن فخر الاسلام في الايضاح وجمال الدين الخوانساري ووالده واحتج جماعة من هؤلاء بان الاستعمال كما يوجد مع الحقيقة
كذلك يوجد مع المجاز وهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص بشيء من افراده بشيء من الدلالات وفيه نظر اما اولا فلانه منقوض باصالة
وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع ان المراد من اللفظ كما يمكن ان يكون المعنى الحقيقي كذلك يمكن ان يكون المعنى المجازي فما هو
الجواب هناك هو الجواب هنا فتدبر واما ثانيا فلان العام قد يدل على بعض افراده بانضمام مقدمة اخرى من غلبة وجوده في ذلك
الفرد ونحوها واكثر الاصول الشرعية من هذا القبيل كما لا يخفى ثم قد ذهب السيد المرتضى وابن زهرة الى الاول ويمكن استفادته
من جماعة من الاصوليين ولهم وجوه الاول ما تمسك به في الذريعة والغنية من ان لغة العرب انما يعرف باستعمالهم وكما
انهم اذا استعملوا اللفظ في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا بانه حقيقة فيه وكذا اذا استعمل في المعنيين
المختلفين الثاني ما تمسك به في الكتابين ايضا من ان الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها بدلالة ان اللفظ قد يكون له حقيقة
في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة اذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر
الاستعمال وانما يعدل عنها عنه الى المجاز بالدلالة الثالث ما تمسك به في الذريعة من ان الاستعمال في المعنى المشكوك في
كونه حقيقة ومجازا لا يخلو الواقع من احدهما فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني لعلمنا به اما بتنصيص اهل اللغة
او بالضرورة من حالهم وحيث لم نعلم به بالامرين لان وجود الخلاف يمنعها فلم يكن ثابتا لا يقال لا ينحصر العلم به في الامرين المشار
اليهما لجواز ان يعلم بالاستدلال لانا نقول كيف وجب في كل شيء يجوز اهل اللغة به من الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له
كالتشبيه في حمار واسد والحذف والزيادة في نحو قوله تعم وجاء ربك وليس كمثله شيء ونظائر ذلك حصول العلم الضروري
بذلك بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك هاهنا وهو كيف وقد اتفق في هذا الموضع على الاشكال
ولم يعهد مثله في باب المجاز وفي خروج هذا الموضع عن بابه دليل على بطل الدعوى الرابع دعوى العلامة في النهاية والرازي
في المحصول الاجماع على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فانهما قالا في بحث ان المجاز على خلاف الاصل وللاجماع على ان
الاصل الحقيقة قال ابن عباس ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرتها اي اخترعتها وقال الاصمعي
ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا اي ملاء ملاء فاستدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولو لا علمهم بان
الاصل هو الحقيقة لما ساغ لهم ذلك انتهى ويعضد ما ذكره ما حكي من جماعة من الاصوليين كالفاضل الباغنوي والابهري
وغيرهم قالوا في بحث المشتق انه استعمل في الازمنة الثلثة والاصل فيه الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق فبقي الباقي

المحققين بانهم استدلوا كثيرا على كون اللفظ حقيقة بالاستعمال ومنها تصريح العلامة في التهذيب والسيد عميد الدين في المنية والرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج بان المجاز خلاف الاصل وقد صرح السيد المشار اليه بان حل البحث في ذلك تحت هذه العبارة فتم اعلم ان قولنا المجاز على خلاف الاصل يفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق وتجرد عن القراين كان اعتقاد السامع ارادة حقيقته منه ارجح من اعتقاد ارادة مجازه وثانيهما انا اذا راينا لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان اعتقاد كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقاد كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظ فان المعنى الموضوع له في الاول معلوم واما الاحتمال في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى اخر يناسب له وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له او لا يناسبه ومنها تصريح جمال الدين الخوانساري للشهرة ان الاصل في الاستعمال الحقيقة عندهم فهو كون الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا في كتبهم مذكورا الا ان الظن ان هذا الاصل ليس من اصل ينبغي الاعتماد عليه ولا يحصل بمجرد استعمال اللفظ منه ظن يمكن الاستناد عليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي الخامس ما تمسك به في التهذيب والمحصول والمنهاج وغاية السؤل على ان المجاز خلاف الاصل فقالوا ان المجاز يتوقف على وضع سابق ونقل وعلاقة والحقيقة يتوقف على الاول لا غير وكلما كان اقل شرطا كان اقل معاندا واكثر وقوعا فيكون ارجح السادس ان الاستعمال وان وجد في الحقيقة والمجاز ولكن وجوده في الاول اكثر فيجب في موارد الشك الحاق المشكوك فيه بالغالب ولذا اتفقوا على ان اللفظ المعلوم حقيقة ومجازة يجب حمله على الحقيقة حيث لم يظهر قرينة المجاز وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فلما ذكره السيد الاستاد فتم بعد الاشارة اليه وجوابه انا انما قطعنا بالحقيقة اذا استعمل اللفظ لكونه مستعملا في المعنى الواحد فلا يصح قياس المتعدد لعدم اطراد العلة الموجبة للحكم نعم لو كان القطع في اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه مستعملا اطردت العلة في المتعدد وصح قياسه على الواحد لكن ذلك مم فانا لا نتردد بل لا لم الاستعمال بنفسه على الحقيقة على وجه الاستقلال بحيث لا يكون لاتحاد المعنى دخل في الدلالة وانما المسلم دلالة بشرط الوحدة او عدم ظهور التعدد وهذا لا يقتضي الدلالة مع العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة فان اراد انا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد بنفس الاستعمال لا الوحدة منعنا ذلك اذ ربما كان للاتحاد تاثير في الدلالة وان اراد انا نقطع بواسطة الاستعمال مع الوحدة لم يصح قياس المتعدد على المتحد لفوات جزء العلة في المقيس فينتفي المعلول فيه فان قيل متى سلمتم دلالة الاستعمال على الحقيقة لزمكم القول باستقلاله في الدلالة فان الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق من ان اللغات انما يعرف باستعمال اهلها وان من لم يعرف اللغة متى راى اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى يرجح عنده انه حقيقة له موضوع بازائه وهذا ان صح اقتضى ثبوت الدلالة في المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفائها فيهما ولما كانت الدلالة في صورة الاتحاد ثابتة باعتراف الخصم لزم ثبوتها مع التعدد لاطراد العلة المقتضية للحكم قلنا لا نم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة يقتضي استقلاله في الدلالة قوله الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق قلنا نعم لكنا قد وجدنا انهم يعرفون الحقيقة مع اتحاد المعنى لا مطلقا فان الشاهد من احوالهم والمعلوم من عاداتهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى لا يستعمل في غيره انهم يعتقدون الوضع ويقطعون بالحقيقة من دون شك ولا ارتياب واما اذا ثبت عندهم للفظ حقيقة ووضع معلوم ووجه ومستعمل في غيره فانا نجدهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل عن الاستعمال ولذا ترى ان اهل اللغة يثبتون لاكثر الالفاظ في كتبهم معان متعددة ولا يقطعون بالوضع الا في بعضها ولو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحد والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والمعلوم من تصريحاتهم وتلويحاتهم خلاف ذلك والقول بانهم عرفوا ان تلك المعاني الكثيرة مجازات بنص او افادة واوجب لهم العدول عما هو الاصل بعيد جدا سيما اذا اشترطنا في التجوز العلم الضروري بالمجاز ولم يعتبر في دلالته على الحقيقة في المعاني المتعددة تفاوت الاستعمالات على ما صرح به السيد فانا نقطع بانتفاء العلم

الضروري

الضروري بالمجاز ولم يعتبر في دلالته على الحقيقة في المعاني المتعددة تفاوت الاستعمالات على ما صرح به السيد فانا نقطع بانتفاء العلم الضروري في تلك المعاني باسرها غاية الامر ان يكون كيفية الاستعمال مختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا يؤثر في الدلالة على الحقيقة وايضا فان الفقهاء والاصوليين اتفقوا على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله في المتعدد فانهم كما ترى يختلفون في ذلك والاكثرون منهم على نفي الدلالة ولو كان مجرد الاستعمال في العرف والعادة دليلا على الوضع في المتعدد كما انه دليل في الواحد لاتفقوا على الدلالة في المتعدد كما اتفقوا على الدلالة في الواحد ولا وقع الخلاف في هذه المسئلة فان الامر الذي يرجع الى دلالة العرف والعادة لا يكاد يشتبه على هؤلاء خصوصا مع وضوح الدلالة وظهورها كما يدعيه الخصم ويبالغ فيه فان الامر الذي هو بهذه المثابة من الوضوح والظهور لا يكاد يخفى على الاكثر هذا الخفاء فان قيل اي فرق بين استعمال اللفظ في المعنى الواحد واستعماله في المتعدد حتى صارت الدلالة في الاول محققة متفقا عليها عند الجميع بخلاف الثاني ثم ما تاثير الاتحاد في ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان بحيث لا يستعمل الا في المعنى الواحد بحيث متى اطلق فهم ذلك المعنى لتحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطة الاختصاص فيكون تحققه فيه اذ لا نعني بالحقيقة الا ما يفيد من اللفظ عند التجرد عن القراين ولا كذلك اللفظ المستعمل في معان متعددة لانتفاء الحصر المقتضي للارتباط بينها وبين اللفظ فانه لما كان من الامر الواضح في الاذهان ان لكل لفظ من الالفاظ المستعملة معنى وضع له ذلك اللفظ وان ذلك المعنى هو المعنى الذي يراد من اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن الصوارف فمتى استعمل لفظ في معنى ولم يستعمل في غيره كان ظاهر ذلك الاستعمال ان ذلك المعنى هو المعنى الذي وضع اللفظ بازائه واما اذا كان ذلك اللفظ مستعملا في معان متعددة فانا نعلم بالاستعمال كونه حقيقة فيها في الجملة واما انه حقيقة في الجميع فلا يعلم من ذلك قطعا فان الاشتراك ليس من لوازم الاستعمال خلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذان انما يستقيمان على تقدير العلم باتحاد معنى اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل لفظ في معنى ولم نعلم الاختصاص فلا يصح فيه ذلك لاحتمال التعدد والمانع عن القطع بالوضع على ما ذكرتم مع ان الظاهر ان الاستعمال في مثله دليل الحقيقة ايضا كما اعترفتم به فيما سبق كيف والعلم باتحاد المعنى في واحد بعيد الحصول جدا في الالفاظ التي يحسن فيها البحث والنظر وقصر الحكم عليه يقتضي تخصيص الامر النادر بل سقوط الفائدة فيما تقرر من الاصل قلنا المعلوم من طريقة الناس انهم متى وجدوا اللفظ يستعمل في معنى فانهم يبنون الامر فيه على الاتحاد ويجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده في الاستعمال والحمل في عدم التزامهم نصب القرينة وعدم توقفهم في فهم المقصود على وجودها وذلك اما لاصالة عدم التعدد ولما رسخ في اذهانهم من البناء على عدم الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم خلافه على ما يقتضيه طريق الاصوليين بطريق العرف والعادة في حجية الاستصحاب او لاطراد بناء امر اللغة واساسها على اتحاد معاني الالفاظ دون تعددها او لحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الانفراد في اللغة على الاشتراك واذا كان طريق الناس في الالفاظ على ما وصفناه من البناء على الاتحاد فيها الى ان يبين الخلاف صح العلم بدلالة الاستعمال على الحقيقة ما لم يظهر التعدد وعلم ان الاحتمال انما لم يقدح في الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوت الاتحاد معه لا لحصول الدلالة مع التعدد كما ظن واما الثاني فلما ذكره السيد الاستاد ايضا فتم بعد الاشارة اليه ويتوجه عليه ان ما ذكره من ان الاصل هنا الحقيقة له معنيان احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ ولم يعلم انه مراد في الاستعمال ان يكون مرادا منه الى ان يصرف عنه صارف وثانيهما ان الاصل فيما اريد من اللفظ ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز ان يكون حقيقة الى ان يدل دليل على خلاف ذلك فان الاصل بالمعنى الثاني في مقامين الاول ان يكون الذي يحتمل كون اللفظ حقيقة معنى واحدا والثاني ان يكون ذلك متعددا وقد عرفت ان الاصل الحقيقة بالمعنى الاول ثابت ولا نزاع فيه وكذا الاصل بالمعنى الاول ثابت بالمعنى الثاني في المقام الاول وانه في المقام الثاني

محل خلاف معروف وموضع نزاع مشهور فان اراد بالاصل فى كلامه المعنى الاول او الثانى مع اتحاد المعنى
سلمنا ذلك ولا يجدى نفعا فى اثبات الاشتراك كما هو المقصود والا منعنا صحة الاصل المذكور لوقوع الخلاف
فيه وفقد الدليل عليه قوله بدلالة ان اللفظ قد يكون لها حقيقة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له فى
اللغة قلنا ذلك غير لازم لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما يناسبه مجازا فانا لم نجد ما يمنع من عقل او
نقل يمنع من ذلك ومن ثم ذهب اكثر المتاخرين الى ان المجاز الذى لا حقيقة له فعلم بذلك ان اصل استعمال الحقيقة وذلك
ان الذى ذكروه غير مسلم انه لا يمتنع ان يكون الواضعون اللغة وضعوا اللفظ ونصوا على انها انما استعملت فى شئ بعينه
كانت حقيقة ومتى استعملوها فى غيرها كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظ فى شئ من المعنيين بل طرد على الوضع الاستعمال
فربما استعملوها اولا فى الحقيقة وربما استعملوها اولا فى المجاز وانما كان يتم ذلك لو جعلوا الاستعمال نفسه طريقا الى
معرفة الحقيقة بمجعل اول استعمال حقيقة وقد بينا انا لا نقول بذلك واما ما قيل من ان وضع اللفظ لمعنى من دون استعمال
فيه يستلزم خلو الوضع من الفائدة لان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هو استعماله فيه ففيه ما عرفت من ان التجوز
فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل وان الوضع للاستعمال لا يقتضى حصول الاستعمال اذ ليس كل ما يقصد
من الشئ يترتب عليه ثم لو اكتفى فى صدق الحقيقة بتحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف بعضهم لها بانها اللفظ
الموضوع لمعنى اتجه القول باستلزام المجاز للحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك خلاف المعروف بينهم كيف
وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق ثم لو سلمنا ان المجاز يستلزم الحقيقة فهو انما
يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك انما يقتضى ثبوت اصل للحقيقة فى المقام الاول والكلام هنا فى الثانى فان قيل لعل المقتضى ترجيح
الحقيقة على المجاز بنفس الاصالة والفرعية وهذا لا يختلف فيه الحال من حيث الاتحاد والتعدد فان الحقيقة مستقلة بنفسها فهى
متى تقدم على ثبوت وضع اخر اللفظ سواهما سواء اتحدت او تعددت بخلاف المجاز فانه ليس بمستقل بل هو موقوف على تحقق معنى
سابق اللفظ والمستقل اولى من التابع قلنا استقلال الحقيقة لا يورث الظن بكون اللفظ حقيقة فى المعنى لا مجازا كما لا يخفى على من
راجع وجدانه ولو سلم حصول الظن بالوضع بواسطة الاستقلال فاعتبار مثل هذا الظن فى المسائل اللغوية غير معلوم فان طريق
اثبات اللغة هو النقل دون العقل على انا لو سلمنا ذلك كله فغاية الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه والمقصود ههنا
اثبات ان مطلق الاستعمال هو الحقيقة ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة لا يقتضى كونها هى الظاهر فى الاستعمال فلا يتم التقريب انتهى
واما الثالث فلما ذكره السيد الاستاد ايضا فقد تعدى الاشارة اليه ويتوجه عليه ان دعوى انحصار طريق المجاز فى النص والفرق
مما لا شاهد له ولا برهان واستدلال الفقهاء بالامارات والعلامات بمقتضى الاصول والضوابط شايع معروف بحيث
لا يمكن انكاره ورد هذا هدم لباب عظيم من اصول الفقه ولا اظن السيد يلتزم ذلك كيف ومصنفاته خصوصا ما الفه
فى فن الادب مشحونة باثبات التجوز والقول بان التجوز فيما اورده هناك معلوم منصوص بالنص واعاد كر فيما ذكر فيها على سبيل
التنبيه خروج عن الانصاف وايضا اى فرق بين التجوز وغيره من المطالب حتى جاز الاستدلال فيها باسرها ولم يجز الاستدلال
فى خصوص التجوز فان قال يمكن الاستدلال فى الجميع ولكنه معهود فيما عدا التجوز وليس بمعهود فيه قلنا لم ان صح الدليل
وسلمت مقدماته فلا يقدح فيه كونه غير معهود والا كفى فسادا فى نفسه عن الاحتجاج عليه بعدم المعهودية وايضا لو صح ما ذكره
لكان للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على نفى الحقيقة وذلك انه لو كان اللفظ حقيقة فى المعنى الثانى لوجب ان يكون منصوصا عليه
فى اللغة ومعلوما بالنص والتالى باطل لان الوضع المثلى لو كان متواترا او منصوصا لارتفع الخلاف فالمقدم مثله فوجب القول
بانه مجاز فى ذلك فان قيل لعل الوضع للثانى بطريق النظر والاستدلال دون النص والضرورة قلنا كيف وجب فى كل شئ
استعمله اهل اللغة واراده به معناه الذى وضع له مثل حمار واسد فى الحيوانين المعروفين وقوله نعم الى امر الله واذا جاء
نصر الله ونظاير ذلك لحصول العلم الضرورى بالحقيقة بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثله ههنا وكيف
وضع الوضع فى حد الوضع على الاستدلال ولم يعهد مثله فى باب الحقيقة مثله فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال معروف فى
قرره الفقهاء والاصوليون ولم ينكره احد منهم وكيف يمكن انكار ذلك فى خصوص الوضع ولا فرق بينه وبين غيره من المطالب

كما جاز

فكما جاز ذلك فى غير الوضع جاز فيه الى اخر ما ذكرناه هناك قلنا ذلك يجرى فى المجاز حرفا بحرف وبالجملة فنحن لا نجد فرقا
بين اثبات المجاز بالدليل واثبات الحقيقة فان جاز احدهما جاز الاخر وان امتنع امتنع والفصل بينهما فصل بين امرين لا
فصل بينهما وليس للسيد ان يقول ان الحقيقة فى جميع الالفاظ تعرف بالنص او الضرورة ايضا كالمجاز من دون حاجة الى نظر
ولا استدلال اذ لو كان كذلك لزم ان يكون المسائل التى ادعى السيد فيها الاشتراك على خلاف المشهور كمسئلة الفاظ ومسائل الامر و
النهى وغيرهما ضرورية معلومة لنا بالنص او منصوص عليها فى اللغة وذلك باطل بالضرورة وايضا لو كانت تلك المسائل ضرورية
لا وقع فيها الخلاف والخلاف فيها ظاهر معروف ثم ان ما ذكره لو صح فانما يدل على ان اللفظ مشترك بين الجميع وليس فيما دلالة عليه
قطعا كما لا يخفى انتهى واما الرابع فلوهنه باشتهار القول بان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز بين الاصوليين ومنهم من يدعى الاتفاق عليه
كما تقدم اليه الاشارة ومع ذلك فقد صار معظم الاصوليين الى ترجيح المجاز حيث يدور الامر بينه وبين الاشتراك ولو كان
الاصل فى الاستعمال الحقيقة مطلقا مجمعا عليه بينهم او بين اهل اللغة لما صح ذلك منهم ولوجب ترجيح الاشتراك وهو ظاهر واما
استدلال ابن عباس والاصمعى فليس فيه دلالة على نفى الحصر كما اشار اليه فى الايضاح هذا وقد يمنع من حجية الاجماع هنا
سلمنا ولكن غاية ما يستفاد مما ذكره العلامة والشواهد التى ذكرت لصحة دعواه كون الاصل فى الاستعمال الحقيقة فى الجملة
لا مطلقا كما لا يخفى واما الخامس فلان مجرد توقف الشئ على امور لا يوجب مرجوحيته بالنسبة الى ما لا يتوقف عليه اذ ذلك
ليس امارة ظنية حتى يجعل حجة باعتبار اصالة الحجية كل ظن ان قيل بها وما ليس بامارة ظنية لم يقم دليل على حجيته بل العمومات المانعة
من العمل بغير العلم تمنع من حجيته واما السادس فللمنع من اغلبية الحقيقة كما تقدم اليه الاشارة سلمنا ولكن غاية ما يلزم
من هذه الجهة ترجيح كون الاصل فى الاستعمال الحقيقة فى الجملة لا مطلقا فى صورة لزوم الاشتراك كما لا يخفى وينبغى التنبيه
على امور الاول اذا استعمل اللفظ فى معنيين وشك فى كونه حقيقة فيهما معا او فى احدهما فلا اشكال فى انه لا يجوز
التمسك بان الاصل فى الاستعمال الحقيقة لترجيح الاحتمال الاول لدوران الامر بين المجاز والاشتراك والحق هنا ان
المجاز اولى منه ولم نجد دليلا يعتمد عليه على ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة هنا ولو سلمنا قيام دليل على ان الاصل فى الاستعمال
الحقيقة مطلقا فينبغى تخصيصه لان ما دل على الترجيح هنا اقوى منه لانه خاص وذلك عام والخاص اقوى من العام ثم لو
فرض وجود معارض لما دل على ترجيح المجاز يقاومه ولا يترجح عليه فوجوب الرجوع الى الاصل المذكور وعلى وجه العموم غير
معلوم بل ينبغى الرجوع الى الامارات الاخر والى الاصول العقلية الثانى اذا استعمل اللفظ فى معنى وشك فى كونه معنى
حقيقيا او مجازيا وعلم بعدم استعماله فى غيره او يكون غير المستعمل فيه من المعانى المجازية فلا اشكال فى لزوم الحكم بكون
ذلك المعنى المشكوك فيه معنى حقيقيا وقد صار الى هذا والدى والسيد الاستاد محتجا بوجوه الاول انه لو لم يكن اللفظ حقيقة
فى المعنى المفروض لكان مجازا اذ لا واسطة بينهما لان الاستعمال الصحيح كما هو المفروض لا يخرج عن احدهما اتفاقا والتالى
باطل لانه لو كان مجازا لكان مجازا لا حقيقة له لان المفروض انه لم يستعمل فى غير هذا المعنى او استعمل وكان مجازا والحقيقة
لا بد فيها من الاستعمال ولا يكفى فيها مجرد الوضع والتالى باطل لان المجاز الذى لا حقيقة له اما ممتنع كما عن السيد
المرتضى وان كثر اعجاز ابن غيره واقع لكنه نادر ووقع النادر يثبت المطلق اما على الاول فظاهر واما على الثالث فلان
المشتبه لا يحمل على الفرد النادر بل على الغالب فيتعين ان يكون حقيقة فى ذلك لا يقال لا نم ندرة المجاز بلا حقيقة بل هو
كثير ومنه قامت الحرب وشابت لمة الليل ونحو ذلك مما لا يحصى سلمنا ولكن كان ذلك نادرا وكذلك استعمال اللفظ فى معنى واحد
مع الشك فى كونه حقيقة نادر فيجوز ان يكون من ذلك النادر سلمنا ولكن غاية ما يستفاد من الغلبة الظن
ولا نم حجيته لانا نقول على تسليم ندرة ذلك مما لا وجه له قطعا ولا نم ان ما ذكر من الامثلة من هذا القبيل كما اشار اليه
السيد الاستاد قولكم سلمنا ولكن كان ذلك نادرا قلنا هذا باطل لان محل البحث ليس مقصورا على ما فرض بل منه ايضا
ما اشرنا اليه سابقا وليس هذا نادرا وكلما اوجب الحكم بان المعنى المشكوك فيه معنى حقيقى هنا وجب الحكم بذلك
فيما فرض لعدم القائل بالفصل على الظاهر على ان الظن من ندرة المجاز بلا حقيقة اقوى كما لا يخفى قولكم لا نم حجية الظن قلنا
هو مم بل التحقيق انه حجة الثانى ظهور كلام السيد المرتضى والسيد ابن زهرة وكلام السيد الاستاد فى دعوى الاتفاق

كما عن بعض المجازيين

على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة في محل البحث وبعضد ماحكيناه عن العلامة من دعواه الاجماع على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وغيره من الوجوه المتقدمة التي ذكرت لتاسيس الاصل المذكور فلا يعارض ذلك ما ذكرناه في مقام المنا قشة فيما ادعاه العلامة من الاجماع لاحتمال اختصاصه بغير محل الخلاف كما اشار اليه السيد الاستاد والثالث ما ادعاه بعض فقهو خط استعمال اللفظ في المعنى الواحد انه حقيقة فيه فان المشاهد من احوال الناس والمعروف من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره اعتقدوا انه موضوع له معين بازائه لا يشكون في ذلك ولا يرتابون فيه بل الظاهر انهم يعتقدون وضع اللفظ للمعنى بمجرد استعماله في اللغة مستعملا فيه وان عرض لهم التردد في ذلك بعد ظهور التعدد فان تعريف اللغات بطريق النص غير معهود بين اهل اللغة وانما تعرف اللغات باستعمال اربابها او بواسطة الترديد بالقراين كما في تعليم الاطفال ولذا ترى ان من لم يعرف اللغة متى راى اهل اللغة يستعملون اللفظ ويريدون به معنى ترجح عنده كونه حقيقة له موضوعا بازائه وكل من حصل لغة لم يرد على ان تصفحها وتتبع استعمالات اهلها وادعاء توقفهم في الحكم بالوضع الى ظهور النص او شيء من الامارات المقررة غير مسموع الرابع ما ادعاه بعض من ان اللفظ متى لم يستعمل الا في معنى واحد كان المتبادر منه ذلك المعنى عند الاطلاق اذ ليس هناك معنى ما يفرض حتى يسابقه في الفهم وتبادر المعنى دليل الحقيقة وكذا الكلام فيما استعمل في معان وشك في مجازيته واحد منها وعلم مجازية الباقي وفيه نظر الخامس ما تمسك به بعض من ان اللفظ استعمل في المعنى ولم يظهر انه باعتبار القرينة فالاصل ان لا يكون باعتبارها لانها حادثة والاصل عدمه لا يقال هذا معارض باصالة عدم الوضع للمعنى المفروض لانه حادث والاصل عدمه لانا نقول اصالة عدم الوضع للمعنى المفروض معارضة باصالة عدم الوضع لغيره لانه ايضا حادث فالاصل عدمه فيبقى اصالة عدم القرينة سليمة عن المعارض ثم قد يناقش فيها بانه لا يحصل منها العلم او الظن بالوضع للمعنى المفروض فلا يكون حجة في نحو المقام ثم السادس ما تمسك به بعض من ان لوازم الحقيقة وجوب حمل اللفظ عند الاطلاق وهو هنا متحقق لان اللفظ اذا اطلقت وجب حملها على هذا المعنى المشكوك في كونه حقيقة ومجازا لانه اما ان لا يحمل على شيء او يحمل على غير هذا والاول وكلاهما باطل وكذا الثاني لانه لو حمل على غير هذا المعنى لزم استعماله في غيره وهو خلاف الفرض فثبت وجوب الحمل على المعنى المفروض وهو من لوازم الحقيقة ووجود اللازم يستدعي وجود الملزوم وفيه نظر لان من لوازم الحقيقة الحمل مجردا عن القرينة وهنا القرينة العقلية موجودة وهو العلم بوحدة المستعمل فيه ثم ان هذه انما يكون قرينة لو علم بانها لم يستعمل في اللغة العربية الا في ذلك المعنى لكن وعلى هذا لم يبق للمسئلة ثمرة يعتد بها وانما الثمرة في المسئلة تحصل لو علم بان ذلك اللفظ لم يستعمل الا في ذلك المعنى بالنسبة الى الصدر الاول من اهل اللغة دون جميع اهل اللغة لانه يحصل الشك في حمل اللفظ الصادر من الصدر الثاني على ذلك المعنى المستعمل فيه لجواز ان يكون حقيقيا فيجب حمل اطلاق الصدر الثاني ويجوز ان يكون مجازيا فلا يجب ان يحمل اطلاق الصدر الثاني عليه لجواز استعماله عند هؤلاء في المعنى الموضوع له وان لم يستعملوه فيه في الصدر الاول الثالث اذا استعمل اللفظ في معنى وشك في كونه حقيقة او مجازا وفي استعماله في معنى اخر يحتمل كونه حقيقة ومجازا فهل يلحق بالصورة الثانية لاصالة عدم الاستعمال في غير ذلك المعنى اذ لا اشكال الرابع اذا استعمل اللفظ في معنى وعلم او ظن بالظن المعتبر انه ليس من جهة القرينة او ليس من جهة العلاقة فلا ريب في انه معنى حقيقي مطلقا ووجهه واضح الخامس اذا استعمل اللفظ في معنيين وعلم انه في احدهما حقيقة وشك في كونه حقيقة ولكن كثر استعمال اللفظ المزبور فيه فهل كثرة الاستعمال من دلائل الحقيقة او لا وربما يستفاد من المحكي من طائفة الاول والاقرب عندي الاخير لان كثرة الاستعمال كما توجد في الحقيقة كذا توجد في المجاز فتكون اعم منها والعام لا يدل على الخاص كما صرح به في نهاية الاحكام وهو الظ العلامة لا يقال اذا كان المعنى الذي كثر استعمال اللفظ فيه مجازا لزم الحكم بكثرة القراين لان المجاز لا يستعمل الا مع القرينة وذلك مشكوك فيه فالاصل عدمه لانا نقول هذا على تقدير صلاحيته لاثبات الوضع معارض باصالة عدم الاشتراك في جملة من الصور وباصالة عدم النقل في جملة اخرى كما لا يخفى ولا يبعد دعوى ترجيح الاخيرين وكما لا يكون كثرة

الاستعمال

الاستعمال دليل الحقيقة كذلك قلته لا يكون دليل المجاز كما صرح به في العدة لانها توجد فيه وفي الحقيقة فتكون اعم منها والعام لا يدل على الخاص كما اشرنا اليه السادس لا يخفى ان صحة الاستعمال وعدمها كصحة العبادات والمعاملات وعدمها فكما ان صحتها من الامور التوقيفية ويتوقف الحكم بها على حكم الشرع وبدونه يحكم بالفساد واذا حصل الشك فيه يجب ان لا يحكم بالصحة بل يجب ان يحكم بالفساد وانه يكتفي في معرفة الحكم بالصحة بالدليل الظني المعتبر عاما كان او خاصا فكذلك صحة الاستعمال في جميع المطالب اللغوية من الامور التوقيفية ويتوقف الحكم بها على حكم اهل اللغة وبدونه يحكم بالفساد واذا حصل الشك يجب ان لا يحكم بالصحة بل يجب ان يحكم بالفساد ويكتفي في معرفة الحكم بالصحة هنا بالدليل الظني المعتبر عاما كان او خاصا ومنه الاستقراء هنا فانه حجة هنا قطعا فان كان في حجيته في اثبات الحكم الشرعي اشكال ثم انه لو قلنا بان قبح الاستعمال لا يمنع من الصحة لغة فلا اشكال في انه لا يمكن تنزيل خطاب الشرع عليه مط فلو ورد رواية مشتملة عليه وجب طرحها وان كانت صحيحة او تاويلها بما يرتفع معه القبح وان كان بعيدا واذا دار الامر بين التاويل البعيد والطرح ففي الترجيح اشكال والاقرب اعتبار ما يكون اقوى ظنا واما اذا كان خطاب غير الشرع مشتملا عليه كخطاب الموكل والموصي والمقر ونحوهم ففي لزوم التاويل ودفع القبح او الاخذ بالظاهر القبيح اشكال والاقرب ملاحظة العادة اذا اطلق اهل اللسان والعرف لفظا على معنى معتقدين انه الموضوع له او احد افراده وكان عالمين بذلك المعنى يقينا كما في اطلاقهم لفظ الدابة على ذات القوائم الاربع فلا اشكال في لزوم الحكم بكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى او الاعم منه وبثبوت الحقيقة العرفية وترتب احكامها عليه وهذا هو الغالب في الاطلاقات العرفية وان اطلقوا لفظا على معنى معتقدين ذلك ولكن نعلم انهم جهلوا ذلك المعنى وانهم لو عرفوه لما اعتقدوا ذلك كما اذا اطلقوا لفظ الماء على ماء الغلاف لزعمهم انه ماء مطلق كما اذا اطلقوا لفظ زيد على رجل لزعمهم انه الموضوع فلا اشكال في انه لا يجوز الحكم بكون ذلك اللفظ موضوعا للمعنى الذي جهلوه او المعنى الذي يعمه انها من الحقايق العرفية وذلك واضح وقد اشار الى هذا السيد الاستاد فقهو واعلم انه قد يتوهم ان كل ما يصح الاطلاق حقيقة عند اهل العرف فهو حقيقة عرفية وما لا يصح كذلك فليس بحقيقة عرفية وليس كذلك فان اهل العرف قد يصححون الاستعمال على وجه الحقيقة لظنهم تحقق المسمى في المستعمل فيه مع انتفائه وقد لا يصححون الاستعمال لظنهم انتفائه مع تحققه فلا عبرة اذ لا ينفي ثبوت الحقيقة العرفية وانتفائها بحكم العرف بالصحة وعدمها مط بل المعتبر في ذلك حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال وبدونه يجب تقدير علم اهل العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فغلط او مجاز عرفي وان كان الامر على العكس من ذلك نعندهم نظرا الى عدم اطلاعهم على حقيقة الامر والوجه في ذلك ظ فان العرف يحكم في المفاهيم والمدلولات دون المصاديق ومن هذا يعلم انه لا يشترط في صدق المتوطن عرفا بقاء المتوطن في المكان ستة اشهر فصاعدا وكذا لا يشترط في صدق اسم المكاري والجمال مثلا تكرار العمل ثلث مرات او اكثر كما قيل فان اهل العرف اذا اطلعوا على قصد المتوطن وارادته فانهم يطلقون عليه اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا للنية وان لم تمض عليه المدة المشهورة بل وان فارق المكان من وقته الا اذا نوى الاعراض فانه يطلق عليه الاسم مطلق العرف فلو لم يفارق بعد وكذا الكلام في الفاظ الصنايع والحرف فانه يطلق في العرف باتخاذها صنعة مع التشاغل في الجملة وان لم يتكرر العمل الا مع نية الاعراض فيزول عنه الاسم وان كان متشاغلا ولهذا البحث ايضا فروع كثيرة في المسائل الفقهية تعقف عليها المتتبع الماهر ويغفل عنها المتكلف القاصر واليه ولي التوفيق انتهى وان اطلقوا لفظا على معنى وحصل الشك في معرفتهم به كما اذا اطلقوا لفظ الماء على ماء الخلاف معتقدين انه احد افراد الحقيقة او اطلقوا لفظ زيد مثلا على رجل معين وحصل الشك في انهم عرفوا المعينين او جهلوه واخطأوا في الاطلاق فهل الاصل في اطلاقهم الحقيقة فيلزم الحكم بكون المعنى المستعمل فيه في المثال الاول احد افراد الحقيقة وان لفظ موضوع في العرف لما يعم ماء الخلاف ويكون المعنى الثاني فيه في المثال الثاني هو الموضوع له في العرف او لا اشكال من ان الشرط في افادة الاطلاق وضع الحقيقة معرفة اهل العرف بالمعنى وهو هنا مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط مضافا الى اصالة عدم النقل والاشتراك وغيرهما مما يخالف الاصل في اغلب الصور كما لا يخفى ومن اصالة عدم اهل العرف في الاطلاق فانه يحمل عليه وان ذلك لو كان مانعا للزم انسداد باب الحقايق العرفية وفي جميع هذه الوجوه نظر اما باصالة عدم الخطا فلا دليل

بحيث يشتمل على المبحث واما ما هو ربما يعلم من خلال اختصاصه ببعض صور المسئلة كما لا يخفى فلا يفيد الكلية وعلم القائل بالفصل
ثم على انا نقول المفروض من صورة الشك في الخطاء فضروره الظن بعدمه وهي هذه الصورة خارجة عن محل البحث كما لا يخفى
واما القضية الشرطية فللمنع من الملازمة لان الغالب معرفة اهل العرف المعنى كما لا يخفى وينبغي التنبيه على
امور الاول انه اذا حصل الظن بعدم خطاء العرف فهل هو كما لو علم بعدم الخطا او كما لو حصل الشك فيه اشكال ولكن الاول
في غاية القوة بناء على المختار من اصالة حجية الظن في اللغات الثاني اذا ثبت في العرف وضع لفظ لمعنى معين مشخص
ولم يكن هناك شك في الوضع ولكن حصل الشك في مصداقه يعني انه لم يعلم ان هذا الموجود الخارجي منها ولا لا اذا شك
في ان هذا الرجل سارق وان هذا المايع ماء مطلق وان هذا المذبوح مذكى ونحو ذلك ورأينا حكم اهل العرف بان الموجود
الخارجي المشكوك فيه عندنا من المصداق فلا اشكال في عدم اعتبار حكمهم لانه حكم في الموضوعات الصرفة ومرجعه الى الشهادة
فهلا من صور زيادات الدين ان مجرد شهادة العرف لا يصح الاعتماد عليه بل يشترط في الشهادة شرعا امور معلومة فاذا تحققت
قلت ولا فلا وهذا مبني ما ذكرناه سابقا وليس من محل البحث في شيء الثالث انه اذا خاطب الحكيم اهل العرف بالامر باللفظ
الذي يعتقدون تحقق معناه في ضمن ما لا يتحقق فيه في الواقع وجب عليه اما بيان حقيقة الحال او ارادة ما يشمل ما
يعتقدونه مع علمه بان اهل العرف شأنهم ذلك والا يلزم الاغراء بالجهل القبيح كما يلزم فيما اذا خاطبهم بلفظ موضوع لمعنى
عندهم ولاخر عنده ولم يعلموا بانه لم معنى عنده ولم يعلمهم بذلك مع علمه بان اصطلاحهم غير اصطلاحه فاذا قال الشرع بلفظ
ائت بالانسان وعلم ان زيدا يعتقد الحيوان الفلاني انسانا ولم يردعه من الخطا وجب ان يريد من خطابه ما يشمل ذلك
الحيوان وان لم يكن في الواقع انسانا ولم فقد بو اذا شك في جزئية امر للمدلول الحقيقي كما اذا شك في كون الوحدة
جزء لمدلول المشترك وكون الوجوب جزء لمدلول الامر وفي كون القراءة والطهارة مثلا جزئين لمدلول الصلوة فهل الاصل عدم
الجزئية وعدم تركب المدلول وعدم دلالة اللفظ عليه بالنص فيكون هذا من احد الاسباب والادلة المثبتة للوضع او لا
بل يجب الرجوع الى الامارات والادلة الدالة عليه كالتبادر وعدم صحة السلب ونحوهما فان وجدت حكم بمقتضاها والا
وجب التوقف يظهر من بعض الاول والمعتمد عنده هو الثاني وقد صار اليه جدي وله كلام طويل في هذا الباب اختصره ولم
يسبقه احد فيه اجبنا فعلم قال صرح الاصوليون الفقها وان اللغة لا تثبت بالدليل بل مقصورة على السماع وبعض
الواضع او الفهم منه بالنص د بيد بالقراين هذا في الحقائق الثابتة واما في المجازات فيجوزون نوعها واما افادتها من الحقيقي
والمعنى المجازي ومن جملة اللغات الفاظ العبادات والمعاجين والادوية المركبة والبسيطة ولذا صرح في الاصول
المبسوطة بان اصل العدم لا يجري في بيان ماهية العبادات وفي كتب الفقه والاستدلال بان العبادات توقيفية
موقوفة على نص الشارع او على فعله او قوله او على تقرير او نحو ذلك من التصحيحات حتى انهم ربما لا يكتفون بالاطلاقات الكثيرة الصادرة
منه مثل قوله كبر للاحرام او للافتتاح او سبع تكبيرات او نحو ذلك ومع ذلك يقولون لا بد من الاقتصار على قول الله اكبر
بهمزة الله المفتوحة ولا يقطع ولا يغير هذه الهيئة مطلقا الا هذا القدر الذي ثبت لنا من فعل الشارع وتمسكهم باصل
العدم في بعض المقامات انما هو بالنسبة الى الشرط الخارج بناء على ترجيحهم كون اللفظ اسماء للاعم من الصحيح وكون الاعم
معلوما بالنص والاجماع لا في ماهية العبادات ولذا ترى منهم الذي يقولون بان اللفظ اسم لخصوص الصحيح وهذا واضح فانهم
متفقون على عدم الجريان في الماهية ايضا ضبطوا امارات الحقيقة والمجاز وما به يعرفان وهي نص الواضع فيهما والتبادر و
عدم صحة السلب وبانا ثانيها في معرفة الحقيقة وعدم التبادر وصحة السلب وبانا ثانيها في معرفة المجاز وليس شيء من ذلك
دليلا على خاصة لها غير منفك عنها فالحال القراين المعينة لاحد معنى المشترك والفرق بين كون المعنيين حقيقتين او احدهما
حقيقة والاخر مجازا والمراد من الدليل الادلة العقلية انك عرفت ان كلامهم صريحة في انحصار معرفات المعنى وما اعتبر فيه الامور
التي اشرنا اليه واصل العدم وما ماثله ليس لها دخل في تلك الامور قطعا وان كانت معتبرة شرعا في غير المقام مثل اصل العدم
ونحوه وتمسكهم بالاصل في عدم تعدد المعنى او عدم تغيره بعد معلوميته او ثبوته كما ذكرنا في الفوايد ليس تمسكا في بيان
ماهية المعنى او ما هو داخل فيها بل في امر اخر ولا مانع من هذا التمسك كما ستعرف على انهم كثيرا ما لا يجدون في

معرفاتهم

معرفاتهم للحقيقة او المجاز فيتوقفون ولا يتمسكون بالاصل مع جريانه ولم يكن مانع وبالجملة طريقة الفقهاء والاصوليين
فيما ذكرنا في غاية الوضوح الا ان يكون جاهلا بطريقتهم او غافلا عنها فيحتاج الى ما نبهناك واشرنا الا ترى انهم لا يقولون
الامر حقيقة في الاذن لاصالة عدم مدخلية غيره في معناه وكذا الحال في غيره من الالفاظ لا يثبتون معناه بضميمة الاصل
ابداعهم جريانه فيه معاجين الاطباء وادويتهم المركبة واما عدم امكان معرفة اللغة بالدليل فهو من قبيل البديهيات اذ
يعرفه كل طفل انه لا يمكن لغة اهل الافرنج او الهند او الزنج والخزرج او الصقالبة او اللغة اليونانية او السريانية او العبرانية
او غيرها بدليل من الادلة والمجموع الادلة ويعرف انها مقصورة على السماع او الترديد بالقراين ليس الا وكذا الحال في مجازات
تلك اللغة على حسب ما اشرنا وكذا الحال في معرفة حقايق اصطلاحهم او مجازاتهم عن غير جهة خواصها التي اشرنا الى بعضها وضبطوها
في كتبهم مع انهم تاملوا في المعرفة ببعض ما ذكروه فكيف الحال في الادلة مع اتفاقهم في عدم المعرفة بها على انه ربما يطلع على شيء
في تعبيراته الاشرط بسبب الشياع والقراين فلا يمكننا ان نقول المعنى هو هذا الذي اطلعنا عليه لاصالة عدم الزيادة
مثلا هذا اللغات معرفتها مثلا اطلعنا بالشياع ان الايارج باللغة اليونانية دواء ولم نعرف انه مطلق الدواء او دواء
خاص فلا يمكننا ان نقول هو مطلق الدواء للاصل او اطلعنا انه دواء فيه الصبر ولم نعرف انه هل فيه جزء اخر ام لا فنقول
هو مطلق الصبر ولم نعرف انه هل فيه جزء اخر يداوي من غير اعتبار شيء في كيفية المداواة به اصلا لاصالة العدم او فيها
انه فيه جزء اخر هو الاهليلج ولم نعرف انه فيه جزء اخر ام لا ولم نعرف ايضا انه يعتبر في هذين الجزئين كمية او كيفية في
التركيب والتركب اذ كونهما مسحوقين او غير مسحوقين او منقوعين او مطبوخين ام لا او احدهما كذلك دون الاخر بالنسبة
الى الكل او البعض الى غير ذلك فنقول الاصل عدم اعتبار جميع ذلك فالايارج هو الجزآن لا غير كيف كانا ولو قلنا ذلك
وداوينا المرضى بالجزئين كيف كانا لخصا بالجانين في حكمنا بانه الايارج وكنا مواخذين على اليقين في المداواة بل لغتنا
لا يمكن ذلك فيها فكيف لغة الغير مثلا اذا سمعنا المداواة بماء الشعير فلا يمكننا ان نقول هو الماء والشعير كيف كانا او
الممزوج منه كيف كان وكذا الحال في المعجون الياقوتي وامثال ذلك من الادوية المركبة بل المفردة ايضا مثل ماء الجبن ونحو ذلك
فاذا كان لغتنا لا يمكن ذلك فيها فالظن بالاصطلاحات الخاصة والمجازات المستعملة اذ كلما كان الشيء اخص كان توغل
في الابهام ازيد وعدم معرفته اشد واذا كان الاصطلاحات كل فالظن بالعبادات التوقيفية على خصوص الشرع ليس الا
والمراد من التوقيفية ما اعم ثم الشرع خاصة فلو كان غير العبادة ايضا كل كان ايضا كذلك الا انه لم يوجد منه كل وجزء العبادة
ربما يكون عبادة توقيفية كالركوع والسجود وربما لم يكن توقيفية كالقيام والقعود في الصلوة وكذا شرطها من الطهارة
وغسل الجنب واصل العدم يجري في غير العبادات وان كان جزء العبادة او شرطها ان لم يحتمل كون المدخل بهذا الاصل جزء
ملحوظا في نفس العبادة ومعتبرا في تحقق ماهيتها بالحظة وفاقا وغيره من الادلة وتدل ايضا على عدم جريان اصل العدم
في اللغات لغات العبادات او غيرها ان الاصل عدم كل شيء فكيف يستدل به على ثبوت كون شيء مع اللفظ مع ان ذلك الشيء
يكون الاصل عدم كونه ايضا معناه اذ لم يكن قبل الوضع معنى قطعا وبعد الوضع لم يكن فرق بينه وبين ما نفيته بالاصل بل
اذا كان جزء واحدا والمثبت اجزاء متعددة فكيف الاصل اسوء للاعتدادة لان كل جزء يكون الاصل عدمه فان قلت ما نقول
في جزء تم في الوضع الذي يثبت من اجماع او غيره دخول تلك الاجزاء في المعنى واعتباره فيه ويكون النزاع في خصوص جزء او او يد
مثلا بالاجماع بدرى تسعة اجزاء والنزاع في جزء واحد وان المعنى عشرة او تسعة فنقول التسعة ثبت بالاجماع والواحد
منفية بالاصل فيكون تسعة تلك الشيء ما لم يتخصص لم يوجد بالبديهة وسلم ذلك مثل الكل فالم يوجد يكون باقيا على
العدم الاصلي فلم يثبت خلاف العدم فيه والمعنى ما لم يتعين لم يكن موضوعا له ولا مستعملا فيه بالبديهة بل يكون باقيا
على الحالة السابقة على الوضع والاستعمال فان اردت ان المعنى تسعة اجزاء اعم من ان يكون الجزء العاشر جزءا من ذلك
المعنى بحيث لو لم يكن المعنى تاما وان لا يكون جزءا اصلا بل يكون خارجا عن المعنى وتمام المعنى بتلك التسعة من الاجزاء
فغلط واضح وتناقض صريح وان اردت ان المعنى تسعة اجزاء بحيث لا يكون للعاشر مدخلية فيه اصلا ولم يكن تمام المعنى به
بل بتلك التسعة وان كنا قبل ملاحظة الاصل نجوز الاول ايضا الا انه ظهر لنا من الاصل انه الثاني ففيه انه كما كان

قبل الوضع لم يكن العاشر معتبرا في معناه من جهة انه لم يكن وضع لكن بعد الوضع بقي العاشر على الاصل لكن التسعة
بالنحو الذي ذكرت لم يكن قبل الوضع معناه قطعا فكذا بعد الوضع بعين ما ذكرت وبثبوت العقد والمشترك بينهما
وبين العشرة الا بعين ما ذكرت لان العام لا يدل على الخاص وتحقق العقد والمشترك الثابت قسم التسعة التي تكون
مع العاشر والاصل كما يقتضي عدم خصوص فرد كذا يقتضي عدم الفرد الذي هو قسيم على ان كل قسيم يتضمن فصلا او قيدا يتقوم به ويخرج
بسببه من قسيمه يكون الاصل عدم ذلك الفصل والقيد وان كان مثل السادجية في التصور الساذج الذي هو قسيم التصديق
مع الحكم على ان الحادث الثابت من الاجماع مثلا هو الوضع او تعيين النوع او الارادة في الاستعمال وكل واحد منها شخص
واحد من الحوادث لا تتعدد فيه سواء تعلق ببسيط او مركب قليل الاجزاء او كثيرها والتركيب وزيادة الجزء في المتعلق
ولا يصير منشا التعدد الوضع والارادة كلفظ تسعة او لفظ عشرة وليس الوضع في لفظ العشرة متعددا وضعا للتسعة
ووضعا للواحد اذ لو كان كذلك لزم ان يكون وضع لفظ العشرة عشرة اوضاع بل عشرين لان نصفا الواحد جزء فيكون
جزء الموضوع له بل الثلث ايضا جزء فيكون ثلثين وضعا وربعه ايضا جزء فيكون اربعين وضعا وهكذا فيكون الالف الف
وضع بل لا نهاية للوضع انتهاء الجزء واستحالة الجزء الذي لا يتجزى وهو بين البطلان فظهر ان زيادة جزء الموضوع له
لا يصير سببا للزيادة في الوضع فلا يكون الاصل عدم كون الوضع للمركب بالقياس الى الوضع للبسيط وهكذا بل لو صارت منشأ
للزيادة في الوضع كما وكيفا مع كون الوضع حادثا واحدا لا يتم ان يكون الاصل عدمه بالنسبة الى غير الواحد كل مثلا اذا
سمعنا صوت رجل في دار علمنا وجود رجل اما ان يكون اصغر من الرجال واقصر لانه اقل ما يكون من الرجال والاصل
عدم زيادة الجثة او الطول او غيرهما خلاف وهو ظ وحققنا في رسالتنا في الاستصحاب ردا على من يقول الاصل عدم البلوغ
كرا في الماء الموجود دفعة نعم فيما يوجد تحليلا تحليلا على سبيل التدريج يكون الاصل كما في الموجودات متعاقبة وجودات
متعددة وايضا ان التمسك بالاصل موقوف على حجية الاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي لان حال العبادة استحال نفس
الحكم مع انه ربما يعارض اصالة عدم كونها العبادة المط وان شغل الذمة مستصحب حتى يثبت خلافه وهذا يعارض اصل
البراءة ايض لو تمسك به ومما ذكر ظهر ان ما صدر من البعض من التمسك بالاصل فيما هو داخل العبادة عند الخصم المنازع
وابطال مذهبه بمجرد ذلك هم مع تصحيحه بان العبادات توقيفية موقوفة على نص الشرع اعلم انه قد تمسك في الطليع
والنهاية والمبادي والمنية والعلامة وشرح المنهاج للعبري على انه لا يجوز تخصيص العام الى ان يبقى واحد وانه يشترط في التخصيص
بقاء كثرة تقرب من مدلول العام بالقبح فقال لو قال القطع بقبح اكلت كل رمانة في البستان وفيه الف وقد اكل واحدة او ثلثة
وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة انتهى ويستفاد من هذا ان كل استعمال
قبيح يكون خارجا من قانون اللغة وغير موافق لها بل صرح هذا العبري فقال الا شارة الى الحجة المزبورة ذلك دليل الاستبشاع
لغة انتهى فيكون ذلك امر يرجع الى معرفة اللغات ولكن فيه نظر لمنع من استلزام الخروج من اللغة كما صرح به في الوافية
والاحكام وشرح المختصر للعضدي واعترف به في بقية وذلك لوجوه منها انه لو استلزم ذلك للزم الحكم بعدم جواز استثناء
اكثر افراد العام والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فللقطع بان ذلك او اكثر افراده قبيح ولهذا استدل بذلك بعض
القائلين بعدم جواز الاستثناء المذكور واما بط التالي فلما سياتي من الدليل على جواز الاستثناء المذكور لغة ضبط
وعليه معظم الاصوليين بل عزى الى اصحابنا الامامية ومنها ان القبح لو كان دليلا على الخروج عن اللغة للزم الحكم بكون الكلم
والخطابات التي يقع في مقام غير مناسب واللغو والمحشر خارجا من اللغة العجم والتالي بط قطعا ومنها ما اشار اليه
بعض الاجلة فقال ان ما يدعى قبح مثل هذا الاستعمال ان اراد انه مما ينفر منه العقلاء فلا وجه لمنع القبح بهذا المعنى نعم
لا يلزم منه عدم الصحة لغة لان ستنقار العقلاء يمكن ان يكون بعد مثل هذا الاستعمال من الطبع السليم الاولي انهم
يذمون مثل تكلمهم مع صحة استعمال اللفظ لغة وان اراد ان العقلاء من اهل اللسان يخطئون هذا القائل ويعنفون في قوله
هذا دليل على عدم صحة الاستعمال عندهم فحجية المنع اقوى منع التخطئة والعبث في نفس القول لعدم صحته وان اراد
ان اصل مثل هذا الاستعمال لا يقع في كلام الله ورسوله وخلفائه الا لنكتة يخرجه من القبح الى الاستحسان ولما ناسب

مثل هذا

مثل هذا القول فمع فرض عدم النكتة في الواقع يحكم بصدوره عنهم ومع فرض عدم الاطلاع عليها الا لم يحصل الظن بصدوره
عن مثلهم لاشتماله على ما ينافي شانهم لم يحصل لنا الحكم بمقتضاه فيصير هذه المسئلة من فروع صدور القبيح منهم ليس من
مسائل اللغة في شيء وانما البحث بحسب اللغة فالظ الاستدلال بموارد الاستعمال انتهى ويؤيد ما ذكر ان المركبات ليست
لها اوضاع خاصة مستندة الى اهل اللغة وانما هي حاصلة بوضع المفردات الذي يستند الى اللغة وهو لا يوصف بحسن ولا
قبح وانما الموصوف بهما نفس التراكيب التي هي بفعل المتكلم فاذا احسن في التركيب كان حسنا واذا اساء فيه كان قبيحا وليس
مرجع ذلك الى اللغة والقبح وانما الموصوف المتكلم باعتبار قبحه وقد اشار الى ما ذكر السيد الاستاد ايض فقال ان القبح في
الامثلة المذكورة ليس لاشتراط الوضع بقاء الاكثر في تخصيص بل لامر عارض للاستعمال اذ لم اذا وقع فيها الجهات المحسنة
والاعتبارات اللائقة وليس القبح فيها الا كالقبح في قول القائل في الاقرار بالعشرة له علي واحد وواحد يكون واثنان يكون
خمسة او خمسة صحيحة او اثنان وثلثة وخمسة فان ذلك وان كان مستقبحا في العرف وشنيعا في المحاورات سيما فيما الا ان ذلك
ليس الا مرجع الى وضع اللغة او العرف ولذا ترى انه متى تصرف في مثل المتكلم تصرفا يخرجه عن الصفة والامر تبدل
حسن ويتخلص من القبح ولو كان القبح في مثل ذلك مستندا الى اللغة او الخروج عن القوم العربية لوجب ان يستمر القبح مع
اللفظ ولا ينفك عنه ابدا وان روعي فيه انواع اللطائف والنكات او اختلف بحسب الاحوال والمقامات فان الكلام الفاسد
الملحون المخالف للقانون اللغوي الخارج عن ضوابط اللفظ العربي يستحيل ان يصح ابدا ما ابقي على فساده ولم يتغير وضعه
وجهته وكيف يصح لها سد من اصل يستقيم ما هو مختل في ذاته فكيف يستصحح فساد الاصل بالمحسنات العارضة نعم اذا صح
الكلام ووافق القانون الوضعي لم يخرج عن ضوابط اللغة لكن كان فيه نوع سماجة واستهجان او وحشة او ابتذال امكن ان
يزول عنه ما فيه من القبح او الابتذال بمراعاة فنون البلاغة فيه وايراده على وجه البلاغة يطابق مقتضى الحال وربما التحق
التحق باسط التصرف فيه بالكلام البليغ المرتفع الذي يتنافس فيه الا ترى ان التكرار الذي لا يقبله الاسماع كيف حسن
في سورة الرحمن حيث انه كلما ذكر نعمة من نعمه انعم بها او زجر على التكذيب بها ألحق اكسى الكلام لاجله ملاحة فوق الملاحة الى ان
قال وبهذا الاعتبار يحسن الاستغراق واستعمال ادوات العموم في الامثلة المذكورة فان القائل اذا قال اكلت كل رمانة في
البستان مريدا بعضها الاقل اذا قال ذلك نظرا الى ان ما عدا المراد من تلك الافراد بمنزلة العدم والذي لا يمكن اكله حتى
لا يبقى من العموم سوى الافراد الماكولة من الرمان صح كلامه قطعا وزال عنه القبح الثابت له قبل ذلك بالاعتبار وفيه نظر فان
الظ ان اكثر الاصوليين على كون القبح دليلا على الخروج عن اللغة ومخالفتهم ولكن موافقتهم من غير دليل يعتمد عليه اشكل مضافا
الى اضطراب كلامهم فيه كما لا يخفى وقد التوجيه كون القبح دليلا على الخروج عن اللغة بان معنى كون الاستعمال من اللغة كونه
موافقا لقانونها ومطابقا لوضع اهلها او مخصوصا بابها ومن الظ البين انهما لا يتحققان مع ثبوت القبح للقطع بان بناء اللغة
حقيقتها ومجازها على الحسن وعدم القبح والنقص بما تقدم اليه الاشارة يمنع وجيه لان القبح ليس لنفس الاستعمال بل
لاعتبار امر اخر معه كما لا يخفى والقبح الذي يدعى كونه دليلا على الخروج من اللغة القبيح الراجع الى نفس الاستعمال كما
استعمال المجاز بلا علاقة لا مطلقا فتم هذا ويمكن ان يقال ان الاصل خروج كل استعمال قبيح عن اللغة الا بما قام الدليل على دخوله فيها
وبهذا يمكن الجمع بين كلمات جملة من الاصوليين الذين استدلوا على عدم جواز التخصيص المفروض بالقبح والجابرا بين لجابي المانع
من استثناء الاكثر بقبحه بالمنع من دلالة القبح على عدم صحة الاستعمال لغة وفيه نظر والمسئلة في غاية الاشكال وكيف كان
فلا اشكال ولا شبهة في عدم وقوع الاستعمال المفروض في الكتاب والسنة وفي كلام الله عز وجل ونبيه والائمة فان وردت
رواية مشتملة عليه فلا اشكال في لزوم طرحها ان لم يكن تاويلها بما يرتفع معه القبح انتهى اعلم انه قد تمسك في النهاية
والمعارج الى عدم افادة المفرد المحلى باللام العموم وضعا بانه لو كان موضوعا له لجاز ان يؤكد بموكدات الاستغراق نحو كل
وجميع وذلك بط لانك لا تقول رايت الانسان كلهم ولا جاءني الكريم اجمعون لا يقال هذا مبني على التلازم بين الدلالة
على العموم وصحة التاكيد بموكدات الاستغراق وقد يمنع منه لعدم الدليل عليه لا عقلا ولا نقلا اما الاول فلانه يجوز
انفكاك احد الامرين عن الاخر واما الثاني فلانه لم ينقل من اهل اللغة ما يقتضي اصالة صحة التاكيد اذا تحقق الدلالة

على العموم لانا نقول التلازم ثابت عقلا ونقلا اما الاول فلانا نمنع من جواز انفكاك احد الامرين عن الاخر و
تحقيقه ان التاكيد ليس الا تقوية الاول وهو شيء مستحسن عقلا في كل مقام اذا تحقق شرطه والتفرقة بين المقامات
لا بد ان يكون بسبب وهو اما عقلي او نقلي والاول غير متحقق اذ لم يجد فيه ما يقتضي الفرق وكذا الثاني غير متحقق على ان
صحة التاكيد ليست مسئلة يرجع فيها الى النقل ويكون موقوفة على النص بل هي من المسائل العقلية التي بيد العقل كا
الاسناد الى الفاعل والمفعول وتوضيح المطلب والمرام ان المطالب التي يطلب تحقيقها على قسمين الاول ما لا يبتغى الا بتعيين الغير
وارادته وتعيينه بحيث لو فرض ان الغير لم ينص عليه ولم يحكم به لم يكن ذلك ثابتا وهذا مما يحتاج فيه الى النقل عن الغير
والعقل لا يستقل بادراكه ولا يكون فيه المرجع نعم قد يتمسك اذا ادى الى كشف قول الغير ومن هذا القبيل المسائل الشرعية
الفقهية وان المطلوب فيها معرفة قول الشارع من حيث هو قوله ولهذا كان توقيفيا نعم قد يستدل فيها بالعقل لكن لا لاجل
انه المتبع بل لكونه وسيلة الى كشف قول الغير ونحوها المسائل اللغوية التي يتعلق بالالفاظ من حيث الاعراب والبناء
والمد والامالة والتشديد والتخفيف فان المطلوب فيها قول اهل اللغة لان كل ذلك بجعلهم وتعيينهم فيكون توقيفيا
ومثل هذا يقبل اختلاف اللغويين فيه ولذا ترى ان اللفظ عند طائفة له هيئة وعند اخرين هيئة اخرى وبالجملة المرجع
في كل ذلك والمطلوب بالاصل هو قول الغير والثاني ما لا يحتاج فيه الى قول الغير ولا يكون هو المقصود بالذات بل المقصود
معرفة ما هو الواقع ونفس الامر وهذا ليس بتوقيفي والمدرك فيه العقل نعم قد يتمسك بالنقل في هذا المقام لكن لا لاجل
كونه المتبع بل لكونه ذريعة الى تحصيل ما هو الواقع ومن هذا القبيل المسائل الحسابية والمنطقية والرياضية والطبية
فان المقصود فيها معرفة الواقع وليس قول الغير فيها مطلوبا لانها ليست بجعله ولذا لم يختلف فيه الطوائف والامم ارباب
اللغات وبالجملة المدرك في امثال ما ذكر العقل فاذا عرفت هذا فاعلم ان صحة التاكيد وعدمها من القسم الثاني فالمدرك
فيها العقل ومن المعلوم ان العقل يحكم بالتلازم بين الامرين المزبورين وعدم الفرق بين المقامات وليس كلام
اهل اللغة مناطا ولا ملتفتا اليه لا يقال الفارق بين المقامات موجود وهو وجود التناسب اللفظي كما في جاءني العلماء
كلهم وعدمه كما في جاءني العالم كلهم لانا نقول هذا لا يصلح للفرق كما لا يخفى ولذا لو سمي رجلا بالعلماء لما جاز ان يقول جاءني
العلماء كلهم ولو سمي جماعة بالعالم وجب ان يقول جاءني العالم كلهم كما صرح به بعض المحققين واما الثاني فلانه معلوم
من الاستقراء فان الغالب كل ما يدل على شيء صح تاكيده بمؤكده ومن الظاهر ان اغلب طرق النقل عن اهل اللغة هو الاستقراء

القول في تعارض الامور المخالفة للاصل

اذا تعارض التخصيص والمجاز ودار الامر بينهما كما اذا ورد لا تحب اكرام
الطوال واكرم زيدا الطويل فانه لا يجوز العمل بظاهرهما لتنافيهما فيجب ارتكاب التاويل في احدهما وذلك يمكن باحد وجهين
احدهما تخصيص الطوال بمن عدا زيد الطويل المامور باكرامه وثانيهما حمل قوله اكرم على الاستحباب الذي هو معنى مجازي
للامر فذهب العلامة في نه ويب والمبادي وابنه في شرح المبادي وصاحب غاية المبادي والمحقق الدواني والبيضاوي في
فع وشارحاه العبري والاصفهاني الى اولوية التخصيص ولعله المشهور بين الاصوليين وربما يظهر من صاحب المعالم الميل الى
التوقف في الترجيح وهو ضعيف بل المعتمد الاول لوجوه الاول ان الظاهر اتفاق اصحابنا عليه كما لا يخفى على من تتبع طريقتهم
في مقام الاستدلال وهو حجة لان اقل ما يحصل منه الظن بحجية المتفق عليه وهو حجة في نحو هذه المسائل على ان ندعي حصول
العلم منه بذلك الثاني ان ذلك مما جرت عادة اهل اللسان كما لا يخفى فيجب الاخذ به لظهور اتفاق علماء الاسلام على
ما جرت عادتهم [illegible] وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الثالث ان التخصيص اغلب من المجاز فيجب ترجيحه
اما المقدمة الاولى فظ وكفى به شاهدا ما اشتهر حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص ويؤيده امران احدهما تصريح جماعة وغيره
بذلك واعترف به في المعالم ايضا ولهذا يتعجب منه في توقفه في المسألة وثانيهما انه اتم فائدة دون المجاز اذ قد يصرف
القرينة اللفظ عن المعنى الحقيقي ولا تختص بتعيين المراد فيحصل الاجمال ومنها ان اللفظ يحصل مع التخصيص على تقدير
وجود القرينة الدالة عليه وعدمه اما على الاول فظ واما على الثاني فلانه يحمل اللفظ على عمومه فيندرج فيه المراد وغيره
بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة على المراد يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا يكون مقصودة ويترك المعنى المجازي

مع كو[illegible]

مع كونه مقصودا ومنها ان المجاز يحتاج الى ملاحظة العلاقة دونه كما قيل واما الثانية فلان ارباب اللغة لا يتركون ما هو
اتم فائدة غالبا واما المقدمة الثانية فلما ثبت من لزوم الاخذ بالغالب وقد اشتهر بين الاصوليين ان المشكوك
فيه يلحق بما هو الغالب لا يقال التخصيص نوع من المجاز فكيف ترجح على مثله لانا نقول لا نسلم ذلك ومجرد الاشتراك
في التسمية لا يمنع من الترجيح بل يجب المصير اليه حيث يقوم دليل عليه كما بيناه هنا وينبغي التنبيه على امرين الاول ولا
فرق بين التقييد والتخصيص فيما ذكر فاذا تعارض المجاز والتقييد كما في قوله اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة كان التقييد
اولى ايضا والحجة فيه الوجوه المتقدمة ايضا كما لا يخفى الثاني اذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر افراد العام ويبقى الاقل
منها فلا اشكال في رجحان المجاز المتعارف عليه اما على القول بعدم جواز التخصيص العام الى الاقل من النصف فواضح
واما على القول بجوازه فلان مثل هذا التخصيص بالنسبة الى هذا المجاز في غاية القلة بل لا يكاد يوجد وقد بينا ان الالحاق
بما هو الاغلب عند التعارض متعين لا يقال كل من قدم التخصيص على المجاز قدمه مطلقا فالقول بهذا التفصيل خرق للاجماع
المركب لانا نقول هذا ممنوع بل الظاهر انصراف قول الجماعة باولوية التخصيص الى الغالب منه وهو محل البحث كما لا يخفى
ولا يبعد الحاق التقييد المستلزم لاخراج اكثر افراد المطلق بالتخصيص المزبور فيترجح المجاز عليه المتعارف
اذا تعارض التخصيص والاضمار ودار الامر بينهما كما في قوله اكرم العلماء ولا تكرم زيد العالم فانه يجوز تخصيص العلماء
بمن عدا زيد العالم ويجوز ايضا اضمار لفظ الولد في لا تكرم زيد العالم كان التخصيص اولى اما على القول بكون المجاز
خيرا من الاضمار كما عليه جماعة فواضح لانا بينا ان التخصيص اولى من المجاز فيلزم ان يكون خيرا من الاضمار المرجوح بالنسبة
الى المجاز كما لا يخفى واما على القول بتساوي المجاز والاضمار كما عليه جماعة اخرى فكذلك لان الاولى من احد المتساويين
اولى من الاخر ايضا واما على القول برجحان الاضمار على المجاز كما عليه بعض فلان التخصيص اغلب والمراد هنا الاعم
من التقييد كما سبق واذا بلغ التخصيص حدا يخرج معه اكثر الافراد فالظاهر رجحان الاضمار ويحتمل الحاق التقييد اذا كان
كذلك اذا تعارض التخصيص والاشتراك ودار الامر بينهما كما في الفاظ العموم فانه لو قيل بكونها حقيقة في العموم
فقط كان اللازم ارتكاب التخصيص اذا ورد ما ينافيه كما هو الغالب ولو قيل بكونها مشتركة بين العموم والخصوص
لم يلزم التخصيص اذا ورد ذلك بل كان قرينة على تعيين احد معاني الاشتراك كان اللازم ترجيح التخصيص على الاشتراك
كما صرح به في يب وهو واضح على القول برجحان التخصيص على المجاز وبرجحان المجاز على الاشتراك لانه اذا كان خيرا من
المجاز وكان المجاز خيرا من الاشتراك كان هو خيرا من الاشتراك قطعا واما على القول بالتساوي بين المجاز والاشتراك
فاللازم ايضا ترجيح التخصيص اذ كان التخصيص راجحا على المجاز لان الراجح على احد المتساويين يستلزم ان يكون
راجحا على الاخر نعم يشكل الامر على القول برجحان الاشتراك على المجاز الا ان يدعى غلبة التخصيص على الاشتراك
وكيف كان فهو قول مرغوب عنه والمراد بالتخصيص هنا ايضا الاعم من التقييد واذا استلزم التخصيص خروج
اكثر افراد العام فلا يبعد ترجيح الاشتراك عليه وهل يلحق به التقييد اذا كان كله فيه اشكال
اذا تعارض التخصيص والنقل ودار الامر بينهما كما في لفظ البيع المعلق عليه احكام شرعية فانه يحتمل ان يكون
منقولا الى معنى خاص وهو الصحيح شرعا ويحتمل ان يكون باقيا على معناه وان ما اعتبره الشارع فيه من شروطه فيكون
ما دل عليه مقيدا للاطلاق ومخصصا كان التخصيص اولى كما صرح به في يب قال لانه اجود من المجاز والمجاز اولى
من النقل وهو جيد والمراد بالتخصيص هنا ايضا الاعم من التقييد ولو بلغ التخصيص حدا يخرج معه الاكثر الافراد
فلا يبعد ترجيح النقل وهل يلحق به التقييد اذا كان كله فيه اشكال اذا تعارض التخصيص والمجاز
الراجح المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة ودار الامر بينهما كما اذا ورد عن الصادقين عليهم السلام لا يجب اكرام العلماء
واكرم زيدا العالم وقلنا بان الامر في عرف اهل البيت عليهم السلام شاع استعماله في الندب بحيث صار من المجازات المساوي
احتمالها لاحتمال الحقيقة ففي الترجيح اشكال والتحقيق في المثال المفروض ان يقال ان قلنا اذ علمنا بالتوقف
فيما اذا دار الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز كما هو التحقيق وعليه جماعة فلا اشكال في لزوم العمل بالعام

على القول بان الشرط فيه عدم ظهور المخصص لوجود الترجيح ولا يكون ح دوران كما لا يخفى وان قلنا بان الشرط فيه
ظهور عدم المخصص فلا يجوز العمل به في مورد الشك وان يكون الخطابان مجملين فينبغي التوجه الى ما يقتضيه الاصول
وان قلنا برجحان المجاز الراجح فيما اذا دار الامر بين الامرين كما عليه بعض فكان يجب العمل بالعموم بلا اشكال لعدم
وجود المعارض ح ولا يكون ح دوران ايضا كما لا يخفى وان قلنا بتقديم الحقيقة المرجوحة فيما اذا دار الامر بين الامرين
كما عليه بعض محصلي الدوران بين التخصيص والمجاز الراجح بلا اشكال وانما الاشكال في الترجيح واحتمال اولوية المجاز
ح في غاية القوة لا يبعد ترجيحه ودعوى ارادته على القول الاول وهو القول بالتوقف فيما اذا دار الامر بين الامرين فتم

اذا تعارض التخصيص والنسخ ودار الامر بينهما كما اذا قال لا تكرم زيدا العالم ثم قال بعد مدة اكرم العلماء فانه
يحتمل ان يكون قوله الاخير ناسخا للقول الاول ويحتمل ان يكون مخصصا به كان التخصيص اولى كما يظهر من البعض والحجة فيه امور
الاول ان التخصيص اغلب من النسخ فيكون اولى منه اما الاول فظ وقد صرح به في المعالم والفوايد والمختصر وشرحه
للعضدي واما الثاني فلانه اذا كان اغلب يكون مظنونا كما اشار اليه العضدي فقال انه اغلب واكثر والالحاق بالاغلب
اغلب على الظن لكن دخل مدينة اغلبها المسلمون فان من يراه يظنه مسلما وان جاز خلافه انتهى فيجب الاخذ من بعض المحققين
لانا نقول عدم تسليم ذلك لا وجه له لو الفهم العرفي المدعى مم على انا نقول كل من قدم التخصيص قدم مطلقا ولم يفصل فالتفصيل
خرق للاجماع المركب ومعارضته هذا بمثله لو سلمت مدفوعة بان الترجيح مع الاول لمصير المعظم اليه فتم واما منع حجية الظن
الحاصل من الغلبة ففي غاية الضعف كما لا يخفى ولا يقع النسخ قسم من التخصيص فلا معنى لدعوى مرجوحيته كما اشار اليه في يه
فقال انه على تقدير تاخير العام عن وقت العمل بالخاص يكون ناسخا لا الغاء الخاص او قد عمل به اولا وكان التخصيص في زمانه وليس
التخصيص في اعيان العام اولى من التخصيص في ازمان الخاص لانا نقول يدفع هذا ما اشار اليه في المعالم في مقام دفع ما نقلناه
عن النهاية فقال ضعفه ظ لان مرجوحية النسخ الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ الى انكاره ومجرد الاشتراك في مسمى
التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص
الثاني ما تمسك به جماعة من ان التخصيص اهون من النسخ فيكون ارجح اما الاول فلوجوه الاول انه مما صرح به في يه ولم
والفوايد والمحصول وح وشرح المختصر وشرحه للعضدي الثاني ما اشار اليه الفاضل الشيرواني فقال وكون النسخ اهون في انواع
التخصيص لندوره وكونه ابعد وجوه خلاف الظ الثالث ما ذكره جماعة من ان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع
والدفع اهون من الرفع وذلك لان دفع الشيء هو المنع من حدوثه والحدوث ضعيف لاحتياجه الى المؤثر واما الرفع فهو ابطال
استدامة الشيء وبقائه والبقاء قوي لاستغنائه عن العلة ولذا ترى العقلاء يفرقون بين الامرين فتدبر جيدا الرابع ما
ذكره جدي من ان النسخ مخالف للاصل والتخصيص موافق له فيكون الثاني اهون ولعله اشار بذلك الى ما ذكره بعض
فقال لما كان الباقي غير محتاج الى تاثير كفى في بقائه عدم حدوث ما يضاده ويمانعه وهو الاصل بخلاف الحادث فانه لولا
الحادث الموجب له لكان منفيا فكان بخلاف الاصل فرفع الباقي مخالف وعليه مبنى النسخ وتخصيص العام يبنى على عدم حدوث
الحادث وهو موافقه انتهى الخامس ما حكي عن الرازي فقد في مقام ترجيح التخصيص لاحتياطهم في النسخ دون التخصيص و
لهذا جوزوا تخصيص العام بخبر الواحد دون النسخ والاصل فيه ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل بخلاف التخصيص
انتهى واما الثاني فلحكم العقل بلزوم ارتكاب اقل القبيحين وارتكاب اهون المحذورين عند التعارض وفي هذه
الحجة نظر للمنع من كون التخصيص اهون بل يستفاد من المحكي عن المرتضى خلاف ذلك حيث قال للقايل ان يقول رفع
الكل بعد العمل به اهون من رفع البعض قبل العمل به والنسخ اهون جهة الاعتبار من التخصيص انتهى واما الوجوه المذكورة
فقد يناقش في جميعها اما في الاول فبالمنع من جواز الاعتماد على الجماعة حيث لم يظهر لهم دليل واما في الثاني فبالمنع من اقتضاء
الغلبة الاهونية سلمنا ولكن مرجع هذا الدليل الى الاول فلا يكون دليلا براسه فتم واما في الثالث فبالمنع من كون التخصيص
دفعا يقتضي اهونيته كما اشار اليه الفاضل الشيرواني فقال بعد الاشارة الى هذا الوجه وهو تخييل شعري لا طايل تحته ثم
قال وهو مع كونه مبنيا على اصل فاسد وهو الفرق بين البقاء والحدوث بالعين والحاجة وقد تبين فساده في موضع غير

مؤثر

مؤثر لان دفع الباقي عن البقاء كمنع الحادث عن الحدوث كليهما في الوقوع وان كانت كيفيتهما متفاوتة والكلام في دلالة
اللفظ المذكور لا يدل على قوة ولا التام على احدهما دون الاخر والاول على كون احدهما في نفسه دفعا للاضعف والاخر
للاقوى واما في الرابع فبما اشار اليه الفاضل المشار اليه فقد بعد الاشارة اليه وربما كان الحكم المنسوخ خلاف الاصل فالنسخ
كاشف عن انه مقيد بقيد لا يتجاوزه فوافق الاصل من هذه الجهة نعم فيه مخالفة الاصل وربما كان حكما مخالفا للاصل والتخصيص
مخالفه من هذه مع ان الترجيح بهذه الاصالة غير ثابت الاعتبار في الشرع انتهى واما في الخامس فبالمنع من كونه دليلا على الاهونية
سلمنا ان التخصيص اهون ولكن نمنع كلية الكبرى وحكم العقل مطلقا غير معلوم فتم وينبغي التنبيه على امور الاول التقييد
كالتخصيص فيما ذكر بلا اشكال الثاني اذا استلزم التخصيص خروج اكثر افراد العام ففي ترجيحه على النسخ ح اشكال ولعل الاقرب
ترجيح النسخ ح وهل التقييد اذا كان كذلك يكون كالتخصيص ح اولا الاقرب الثاني فيرجح على النسخ الثالث اذا فرض تساوي
التخصيص والنسخ اما بالذات او بالعرض كان اللازم الحكم ببقاء الحكم الخاص في المثال الذي فرضناه لانه قد ثبت ولم يعلم
لرافع يقيني والعام لاحتمال التخصيص لا يصلح لرفعه فالاصل بقاؤه عملا بالاستصحاب وتحقيق المطلب ان الخاص قد دل على ثبوت حكم
ودل على استمراره وقد عارضه العام الوارد بعده في دلالته على استمرار ذلك ولما لم يكن ترجيح احد المتعارضين على الاخر كما هو
المفروض وجب التوقف ورفع اليد عن كليهما والرجوع الى الاصل وهو هنا يقتضي استصحاب الحكم الذي دل الخاص على ثبوته اذ لا
معارض له فان العام لم يعارضه وانما عارض دلالة الخاص على الاستمرار وهو لا يلزم معارضة الاستصحاب ايضا وهذا مثل ما
اذا علم بثبوت حكم ودل نص على استمراره واخر على عدم استمراره وكانا متكافيين فانه يصح الحكم باستصحاب ذلك الحكم
المعلوم ويحصل هنا غلبة بقاء الاحكام الشرعية واستمرارها وليست هذه الغلبة غلبة التخصيص على النسخ التي ادعى بها ترجيح
ها على النسخ الى غلبة احد نوعي على الاخر وكل غلبة البقاء للاحكام الشرعية كما لا يخفى فتم

اعلم انه قد يدور الامر بين

تخصيص العام او تقييد المطلق وحمل اللفظ على اقرب مجازاته كما في قوله ع لا صلوة الا بطهور فانه ان حملنا قوله ع لا صلوة على عمومه
الاستغراقي وجب الحمل على نفي الكمال الذي هو مجاز بعيد بالنسبة الى نفي الصحة وذلك لتعذر الحمل على نفي الصحة لان صلوة الميت
على تقدير كونها صلوة حقيقة كما هو التحقيق وصلوة فاقد الطهورين على تقدير صحتها تصحان من دون طهور وان حملنا على نفي الصحة
الذي هو اقرب المجازات بالنسبة الى نفي الماهية وجب تخصيص العام لما عرفت ح فهل يجب ترجيح التخصيص او الحمل على ابعد المجازات
فيه اشكال والتوقف في المقام وجيه لانهما حينئذ متعارضان ولم يظهر دليل على رجحان احدهما على الاخر فينبغي التوقف
وما دل على رجحان التخصيص على المجاز لا يقتضي ترجيحه هنا كما لا يخفى نعم قد يقال المستفاد من طريقة القوم ترجيح التخصيص ايضا وكون
ارتكاب الحمل على ابعد المجازات يحتاج الى ارتكاب اصل المجاز وفيه نظر اذ الاتفاق والمسلم من طريقة القوم هو ترجيح التخصيص على الحمل
على ابعد المجازات اذا كان العام قد خص في غير محل التعارض ولا يصلح في الترجيح المذكور لدوران الامر بين حمل العام على اقرب
مجازاته والحمل ترجيح الاخير لان تطرق التاويل في العام اكثر واما اذا كان العام لم يخص في غير محل التعارض فلان الدعوى
ممنوعة فتم ولو ابلغ حد الخروج معه اكثر افراد العام فالظ ترجيح الحمل على ابعد المجازات

اذا تعارض التخصيص والتقييد

ودار الامر بينهما كما في قوله تع اوفوا بالعقود فانه لا شك في ان البيع يجب الوفاء به قبل تفرق المتبايعين لثبوت خيار المجلس
فاذا تفرقا وحصل الشك في بقاء الخيار بعده فان قلنا ان البيع خرج بذلك عن عموم لفظ العقود ولم يكن داخلا فيه لزم
التخصيص والحكم ببقاء الخيار عملا بالاستصحاب السليم عن المعارض كما لا يخفى وان قلنا انه لم يخرج من ذلك العموم بل هو مراد
منه كغيره لزم تقييد اطلاق الامر بالوفاء بغير حال التفرق كما لا يخفى ولزم ايضا الحكم بارتفاع الخيار في مورد الشك عملا بالاطلاق
اللفظي السالم عن المعارض فان الاستصحاب لا يصلح لمعارضته لان الاستصحاب من الاصول التعبدية والاطلاق من الادلة
الاجتهادية وقد تقرر ان الاصول التعبدية لا تصلح لمعارضة الاجتهادية لانها اقوى لكشفها عن الواقع دون الاستصحاب
فلا يصلح ترجيح التقييد لان دلالة الاطلاق على العموم اضعف من دلالة لفظ الموضوع له عليه وصرف التاويل الى الاضعف
اولى واحرى فتدبر فعلى هذا الاصل في مقام الشك في كون الخيار على الفور او التراخي في البيع ونحوه من العقود الفورية
لا يقتضي تقييد الاطلاق بالنسبة الى فرد من افراد العام وابقائه على حاله بالنسبة الى غيره من ساير الافراد يكون من قبيل

استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي وهو ان لم يكن ممتنعا فلا اقل من كونه في غاية المرجوحية ولا شك ان التخصيص اولى
منه بمراتب فتعين ترجيحه لانا نقول ذلك تم لو هذا التقييد كسائر التقييدات كما لا يخفى فيكون ارجح ثم انه لو قلنا بتساوي التخصيص
والتقييد وعدم ترجيح احدهما على الاخر فلا اشكال في الرجوع الى استصحاب ما ثبت اولا فيكون الاصل في الخيار المشكوك
في فوريته التراخي وقد تمسك والدي والمحقق الثاني بالاستصحاب في امثال المقام ولعلهما وهما على ما ذكرناه من التساوي

اذا دار الامر بين التخصيص واستعمال اللفظ المشترك في

بين الامرين ويمكن ان يكون بناؤهما على ترجيح التخصيص ايضا
معانيه او استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه فلا اشكال في ترجيح التخصيص اما على القول بامتناع الامرين الاخرين فواضح واما على
القول بجوازهما فلكونهما في غاية الندرة وما شاع ذلك لا يصار اليه في مقام المعارضة والتقييد هنا كالتخصيص فيما ذكر قطعا
واذا دار الامر بين الامرين الاخيرين والتخصيص المستلزم الاخراج ففي الترجيح اشكال لندرة الامرين في الغاية ووجود القول

اذا دار الامر بين المجاز والنقل وذلك

بامتناعهما وليس التقييد الذي هو كل كالتخصيص المفروض على الاقرب
فيما اذا كان للفظ معنى حقيقي لغة واستعمل في معنى اخر وشك في كونه بطريق المجاز او النقل كلفظ الصلوة فانه في اللغة بمعنى
الدعاء واستعمل في زمان الشارع في الاركان المخصوصة ولم يعلم انه بطريق المجاز او بطريق النقل والثمرة تظهر فيما اذا اطلقه المستعمل
في المعنى الاخر ثانيا مجردا من القرينة فان حكمنا بان ذلك الاستعمال بطريق المجاز كان اللازم حمل هذا الاطلاق على المعنى اللغوي
وان حكمنا انه بطريق النقل كان اللازم الحمل على ذلك المعنى المستعمل فيه فالاقرب عندي ترجيح المجاز على النقل وفاقا للعلامة
وكل من رجح الاشتراك على النقل مع ترجيحه المجاز على الاشتراك لانهما وان كانا على خلاف الاصل الا ان المجاز اكثر وقوعا وكل
ما كان اكثر كان بالترجيح اولى لانه اكثر فوائد كيف لا وقد ادعى جماعة ان اكثر اللغات مجازات واما ان الغلبة تفيد الترجيح
فلانها مفيدة للظن وكلما هو كذلك اقتضى الترجيح والا لانسد طريق الاستفادة من طرق اللغات وهو واضح ومع هذا
فالظاهر انه مما لا خلاف فيه بين الاصوليين وقد يقال ان الغالب فيما يحتمل فيه المجاز والنقل كثرة استعمال اللفظ ومنه الاركان
المخصوصة المستعمل فيها لفظ الصلوة والمحتملة لكونها ثانويا له ومعنى مجازيا لان استعمال لفظ الصلوة فيها في زمان الشارع
كثير فاذن ينبغي ترجيح النقل لان المجاز يستلزم كثرة القراين وتعددها والاصل عدم كل واحد منها فاللازم عليه ارتكاب
كثير من مخالف الاصل ولا كذلك النقل فان اللازم عليه ليس الا ارتكاب مخالفة الاصل مرة واحدة ولا شك ان الامر اذا
دار بين مخالفة الاصل مرارا وبين ما يلزم مخالفته مرة كان الترجيح الاخير اولى ولذا ذهب بعض افاضل العصر على ما حكي
عنه الى القول بثبوت الحقيقة الشرعية هذا ويؤيد النقل ما يترتب عليه من الفائدة من عدم اخلاله بالفهم لان الدال
على المعنى فيه متسلط بالوضع وهو لا يختلف بالوضوح والخفاء فلا يحصل الاخلال بالفهم ولا كذلك المجاز فانها متسلط بالقرينة وهي
تختلف وضوحا وخفاء فيحصل الاخلال به وقد يجاب بان الظن المستفاد من غلبة المجاز لا يعارضها شيء مما ذكر ثم انا لا نم ان
كثرة الاستعمال في المعنى المحتمل لكونه حقيقة ثانوية او مجازا مستلزمة لكثرة القراين على تقدير كونه مجازا لامكان الاكتفاء
بقرينة واحدة دالة على ان تلك الاستعمالات يراد منها المعنى المجازي ومن هنا يندفع ما ذهب اليه بعض المعاصرين
لان استعمال الشارع لفظ الصلوة في المعنى الشرعي وان كان كثيرا لكن يحتمل لكونه بقرينة واحدة على تقدير المجازية فلا يلزم
ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على تقديرها حتى يصير مرجوحا بالنسبة الى النقل سلمنا لزوم ارتكاب مخالفة الاصل
على تقديرها لكن نقول هذا انما يوجب مرجوحيته بالنسبة الى النقل لو لم نعلم بكثرة استعمال لفظ الصلوة في المعنى اللغوي
في زمن الشارع واما مع العلم به فلا للزوم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا على التقديرين فيبقى اصالة عدم النقل في زمانه
سليمة عن المعارض وقد يمنع لزوم ذلك على تقدير النقل لجواز كون الاستعمال في المعنى اللغوي قبل صيرورته
منقولا وعليه لا يلزم ارتكاب مخالفة الاصل مرارا قطعا ولا كذلك الامر على تقدير المجاز للزوم ذلك للحكمة وقد
يجاب بان فيما ذكر اعترافا بان زمان الشارع منقسم الى قسمين قسم لم يتحقق فيه النقل وقسم تحقق فيه النقل وعلى هذا
تسقط فائدة القول بثبوت الحقيقة الشرعية غالبا لان الشارع اذا اطلق لفظ الصلوة لم يعلم بانه كان في زمان عدم
النقل المستلزم لحمله على المعنى اللغوي او في زمان النقل المستلزم لحمله على المعنى الشرعي ومع الاحتمال لا يجوز دعوى

الحمل

الحمل على الاخير وقد يقال بانه يجب الحكم بانه صدر في زمان النقل لاصالة تاخر الحادث وفيه نظر نعم يمكن تقوية بعض
المعاصرين باشتهاره بين العلماء وحكاية الاجماع عليه وبان المعاني المفروضة الشرعية في زمن الشارع كانت محتاجة الى
التعبير عنها وهو مقتضي للوضع عادة وكيف كان فالتحقيق ان المجاز مقدم على النقل عند التعارض واما تأييد النقل
بما تقدم اليه الاشارة فمعارض بما ذكره العلامة في يب في مقام الاستدلال على ترجيح المجاز فقال المجاز اولى من النقل لتوقف
على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف المجاز وباصالة بقاء معنى اللغوي وعدم هجره وبقاء مجاورته معنى المبحوث عنه

اذا دار الامر بين المجاز والاضمار كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل ارادة الاهل من القرية مجازا او اضمار لفظ الاهل
فالمعتمد عندي ترجيح لغلبته وقد مر انها تفيد الترجيح وعلى هذا يندفع القول بترجيح الاضمار كما عليه بعض والقول بالمساواة
كما عليه العلامة في يب واما ما احتج به للاول من كون الاضمار من محاسن الكلام دون المجاز ومن احتياج المجاز الى الوضع والعلاقة
دون الاضمار فضعيف كضعف ما استدل به في يب على التساوي بينهما من احتياج كل منهما الى قرينة صارفة والاتفاق ان

اذا دار الامر بين الاضمار والنقل كما في قوله تعالى وحرم الربا فانه يحتمل ان يكون

المسئلة غير خالية عن الاشكال
الربا باقيا على الحقيقة اللغوية وهي مطلق الزيادة ويكون لفظ الزيادة محذوفا دون اصل العقد ويحتمل صيرورة لفظ الربا حقيقة
شرعية في العقد وصرح العلامة في يب باولوية الاضمار على النقل واحتج عليه بتوقف النقل على اتفاق اهل اللسان عليه على
الاضمار وفيه نظر ولو قيل بترجيح النقل بكثرته لم يكن بعيدا الا انه لم اعثر على قائل

اذا دار الامر بين الاضمار و
الاشتراك كما في قوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ الاهل ويحتمل اشتراك لفظ القرية بين المحال والحال فصرح في يب
ترجيح الاضمار لكونه اكثر فائدة واقل مفسدة من الاشتراك لانه من باب الايجاز الذي هو من محاسن الكلام والاشتراك الاجمال
بعد غالبا التعيين المضمر اما بالوحدة او للنبادر ولو قيل باصالة اضمار جميع الوجوه فليس له احتمال بالذات الا كما لا يخفى وليس
كذلك المشترك فيكون ذلك اولى بالترجيح لان كثرة الفائدة افادة الغلبة وهي افادة الرجحان وفيه نظر بل المسئلة غير خالية من
الاشكال من امكان دعوى غلبة المشترك حتى ان جماعة من الاصوليين جعلوه اغلب من المجاز ومن انه لم يظهر قائل بترجيح
على الاضمار الا انه قول هذا غير معلوم وانما هو استنباط ولعل قولا اخر فلا يلتفت اليه

اذا دار الامر بين النقل
والاشتراك كما في قوله الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان يكون لفظ الصلوة منقولا الى المعنى الشرعي فيجب الطهارة في
فضله لمكان المشابهة ويحتمل ان يكون مشتركا بين المعنى اللغوي والشرعي فلا يجب فيه الطهارة لاحتمال ارادة المعنى اللغوي
الغير المشروط بالطهارة كما يحتمل ارادة المعنى الشرعي المشروط بها فيكون مجملا لتساوي الاحتمالين فاختلف فيه الاصوليون
على قولين الاول ان الاشتراك اولى وهو للعلامة في النهاية وحكي عن بعض الثاني ان النقل اولى وهو للعلامة في يب والمبادي
والسيد عميد الدين وصاحب غاية البادي والبيضاوي والاصفهاني والمحكي عن الرازي وهذا القول الاخير عن قوة لعين
المعظم اليه والامكان دعوى اغلبية النقل واما دعوى اغلبية الاشتراك فضعيفة جدا لا يقوى انكر كثير من المحققين النقل دون
الاشتراك فيكون اولى بالترجيح لانا نقول لا نم انه يجوز ذلك يفيد الاولوية سلمنا ولكن نقول ان اريد ان اكثر المحققين
انكروا مطلق النقل فممنوع بل الظاهر اتفاق المحققين على وجود النقل في الجملة وليس كذلك الاشتراك فان المانع من وجوده
موجود فاذن يلزم على ما ذكرت ترجيح النقل وان اريد ان اكثر المحققين انكروا النقل في لفظ الصلوة المفروض في زمان
الشارع فممنوع ايضا بل الظاهر مصير اكثرهم الى ثبوته سلمنا ولكن نقول لم يجعلوا باشتراك اللفظ المذكور بين معناه اللغوي
ومعناه الشرعي في زمن الشارع سلمنا ولكن غاية ما يلزم ترجيح الاشتراك في خصوص المثال وهو لا يفيد امرا كليا فلعل
تلك الافاضل بالفصل بين المثال وغيره اذ كل من رجح الاشتراك هنا رجحه مطلقا قلنا ذلك غير معلوم ومع ذلك فهو معارض
بصورة مصير اكثر المحققين الى النقل دون الاشتراك كما في لفظ الصلوة في زمن المتشرعة فان الاكثر صاروا الى انه نقل
الى المعنى الشرعي وهذا الزمان فانه يلزم بمقتضى ما ذكرت ترجيح النقل ولا قائل بالفصل وحيث حصل المعارضة وجب الرجوع
ومن الظاهر الترجيح مع الاخير ولانه النقل يتوقف على فسخ الوضع الاول ولا كذلك المشترك فهو يوافق اصالة بقاء الوضع
الاول والنقل يخالفه ولا شك ان ما يوافق الاصل اولى مما يخالفه لانا نقول لا نم افادة ذلك الاولوية سلمنا ذلك فهو

المخصص ... اصل العقد

معارض يتوقف المشترك في افادة المراد على القرينة دون النقل لان وجود القرينة خلاف الاصل فتم ولايفهم المشترك مع علم
القرينة يتوقف فيه ويوخذ بالاحتياط ومنها الاشتراط ومنها الا يفيد المقصود ولا كذلك النقل فانه مع علم القرينة يحمل على المعنى
الاول ويتوهم علم النقل فالاول احق لانا نقول ذلك لايفيد الاولوية ومع ذلك فالاشتراك مع علم القرينة يلزمه الاجمال وليس النقل كذلك
فانه الاجمال فيه ومن الظان مفسدة الاجمال اعظم مما ذكر ولا نسلم قد يحصل مفاسد الاشتراك في النقل فينضم الى مفاسد الاصلية مفاسد
اخرى وذلك فيما اذا توهم الاشتراك ولا عكس لانا نقول ذلك لايفيد الاولوية ومع ذلك فيبقى العكس ثم اذا الامر بين
المجاز والاشتراك كما اذا استعمل لفظ في معنيين وعلم انه حقيقة في احدهما وشك في انه حقيقة في احدهما وشك في انه في الاخر حقيقة او
كصيغة افعل فانها حقيقة في الوجوب قطعا ولكن لم يعلم انها مجاز في الندب الذي استعمل فيه او حقيقة فان كان حقيقة فيه كان اللفظ
مشتركا ويجب التوقف عند اطلاقه وان كان مجازا لا يجوز حمل اللفظ عليه الا مع القرينة فاختلف فيه الاصوليون فالظاهر من السيد
المرتضى وابن زهرة ترجيح الاشتراك ولذا حكموا باشتراك كثير من الالفاظ وحكاه الشهيد الثاني في المسالك عن جماعة فانه قال
ويحتمل كلام المرتضى اولوية المجاز على الاشتراك بل قد قال جمع من المحققين باولوية الاشتراك وذهب الاكثر كالمحقق والعلامة و
السيد عميد الدين والفاضل البهائي وصاحب لم وصاحب غاية المبادي والحاجبي والعضدي والبيضاوي الى ترجيح المجاز للاول وجوه
الاول ان الاشتراك اكثر واغلب فيكون ارجح اما الاول فلان الكلمة اسم وفعل وحرف والحروف كلها مشتركة كما يشهد به
كتب النحو وكذا الافعال فان الماضي والمضارع مشتركان بين الاخبار والانشاء والاخير اذا كان خبرا يكون مشتركا بين الحال و
الاستقبال والامر مشترك بين الوجوب وغيره واما الاسماء فان الاشتراك فيها كثير على ما يشهد به تتبع اللغة فاذا انضم اليها الافعال والحروف
غلب الاشتراك على الافراد ويعضد ما ذكر ما تمسك به بعض على رجحان الاشتراك فيه من ان الالفاظ اسماؤها وافعالها وحروفها
باسرها مشتركة فانه ما من لفظ الا وهو مشترك بين معناه الذي وضع له وبين نفسه وهو بهذا الاعتبار اسم وان كان فعلا او حرفا
على ما قال النحاة في نحو قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض فان من وضرب اسمان لهذين اللفظين هما فعل وحرف واما الثاني فلان
البناء في المسائل اللغوية غالبا على الظن المعتمد وحصول العلم ولا اتفاق العلماء قديما وحديثا ولانه لو كان اللازم تحصيل العلم
لا شهو لانه ما يتوفر الدواعي عليه وبطلان اللازم واضح والظن الذي يحصل فيها لا يكون الا من جهة الغلبة فلا بد ان يكون معتبرة
وفيه نظر للمنع من المقدمة الاولى بل التحقيق ان المجاز اغلب واكثر وقد صرح اكثر المحققين بذلك ولذا سلموا الى مجاز على
الاشتراك على ان جماعة منهم ابن جني صرح بان اكثر اللغات مجازات ولشهادة الاستقراء بذلك كما اشار اليه السيد الاستاد فقد
ان اكثر الالفاظ المستعملة في المعاني المتعددة مجاز فيما عدا واحد منها وما هو حقيقة في اكثر من معنى واحد قليل بالنسبة الى ذلك
بالنسبة اليه كما صرح به المحققون ويشهد له تتبع اللغة والاستعمالات الواردة ومتى كان المجاز غالبا تعين الحمل عليه لان المشكوك فيه
يلحق بالاعم الاغلب ويلحق به ثم اجاب عما احتج على غلبة الاشتراك بالامر بل عليه فقد واما من الثاني فيما ذكره فيه من ان الاصل
في الكلام الاسماء والاشتراك فيها نادر والاشتراك الافعال والحروف لا يجدي نفعا مع ذلك ويمكن الجواب ايضا بمنع اشتراك
الافعال والحروف قوله والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو قلنا كتب النحو انما يشهد بتعدد معاني الحروف وهذا هو لا يدل
على الاشتراك الا اذا قلنا بترجيحه على المجاز وفيه البناء عليه ههنا دور والظاهر ان الحروف باسرها حقائق في معانيها المعروفة
التي يغلب استعمالها فيها فالباء للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع واو للترديد وهكذا سائر
الحروف فاذا فان استعملت في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي فيها واحد وهو معناه المعروف الذي وضع له اللفظ بالاتفاق والباقي
مجازات لندورها وندرة استعماله فيها ووقوع الخلاف بين ائمة اللغة في ثبوت اكثرها كما يشهد به تتبع كتب النحو وغيرها
قوله وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب
والندب قلنا لا نسلم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل وان استعملا في الخبر والدعاء الا انهما حقيقتان في الخبر مجازان في الدعاء
باتفاق ائمة اللغة ولان المتبادر منهما عند الاطلاق هو الخبر وفهم الدعاء منهما موقوف على القرينة قطعا ودعوى الاشتراك في مثل
ذلك مكابرة بينة واما المضارع فقد وقع الخلاف في انه مشترك بين الحال والاستقبال او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر
والاشتراك هو مذهب البعض والاكثر فيه وقد ذهب جماعة من محققي النحاة منهم الشيخ الرضي الى انه حقيقة في الحال مجاز

في الاستقبال

في الاستقبال قال لانه اذا خلا من القرائن لم يحمل الا على الحال ولا يصرف الا بقرينة وهذا شأن الحقيقة والمجاز وايضا من المناسب
ان يكون للحال صيغة خاصة كما للاخيرين ثم قال وقيل هو حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال الحق انه الحال حتى اختلف العقلاء فيه فمن الحكماء
ان الحال ليس بزمان موجود بل هو فصل بين الزمانين ولو كان زمانا لكان التنصيف تثليثا واجاب عن ذلك بان الحال عند النحاة ليس
الان المتخلف كونه زمانا بل هو ما يتصل بالان من الزمان مع الان سواء كان زمانا او الحال المشترك بين الزمانين ومن لم تقل ان زيدا يصلي
في قولك زيد يصلي في حال مع ان بعض صلوته ماض وبعضها باق فجعلوا الصلاة الواقعة في الانات الكثيرة المتتالية واقعة في الحال
وبالجملة الامر في المضارع ملتبس والحال فيه مشتبه وليس الاشتراك فيه متفقا عليه ولا له دليل واضح ولا حجة الا الجمع عليه او لم
ثابت بالدليل والظان القائل باشتراك المضارع بين الحال والاستقبال ممن قال بترجيح الاشتراك على المجاز وقد بني
في هذا النوع على ما قرره عملا من حكم الاصل فلو بني الحكم في الاصل على ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان فيه دور
واضح واما الامر فالحال اظهر من ان يخفى فان الخلاف قد مد لوله في غاية الظهور والجلاء والقول بالوجوب فيه هو المشهور بين الاصوليين
والفقهاء والقول بالاشتراك بينه نادر جدا ومستند ليس الا رجحان الاشتراك على المجاز فالبناء عليه هنا يستلزم الدور ثم انا لو سلمنا اشتراك
جميع الافعال والحروف فذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك على المجاز بسبب رجحانه عليه وانما يقتضي غلبته على الانفراد واللازم منه
رجحانه بالقياس اليه دون المجاز ثم قال قدس سره في مقام دفع ما تمسك به بعض على رجحان الاشتراك على المجاز المتقدم اليه
الاشارة والجواب عن ذلك يعلم مما سبق فان ذلك انما يقتضي عموم الاشتراك وشموله لجميع الالفاظ والمقصود بيان غلبة الاشتراك على
المجاز وليس فيما ذكر دلالة على ذلك اذ لا يعلم من اشتراك الالفاظ كلها بين معنيين ان اراد ان المعاني التي صارت الالفاظ بالقياس اليها
مشتركة اكثر من المعاني التي هي بالقياس اليها مجازات فانه لو فرض ان المعاني المجازية اكثر لم يكن في ذلك منافات لعموم الاشتراك
واحاطته بجميع الالفاظ ويمكن الجواب ايضا بمنع كون الالفاظ حقائق في انفسها فان الثابت هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة
والمجاز الا ان يبنى على رجحان الاشتراك على المجاز مع التعدد فيلزم الدور فان جعل المجاز ملزوم العلاقة ولا علاقة بين اللفظ والمعنى
قلنا العلاقة بينهما متحققة فان اللفظ دال على المعنى فلو استعمل واريد منه اللفظ المدلول في الدال فان قيل ان علامات المجاز
محصورة وليس هذه منها قلنا او لا لا نم الحصر فان الضابط تحقق الارتباط وحصول مفهوم العلاقة سلمنا لكن نقول المجاورة
في الخيال يتحمل مثل هذا اذ لا ريب في مقارنة اللفظ للمعنى بحسب التصور وكذا السببية والمسببية فان اللفظ سبب لحصول المعنى في الذهن
والمعنى مسببه فلو استعمل كان استعمال اللفظ السببي في المسبب واستعمال الموضوع للمجاور في الخيال في الاخر ويدل على ان اللفظ
مجاز في نفسه الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ اذ لا ريب في ان المفهوم من لفظ زيد عند الاطلاق هو الذات
المعينة وانما يفهم منه اللفظ اعني زيد بواسطة القرائن وتبادر الغير وتوقف الفهم على القرينة من دلائل المجاز سلمنا ان اللفظ
موضوع لنفسه ايضا لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك حتى يلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك من صفات اللفظ بالقياس الى
المعنى على ما يقتضيه تقسيمهم اللفظ بالنظر الى المعنى الى متحد المعنى ومتعدد المعنى وتقسيم متعدد المعنى الى المشترك والحقيقة
والمجاز وغيرها ويحمل المعنى في كلامهم على ما يتناول اللفظ بعيد وتدقيقه انه لا ريب في ان نحو الكلمة والكلام والجملة والاسم والفعل
والحرف والقول واللفظ وغيرها مما لا يحصى موضوعة للالفاظ دون المعاني فحمل المعنى في كلامهم على ما يعم اللفظ لا بد منه
والامر عنه وايضا فالمعنى ما يقصد من اللفظ ولا شك في انه يعم اللفظ فالاولى ان يقال ان الظاهر من المعنى ما يغاير اللفظ بالذات
ولو كان لفظا فيدخل اللفظ الموضوع للفظ اخر كالالفاظ المذكورة ويخرج اللفظ الموضوع لنفسه لانتفاء التغاير بالذات
وان حصل بالاعتبار سلمنا ثبوت الاشتراك في اللفظ بواسطة وضعه للمعنى ولنفسه لكن مقتضى ترجيح الاشتراك بالمعنى الاعم
الشامل للمتحصل من وضع اللفظ لنفسه وهو خلاف المدعى فان المقتضي ترجيح الاشتراك المسبب عن وضع اللفظ لما يغاير مغايرة
للمعنى المغاير لا بد لعليه الدليل المذكور والحاصل ان غلبة الاشتراك ان اقتضت الرجحان فانما تقتضيه على الوجه الذي تحقق
في الغلبة ان عاما فعام وان خاصا فخاص والوجه الذي يتحقق الغلبة ههنا يعم اللفظ والمعنى فينبغي ان يكون اللازم منه كل
والمدعى كونه خلاف المقصود كلام الثاني ان الاشتراك فوائد لا توجد في المجاز مفاسد التي تجيء في الاشتراك فكان الاول اولى بالترجيح

كان استعمال اللفظ

واما فوايد الاشتراك فمنها ان المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها انه يصح منه الاشتقاق بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها ان المشترك يصح منه التجوز في المعنيين فيتسع الكلام ويحصل الفايدة المطلوبة في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح التجوز منه ومنها ان المشترك يتعين احد معنييه مع تعذر الاخر بخلاف المجاز فانه لا يتعين بتعذر الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل بادنى القراين وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة وتزيد عليها واما مفاسد المجاز فمنها ان المجاز يتوقف على القرينة والعلم بالوضعين والعلاقة والاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك ومنها ان المجاز يفضي الى الخطاء مع ارادته وانتفاء القرينة الدالة عليه او خفائها على السامع فانه يحمله على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في الخطاء بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمل على ما تعينه وبدونها يتوقف في الحمل فلا يقع في الخطاء وان فاته المطلوب ومنها ان المجاز مخالف للظاهر بخلاف المشترك فانه لا مخالفة فيه له وان شاركه في الاحتياج الى القرينة في الجملة فان الاحتياج فيه لاجل التعيين وفي المجاز لاجل الدلالة لا يقال هذا معارض بمثله فان للمجاز فوايد لا توجد في الاشتراك ومفاسد لا توجد في المجاز اما فوايد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ فان اشتعل الراس شيبا ابلغ من شبت ومنها انه قد اوفق للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية والعذوبة في المجاز كالروضة للمقبرة واما للاعظام لزيادة بيان كالاسد للشجاع لكونه يحتمل دعوى الشيء ببينة وبرهان او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير كالكلب للخسيس ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع كالسجع في نحو حمار ثرثار بخلاف بليد ثرثار والمطابقة كما في قوله كالخ قلبي في هواها الحجبة في ملي ولو قلت اراد هوا محبت والجناس في مثل سبع سباع ولو قلت سبع شجعان لم يكن جناس واما مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالفهم والتفاهم عند خفاء القرينة يحمل عليه وبدونها يحمل على الحقيقة ومنها انه قد يؤدي الى مستبعد او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا للعينين او النقيضين كالجون للابيض والاسود والقرء للطهر والحيض فانه اذا اطلق واريد به احد المعنيين وفهم الاخر بتخييل قرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم غير المراد منه لا يؤدي الى مستبعد لان العلاقة شرط فيه ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة لانا نقول ما ذكرتموه في مقام المعارضة ومنها لا يصلح للمعارضة فان ما ذكر من فوايد المجاز لا يختص بالمجاز بل هي مشتركة بينه وبين المشترك فان المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذ اقتضى المقام الاجمال كقولك اشتريت العين دون ان يقول الذهب وقد يكون اوفق كالليث للغضنفر والعناكب وقد يحصل منه المطابقة والمجانسة ونحوهما من المحسنات واذا اشترك فوايد المجاز بينه وبين الاشتراك فلا يصلح ترجيح المجاز بها بل يجب ترجيح الاشتراك لاختصاصه بفوايد زايدة لا توجد في المجاز واما مفاسد الاشتراك فمعارضة بمفاسد المجاز فلا يمكن ترجيح المجاز من هذه الجهة وفي هذه الجهة نظر لما اشار اليه السيد الاستاد قدس في مقام الجواب عنها واما من الثالث فلانه ان كان المقصود رجحان الاشتراك على المجاز بوجدان الفوايد وفقدان المفاسد من حيث ان الامر الذي يكثر فايدته ويقل مفسدته يعم وجوده ويكثر وروده فيغلب على ما ليس كل ما يكثر مفسدته ويقل فايدته فيتوجه عليه بعد تسليم ان كثرة الفايدة وقلة المفسدة مظنة الغلبة في كلام الجميع او الاكثر ان ذلك انما ينفع مع اشتباه الغلبة اما مع العلم بانتفائها كما في المشترك فلا يجدي المظنة كما ان الحكم بحصولها كما في المجاز لا يقدح انتفاء المظنة اذ لا اثر للمظنة مع انتفاء المئنة ولا لانتفاء المظنة مع تحقق المئنة وان كان المقصود رجحان الاشتراك بنفس وجدان الفوايد وفقدان المفاسد مع قطع النظر عن اقتضائهما الغلبة فيتوجه عليه بعد تسليم جواز التعويل على اصل هذا الترجيح ان ذلك انما يصح لو لم يعارضه غلبة المجاز فان الظن الحاصل من الاولوية ليس في مرتبة الظن الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع الا ترى ان من راى شخصا في موضع يكثر فيه الجاهل ويقل العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته وغلبته ولا يظن انه عالم لرجحانه واولويته كذا قيل واعترض عليه بان الامر هيهنا بالعكس اذ كثرة الفايدة توجب العمل بالاعتبار وكون الواضع حكيما يمتنع منه العدول من الراجح الى المرجوح واما اكثرية الوقوع فلا تفيد الا الظن والفرق بين ما نحن فيه ومثال العالم والجاهل ظ فان الاولوية ثم ذاتية والاولوية للعالم هيهنا اولوية الجهل والصدود والاصوب ان يقال ان بعد تحقق اكثرية الوقوع يعلم ان الاشتراك ليس باكثر فايدة من المجاز والا لكان ذلك هو الاكثر وهو خلاف الواقع فلا اعتبار بما ذكر من الوجوه بل انما العبرة بما يقتضيه اكثرية الوقوع انتهى الثالث ان اللفظ اذا استعمل في المعنى المحتمل كونه حقيقة ومجازا ولم يقم دليل

في العالم اولويته

على المجاوزة

على المجاوزة فيجب ان يكون حقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه نظر للمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة سلمنا ولكن يعارضه من الادلة الدالة على رجحان المجاز على الاشتراك وهي اقوى فيكون اولى بالترجيح وللاخرين وجوه الاول غلبة المجاز على الاشتراك كما تقدم اليه الاشارة الثاني ان الغرض الاصلي والمقصد الاهم من الوضع ليس الا دلالة اللفظ بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة بواسطة القرينة متحققة في المجاز والدلالة على وجه الارادة لا يترتب عليها فايدة يعتد بها وهذا الغرض لا ينافي مع تعدد الوضع فان الاشتراك يخل بالفهم ويخرج الى نصب القرينة ولذا ترى ان الاصل في كل لغة والاساس الذي يبتني عليه الفهم والتفهيم فيها على الوضع للمعنى الواحد والتجوز للخروج عن ذلك الا بدليل الثالث اصالة عدم الوضع للمعنى المشكوك فيبقى كونه حقيقة ومجازا ولا يمكن المعارضة باصالة عدم كون الاستعمال فيه بالقرينة ولا باصالة عدم كونه بالعلاقة اما الاول فلان القرينة في محل النزاع لازمة على كل حال ولا يمكن دفعها بوجه فان اللفظ متى تردد بين ان يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر فلا ريب في ان استعماله في المعنى المتردد بين الحقيقة يحتاج الى نصب قرينة اما اذا كان مجازا فظ واما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ مشترك بينه وبين غيره والمشترك لا يتعين ارادة احد معنييه الا بالقرينة وان كان حقيقة ومع ذلك فكيف يتمسك بالاصل في نفي القرينة فان قيل المنفي بالاصل القرينة الدالة التي هي من خواص المجاز دون مطلق القرينة قلنا بعد الاحتياج الى القرينة المخالف للاصل تبقى القرينة مترددة بين انها قرينة الدلالة او قرينة التعيين ولا يتعين احدهما الا بدليل ولا ترجيح باعتبار الاصل لتحقق المخالفة فيهما معا ولا بغيره كما هو المفروض على انه قيل الاصل عدم حصول الدلالة بمجرد اللفظ وان الثابت ليس الا دلالته مع القرينة نعم يتجه على مذهب السيد من ان المشترك يحمل على معانيه حيث لا قرينة ولكن اكثر المحققين على خلافه واما الثاني فلان العلاقة وايضا لا بد منها في محل النزاع والا وجب القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز وجود العلاقة بل لا بد من اعتبارها في الاستعمال والالتفات اليها والاصل عدم ذلك قلنا الكلام هنا في اصل المصحح من وضع او علاقة ولا ريب في تحقق الثاني دون الاول فلا يصح نفيه بالاصل واما الالتفات الى المصحح فذلك امر لازم على كل حال اذ كما يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز يجب الالتفات الى الوضع ولا ترجيح فحصل التساقط بينهما ويبقى اصل عدم الوضع سليما عن المعارض فتم الرابع مصير المعظم الى ترجيح المجاز على الاشتراك وشهرة القول به حال القول بالخلاف الا بعد وعدم شذوذه وندرته على انه قد يمنع من مخالفة السيد بن المعظم لاني لم اجد فيها تصريحا نعم صرحا بان الاصل في الاستعمال الحقيقة وبمجرد هذا لا يدل عليها كما لا يخفى فلم يبق الا الجماعة الذين اشار اليهم الشهيد الثاني ولعله استنبط منهم القول بذلك لا انه وجد منهم تصريحا به فالمخالف للمعظم غير معلوم ولو سلم فلا اشكال في شذوذه وينبغي التنبيه على امور الاول قال السيد الاستاد ان محل النزاع في هذه المسألة على ما صرح به الاصوليون هو اللفظ الخالي عن النص اذ لا ريب في انه مع وجود اهل العرف يتعين الحكم بالحقيقة والمجاز والا يبقى الشك في تحقق الوضع وعدمه وقد ذكروا ان من علامات الحقيقة والمجاز تبادر المعنى وعدمه او عدم تبادر غير المعنى وتبادره وصحة السلب وعدمها وهذه العلامات لا يخلو منها شيء من الالفاظ لان الامر فيها داير بين النفي والاثبات وذلك لانه اما ان يتبادر المعنى ولا يتبادر واما ان لا يتبادر غير المعنى او يتبادر واما ان لا يصح سلب المعنى او يصح فان كان الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود علاماتها والا فبالمجاز فلا يبقى لهذا البحث موضوع يتنازع فيه لانتفاء الواسطة بين النفي والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان هذه العلامات انما تحصل بها في الالفاظ المتداولة على السنة العرف المستعملة في محاوراتهم والملوحة اللغة وهي الالفاظ المهجورة في استعمالات العرف فلا يمكن اثبات كونها حقايق او مجازات بهذه العلامات فان عدم تبادر المعنى في مثل هذه الالفاظ لعدم حصول السبب التبادر وهو الغلبة والاشتهار لا لانتفاء الوضع حتى يدل على المجاز وكذا عدم صحة سلب المعنى فيها عند الجهالة العرف بمعاني تلك الالفاظ لا لكونها حقايق فيها عندهم حتى يدل على الحقيقة وحاصله الثاني ان الاستدلال بالتبادر وعدم صحة السلب فرع العلم بهما وكذا الاستدلال بعدم التبادر وصحة السلب على المجاز وح فعلامة الحقيقة هو العلم بتبادر المعنى وعلامة المجاز هو العلم بعدم تبادره وصورة الجهل بالتبادر وعدمه واسطة بينهما وكذا صحة السلب فان علامة المجاز هو العلم بصحة السلب وعلامة الحقيقة هو العلم بعدم صحة السلب والجهل بصحة السلب وعدمه واسطة بينهما لا يقال التبادر امر وجداني والشك فيه غير معقول فان من رجع الى نفسه يجد انه قد فهم المعنى من اللفظ او لم يفهم فكيف يتصور الجهل بهما

لانا نقول قد يفهم المعنى عند سماع اللفظ مع الشك فى انه لنفس اللفظ او لامر يتصل به مما هو خارج عنه وهذا كثير ولذا ترى انه
كثيرا ما يقع النزاع بين العلماء فى تعيين مدلولات الالفاظ كما فى مسايل الامر والنهى والعموم والخصوص وغيرها فان القايل بان
الامر للوجوب يدعى انه المتبادر من صيغة الامر عند الاطلاق ويفهم الطلب لكونه داخلا فى مفهوم الايجاب والقايل بانه للطلب ان المفهوم
من صيغته ليس الا الطلب والوجوب فى العرف انما يفهم بواسطة القراين والعادات العامة والخاصة ومن لم يرجح احد الامرين
يلزمه التوقف فى مثل ذلك وهو الشك بعينه الثالث ان الاستدلال بهذه العلامات انما ينفع مع انتفاء المعارض من نقل او علامة
اخرى فاما مع وجود المعارض فانه يحصل الشك قطعا ولا يمكن الجزم بمقتضى تلك العلامة فيحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان المجاز او الاشتراك
ولا يذهب عليك ان انتفاء الواسطة فى علامة التبادر مبنى على ما ذكره بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ
وعلامة المجاز عدم تبادر المعنى او ان علامة الحقيقة عدم تبادر غير المعنى وعلامة المجاز تبادر غيره منه والواسطة بينهما كما هو فيهما
حكم الاول فيبقى الكلام فى صحة السلب وقد عرفت الجواب الثانى اذا استعمل اللفظ فى معنيين وعلم كونه حقيقة فى احدهما ولكن لم يعلم
بخصوصه فالظاهر من السيد الاستاد كونه من افراد محل البحث فانه قال فى جملة كلام له الثانية ان يعلم انه حقيقة فى احد المعنيين لا بعينه مع
الشك فى الاخر والظاهر دخول هذه الصورة فى محل النزاع ايضا فان تقرير الادلة من الجانبين ليس متوقفا على تعيين المعنى
الحقيقى وتميزه عن المشكوك فيه وقد يقال ان عدم التميز بين المعنيين يقتضى تردد الذهن بينهما مسببا عن استعمال اللفظ فى
المعنيين واشتهاره فيهما وهذا انما يتحقق فى الالفاظ المانوسة بالنسبة الى معانيها المشهورة واما الالفاظ الغريبة
والمعانى المهجورة فلا يحصل للذهن فيها تردد بهذا المعنى نعم يحصل فيها التردد لاجل الشك فى تحقيق الوضع لغرابتها معا او لاحدهما
خاصة وهذا التردد لا يدل على الاشتراك بالضرورة فان اريد ان عدم التميز يقتضى تردد الذهن بالمعنى الاول منعنا الاولى
فان عدم التميز بين المعنيين بمعنى عدم الفرق بين ما هو موضوع له يقينا وما هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع والتردد فيه
لا يقتضى تردد الذهن بينهما بمعنى تسابقهما الى الفهم وانتفاء التبادر من احدهما اذ لا يسبق الى الفهم شئ من المعنيين
عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ وهجر المعنى مع الشك فى الوضع وان اريد ان عدم التميز يقتضى التردد بالمعنى الثانى منعنا
الثانية فان تردد الذهن بمعنى الشك فى الوضع لهما صورة الثالث اذا استعمل اللفظ فى معنيين ولم يعلم تفصيلا ولا
اجمالا كونه حقيقة فى احدهما فالظاهر من السيد الاستاد كونه من افراد محل البحث فانه قال فى جملة كلام له الثالثة ان لا يعلم انه حقيقة
فى احدهما لا معينا ولا مبهما وهذه الصورة ايضا يدخل فى محل النزاع لرجوعها الى الثانية بعد سقوط احتمال كون اللفظ
مجازا فى المعنيين لاقتضائه كونه مجازا لا حقيقة وهو ممتنع او ممكن بعيد واقع او قليل نادر لا يحمل عليه المشتبه فانه متى بطل هذا
الاحتمال فيه دار امره بين ان يكون حقيقة فى المعنيين او حقيقة فى احدهما مجازا فى الاخر فيرجع الى الصورة الثانية لان بطلان
كونه مجازا فيهما انما يقتضى كونه حقيقة من غير تعيين   اذا دار الامر بين النسخ والمجاز كان المجاز اولى كما صرح به
السيد عميد الدين واذا دار الامر بين النسخ والاضمار كان الاضمار اولى كما صرح به السيد المشار اليه ولو دار الامر بين النسخ والنقل
كان النقل اولى كما صرح به السيد المشار اليه والحجة فى مرجحية واولوية الامور المذكورة كثرتها وقلته وقد بينا ان الكثرة سبب الترجيح
فالاصل فى جميع موارد التعارض ترجيح الاغلب والاكثر الا ان يعارضه مثله او ما هو اقوى منه والظاهر ان الترجيح بذلك مجمع عليه
بين الاصوليين وهذا يجب ترجيح الاشتراك على النسخ لانه اقل والاول اكثر وفيه نظر وربما احتج على ذلك لوجهين الاول
ان الاشتراك يثبت بخبر الواحد وغيره من الادلة الظنية دون النسخ فانه لا يثبت الا بالقطعى وما شانه هذا يكون مرجوحا
بالنسبة الى الاول الثانى ان اللازم من الاشتراك الاجمال احيانا واللازم من النسخ الابطال دائما فكان الاول اولى وفى
كلا الوجهين نظر والمسئلة فى غاية الاشكال   اذا دار الامر بين المخالفين للاصل كالاضمار والمجاز والتخصيص والنسخ
مثلا ولم يثبت ترجيح احدهما على الاخر بغلبة ونحوها ولكن اتفق فى جزئى من جزئيات هو الدوران مصير الفقهاء او الاصوليين
الى ترجيح احدهما كما اتفق فى بعض صور مسئلة تعارض العام والخاص المطلقين مصير المعظم الى ترجيح التخصيص على النسخ فهل الشهرة
تصلح للترجيح هناك بالخصوص على القول بعدم حجيتها فى نفسها او لا فيه اشكال وذلك لان الشهرة انما تصلح للترجيح حيث
يتعارض دليلان مستقلان مثلا فان كتعارض الخبرين الصحيحين مثلا ولا تصلح لترجيح احد الاحتمالين والا لزم ان يكون

حجة بكفر

حجة يكفر الواحد واللازم باطل بيان الملازمة ان كل مسئلة يتحقق فيها قولان يتحقق هناك احتمالان فاذا كان احدهما مشهورا
وقلنا بان الشهرة تصلح للترجيح فى تعارض الاحتمالين لزم الاخذ بالقول المشهور وهذا معنى حجية الشهرة واما بطلان اللازم
فللفرض ولان المشهور على ما قيل عدم حجية الشهرة فلو كانت حجة لزم ان لا يكون حجة ولان الاصل عدم حجيتها حتى فى مقام
الترجيح بين الدليلين الا ان ذلك خرج بالدليل فيبقى الباقى على حكم الاصل مثلا هذا لو ورد لفظ مشترك وعلم ان المراد احد معانيه
وشك فى تعيينه وكان المشهور ارادة معنى معين كان اللازم التوقف وعدم جعل الشهرة مرجحة وقد يناقش فى هذا بان
الاصل المتقدم مبنى على عدم حجية الظن وهو محل نظر بل الاصل حجيته على كل ظن الا ما خرج بالدليل فانه لا مانع من الاخذ بالشهرة
ولو فى مقام ترجيح الاحتمالين مطلقا ويحصل من اختلاف الاصحاب الا ان يخصص بدليل والعمدة الثابت مما حكى عن المعظم
عدم اعتبارها اذا كان الاعتبار حينئذ ناشيا من الاختلاف واما اذا كان من اجمال الخطاب فلم يتحقق شهرتهم فى عدم اعتبار
الشهرة ح فيرجع فيه الى حكم الاصل ويعضد ذلك تحرى ما دل على اعتبار الغلبة ونحوها فى مقام ترجيح احد المجازين
او التخصيص اذ الظن الحاصل منها اضعف من الظن الحاصل من الشهرة الا ان يقال ان الظن الحاصل من الغلبة ظن اعتبره
اهل اللسان فى دلالة الالفاظ واما ظن الشهرة فغير معلوم اعتباره فيه   فى حروف يحتاج اليها   اختلف
القوم فى استعمال لفظ الباء الداخلة على الفعل المتعدى بنفسه كما فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فى التبعيض الاول انه لم يستعمل
فيه اصلا وهو لابن جنى وجماعة من الاصوليين وحكى عن سيبويه انه ادعى ذلك فى سبعة عشر موضعا من كتابه الثانى انه استعمل
فيه وهو محكى عن كثير من اللغويين كابن قتيبة وابى على الفارسى والاصمعى وابن الكيسان وابن مالك والفيروزابادى و
الكوفيين واكثر النحاة بل وعن ابن جنى ايضا وعليه جمع كثير من الاصوليين بل فى المهم الاشارة وبالجملة عليه المعظم وهو المعتمد
لوجوه الاول تصريح جمع كثير من اهل اللغة بذلك ولا يعارضه انكار سيبويه وابن جنى لان شهادة الاثبات مقدمة الثانى
ما استشهد به على ذلك نحو قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله وقوله شربنا بماء البحر الثالث الصحيح الذى رواه المشايخ
الثلثة عن زرارة عن مولينا الباقر عليه السلام قال قلت له الا تخبرنى من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس والرجلين الى ان قال ثم
فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء وقد استند الى هذا الحديث
جمع من الاصحاب فى كون الباء فى الاية الشريفة للتبعيض وقد حكى الشيخ وغيره عن اصحابنا التصريح بانها بهذا وهل الاصل لزوم حملها على
ذلك اولا بل يفتقر فى حملها على قرينة الاقرب الاول وفاقا فيه وعليه السيد وفاقا للسيد والشيخ وابن زهرة والعلامة وابنه
والشهيد والمحقق الثانى والسيورى والشافعى والرازى والبيضاوى وحكى عن القاضى عبد الجبار وابى الحسين البصرى
ومحققى الاصول وجمع من ائمة العربية ويظهر من الشهيد الثانى ان الناس على حجيتها لم يريد الحقيقة والحجة على المختار امور
الاول ما استند اليه العلامة وابنه والشهيد من النقل من اهل اللغة ويعضده الشهرة العظيمة الثانى انها لو لم تكن للتبعيض ح
لكانت زايدة او فايدة غيره لحصول الالصاق والتعدية بدونها وعدم صلاحية معنى اخر للارادة منها واما ارجاع فعل المتعدى
بنفسه الى اللازم بالتضمين كما فعله بعض فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فلا يخفى بعده ومخالفته للاصل والتالى باطل لان الاصل عدم الزيادة
فالمقدم الثالث ظهور الصحيح المتقدم فى ذلك   اعلم ان لفظ فى يستعمل فى معان منها الظرفية وهى حقيقة فى الملاقى المكانى
ومجازية نحو قوله ولاصلبنكم فى جذوع النخل ومنها السببية وقد نص عليه جمع منهم صاحب القاموس وابن هشام واستشهد بقوله
وان دخلت النار فى هرة حبستها وانكره المحقق والعلامة والبيضاوى والعبرى والاصفهانى كما عن الرازى والعبرة به لان
شهادة الاثبات مقدمة ومنها الاستعلاء وقد نص عليه الحاجبى وعن البصريين انكاره ومنها معنى الى نحو فردوا ايديهم فى
افواههم ومنها معنى من ومنها الالصاق والحق انها حقيقة فى الظرفية فقط فلا يجوز حمل اطلاقها مجردا عن القرينة الا عليها لوجهين
الاول انها المتبادرة منها دون غيرها ولو كان فى غيرها او فيها وفى غيرها حقيقة لكان المتبادر غيرها او هو معها واللازم باطل
لما بينا من ان المتبادر الظرفية لا غير الثانى انه حكى اجماع اهل اللغة والعربية على كونها حقيقة فى الظرفية فلو كانت فى غيرها
حقيقة لزم الاشتراك والاصل عدمه وربما يحكى عن بعض الاصوليين القول بكونها حقيقة شرعية فى السببية لا غير وهو بعيد لاصالة
عدم النقل وانه يلزم ان يكون مرادفة للام وفرق الشارع لان اللام فى عرفه كغيره فى السببية قطعا والاصل عدمه ثم ان الظرفية

المستفادة من في ظرفية مطلقة بمعنى انه لا اشعار فيها بكون المظروف في اول الظرف او وسطه او اخره لاشتراك الثلثة في معناها
وقد صرح بما ذكرنا في التمهيد   اعلم ان لفظ من يستعمل في معان منها ابتداء الغاية مكانا بالاتفاق كما حكي او زمانا
على قول المبرد وابن درستويه والاخفش والكوفيين فيما حكي عنهم وصار اليه ايضا ابن هشام وابن مالك ونجم الائمة والسيد
الشريف لشيوعه نحو صمت من يوم الجمعة وقمت من اول الليل وانكره البصريون فيما حكي عنهم ومنها التبعيض نحو اخذت من الدراهم
ومنها التبيين نحو قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وحكي عن قوم منهم الزمخشري انكار مجيئها له وحملوا من في هذا القول
على ابتداء الغاية والمعنى فاجتنبوا الاوثان الرجس واستبعده نجم الائمة ومنها البدلية والظرفية ومعنى عند والمجاوزة والتعليل
ومعنى ربما وعلى والباء والى وتعد تارة زائدة في النفي وشبهه نحو ما جاءني من احد قيل وهي ح لعموم النفي وعن الاخفش جواز
زيادتها في الموجب لقوله تعالى ولقد جاءك من نبا المرسلين فاذا عرفت فاعلم ان الظ ان استعمالها في الثلاثة الاول مجاز
لا يحمل عليه مجردا عن القرينة ولم اجد فيه خلافا فالحجة عليه واضحة واما فيها فاختلف فيها الاصوليون فذهب العلامة في ... الى
انها مشتركة بينها فلا يحمل على احدها الا بقرينة تدل عليه لجعلها اهل اللغة دالة على الاول وكذا جعل الفقهاء بعض موضعها
فانه يدل على الثاني قيل ولا يستقيم كونها للتبعيض الا اذا كان الماخوذ اقل من النصف وكان يكون قبلها او بعدها منهم يصلح
لان يكون المجرور بتقدير ويحمل اسم ذلك المجرور عليه فانه يدل على الثالث كما صرح به نجم الائمة قيل ويدل عليه صحة وضع
الذي موضعها وذهب البيضاوي كما عن الرازي الى انه حقيقة في الاخير وذهب بعض الى انها حقيقة في الابتداء مجاز في غيره
ويظهر من الفيومي كونها حقيقة في الاولين لا غير ولعل القول الثاني لا يخلو من قوة لان التبيين قد يشترك بين المعنيين
الاخيرين والاصل في اللفظ المستعمل في المعنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما فتم   اعلم ان لفظ الى يستعمل في معان
منها الانتهاء زمانا نحو صمت الى الليل ومكانا نحو سرت الى الكوفة ومنها معنى مع كما قيل ومنها معنى في كما قيل ومنها معنى اللام كما قيل
ومنها معنى عند كما قيل وعن الفراء انها قد تكون زائدة ولا اشكال في كونها حقيقة في الاول وانما الاشكال في اصالة دلالتها
على انتهاء الكيفية والكمية والثمرة يظهر في نحو قوله اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فعلى تقدير كون اصل الدلالة
على انتهاء الكيفية تكون الاية الشريفة دالة على وجوب انتهاء الغسل عند المرافق فلا يجوز الابتداء بها منها وعلى تقدير كون
الاصل الدلالة على انتهاء الكمية تكون الاية الشريفة دالة على ان المغسول هو المسافة الكائنة بين الاصابع وبينها فيجوز دعوى
جواز الابتداء بالغسل منها تمسكا باطلاق الاية الشريفة والحق عندي ان الاصل دلالتها على انتهاء الكيفية لوجوه الاول
ان المتبادر منها عند الاطلاق ذلك ويشهد بذلك انه اذا امر بغسل اليد الى المرافق وابتداء الامور في الغسل منها لم يعد ممتثلا
قطعا وليس ذلك الا لكون اللفظ موضوعا لما ذكرنا ومتبادرا منه ما اليه اشرنا الثاني انه لا شك في كون الغالب في استعمالها
ذلك فيلحق محل الشك به الثالث انها لو كانت لانتهاء الكمية لوجب اضمار ما تتعلق به لانها من الحروف الجارة التي تحتاج
الى المتعلق وليس في الكلام المذكور ما يصلح لتعلقها به فوجب الاضمار وهو خلاف الاصل ولا يلزم هذا على المختار لانها تتعلق
ح بالفعل المذكور قطعا ومما ذكرنا يندفع ما يظهر من جماعة من الاصحاب كالمحقق الثاني والسيوري وخالي المجلسي وغيرهم
من كونها مجملة في الدلالة على احد الامرين لاستعمالها فيهما معا وينبغي التنبيه على امور الاول هل يجوز على القول بالاجمال التمسك
باطلاق اغسلوا في قوله تعالى اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لاثبات جواز الابتداء بالغسل من المرافق او لا فيه اشكال من ان
الاصل بقاء الاطلاق على اطلاقه حتى يظهر المقيد له ولم يظهر هنا لان الغرض الاجمال ومن ان الاجمال في ذلك يستلزم الاجمال
في الاطلاق فتم الثاني اذا دار الامر بين حملها على معنى مع وحملها على انتهاء الكمية فهل الاولى الاول او الثاني فيه اشكال من دعوى
جماعة من الاصحاب كالسيد المرتضى والشيخ وابن زهرة والشهيد الثاني ان اتيانها بمعنى مع كثير في الشواهد والاستعمال بل ربما
يظهر من المرتضى ان حملها عليه اولى مطلقا لانه اعم في الفائدة ومن تصريح الحاجبي بان اتيانها بمعنى مع قليل بل يستفاد
من كلام انه غير ثابت واول الشواهد التي ذكروها بما يرجع الحكم فيها للغاية فتم الثالث اذا كانت الى للغاية فهل هي تدخل
في المغيا وحكى التفتازاني عن اكثر النحويين والشهيد الثاني عن اكثر المحققين ان الاصل في الغاية خروجها عن المغيا
واليه ذهب نجم الائمة وابن هشام واحتج عليه الثاني كما هو ظ الاول بان الاكثر مع القرينة عدم الدخول فيجب الحمل عليه

عند التردد

عند التردد ويدل عليه ايضا ان استعمالها فيما اذا خرجت حقيقة في الجملة والقول بالدخول مطلقا شاذ لا يعرف قائله كما صرح
به التفتازاني في التلويح فيلزم ان يكون كذلك مطلقا والا لزم الاشتراك والمجاز اولى منه وربما استدل عليه باستلزام
كونها للغاية المنصوص عليه من اللغة الخروج وفيه تامل لان الغاية كما تطلق على الطرف الخارج من الشيء كذا تطلق على الجزء
الذي ينقطع الكل عنده وحكي العلامة كما عن الرازي القول بالدخول اذا لم يكن منفصلا محسوسا بين الغاية وذيها عن المبدا الحكم
اذا كانت من جنس ذيها ومن بعض الحكم به اذا لم يفاصل بين كان بعده سرت الى البصرة   اعلم انه قد نقض كثير
من عباير القوم دعوى الاجماع على ان الفاء موضوعة للتعقيب بقول مطلق فعن شيخ الطايفة في ... والخلاف لا خلاف ان الفاء
يوجب التعقيب وقال المحقق في المعارج الفاء للتعقيب باجماع اهل اللغة وقال العلامة في المنتهى والنهاية الفاء للتعقيب
باجماع اهل اللغة واجمع عليه اهل العربية وقال السيد عميد الدين والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة واجماعهم
في ذلك واما انه حجة وقال فخر الاسلام في شرح المبادي وذهب من لا تحقيق له الى انها ليست ... اجماع اهل اللغة وقال الجدي الفاضل
المازندراني الفاء للتعقيب بلا مهلة باجماع النحاة على ذلك وقال بعض اصحابنا والذي يدل على ان الفاء للتعقيب اجماع اهل اللغة
وقال البيضاوي الفاء للتعقيب اجماعا وقال العبري والدليل على كونها لذلك اجماع النحاة على ذلك وقال الاسنوي هذا ما اجمع
الادباء على نقله من ائمة اللغة انتهى وحكي عن الفراء والغزالي القول بعدم افادة الترتيب مطلقا وقال في العدة وذهب المرتضى الى انها
تفيد الترتيب وخالف في انها تفيد التعقيب من غير تراخ بل قال ذلك موقوف الى الدليل وعن الجرمي عدم افادته اياه في البقاع
والامطار وقال في المعارج ومنهم من جعلها للتراخي ايضا انتهى وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامات الاول اعلم ان المراد بالتعقيب
بلا مهلة كما صرح به العلامة وغيره لانه المتبادر منه عند الاطلاق والتعقيب في كل شيء بحسبه والمرجع فيه الى العرف نحو فعلين بعد
الثاني عقيب الاول عادة وان كان بينهما ازمان كثيرة كما في قوله تعالى فخلقنا النطفة علقة وصرح بما ذكر العلامة ونجم الائمة والشهيد
الثاني والمحقق البهائي صاحب غاية البادي وفخر المحققين والسيد عميد الدين وصاحب جمع الجوامع كما عن الحاجبي ولكن قال الرومي
في شرح المغني والذي يظهر من كلام جماعة ان استعمال الفاء فيما تراخى زمان و ... عن الاول سواء قصر في العرف اولا انما هو بطريق
المجاز وفيه نظر بل التحقيق ما ذكره الجماعة الثاني انه اذا كانت الفاء للتعقيب نحو قوله جاءني زيد فعمرو واكرم زيدا فعمروا افادت الترتيب
بلا مهلة للاجماعات المتقدمة المعتضدة بالتبادر وقول المنع من افادتها ذلك مط او في الجملة لو سلم ضعيف والاستعمال في خلافه
لو سلم لا يصلح معارضا لما سبق كما لا يصلح لما صح التقييد بالتعقيب مع وجود الفاء ان سلمت لان ما سبق كالنص بالنسبة الى
هذين فتقدم الثالث اعلم ان مقتضى اطلاق العباير المتقدمة المتضمنة لدعوى الاجماع كون الفاء الجزائية للتعقيب
بلا مهلة ايضا وعبارة الشيخ في ... كالصريح فيه وفي دعوى الاجماع عليه وقد صار اليه ايضا في الطلاق وكذا صار اليه ابن زهرة
والعلامة والسيد عميد الدين ونجم الائمة وجماعة من العامة واحتج على ذلك بانها لو لم يكن للتعقيب لما صح دخولها على الجزاء
اذا كان اسما نحو من جاءني فله درهم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانها لو لم يكن للتعقيب لكانت لغيره مما ثبت
من وجوب حصول الجزاء عقيب الشرط فلا يصح دخولها عليه واما بطلان التالي فلاتفاق اهل العربية من لزوم دخولها عليه وفيه نظر
والاصح والاقرب عندي انها لا تفيد ذلك وفاقا للمحقق الثاني والمحقق الخراساني وصاحب الكشف والتفتازاني بل حكي عن
الاكثر ومنهم الشهيد الثاني على الظ لعدم تبادره من الاطلاق وصدق الامتثال مع التراخي في نحو قوله ان جاءك زيد
فاكرمه وقبوله قيدي الفور والتراخي فيصح ان يقال فاكرمه بعد مدة او فورا من غير تاكيد وتجوز ولا تعارض ما ذكر الاجماعات
المتقدمة لوهنها بمصير من اشرنا اليه الى خلافها مع احتمال تنزيل اطلاقها على غير محل البحث فاذن لا دلالة لقوله اذا
دخل الوقت فتوضأ على وجوب الاتيان بالوضوء بعد دخول الوقت فورا نعم يدل على تحقق الوجوب وتعلقه بالمامور به
بعد ذلك بلا فصل ولعل هذا مراد من قال بافادتها التعقيب ولكن هذا غير مستفاد من الفاء بل من ترتب الجزاء
على الشرط فيكون خارجا عن محل البحث   اعلم انه جوز نجم الائمة كما عن ابن برهان ان تكون الفاء زائدة خلافا
للمحكي عن سيبويه فمنع منها مط والمحكي عن الاخفش فمنع منها في غير الخبر وجوزها فيه وعن الفراء والاعلم وجماعة تخصيص
الجواز بكون الجزاء امرا او نهيا وكيف كان فلا يجوز العدول اليها الا بالدليل لما عرفت من ان الاصل كان جعلها للاستيناف

ان سلم مجيئها لم كامن بعض مخالف للاصل اختلف القول في مدلول الواو العاطفة الذي يجب حمل الاطلاق
عليه على اقوال الاول ان مدلولها الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا قيل اضرب زيدا وعمرا اضرب زيدا اولا
وعمرو ثانيا فلو قدم ضرب عمرو لم يكن ممتثلا وهو اختيار العلامة في المنتهى كما عن الفراء والكسائي وثعلب والربعي
وابن درستويه وابي جعفر الدينوري وابي عمرو الزاهد وهشام وقطرب وابي عبيدة والشافعي واصحابه وابي حنيفة
والكوفيين وجماعة من الاصوليين وفي الخلاف عزاه الى اكثر النحويين الثاني ان مدلولها المعية فاذا قيل اضرب زيدا وعمرا
كان معناه في ان واحد وهو اختيار ابن كيسان وبعض الحنفية على ما حكي عنهما الثالث ان مدلولها الترتيب والمعية وانها موضوع
لهما بالاشتراك اللفظي وهو اختيار بعض الافاضل الرابع ان مدلولها الجمع المطلق بمعنى انها تجمع بين امرين فصاعدا في الثبوت
نحو ضرب زيد واكرم عمرو او في حكم نحو اضرب زيدا وعمرا او في ذات نحو ضرب واكرم عمرو ولا دلالة فيها على الترتيب بين
المعطوف والمعطوف عليه ولا المعية وهو اختيار الاكثر كالشيخ والفاضلين والسيد عميد الدين وثاني الشهيدين
ونجم الائمة والمحقق البهائي وصاحب غاية والحاجبي والعضدي والتفتازاني والبيضاوي وابن هشام والزمخشري
وخالد الازهري وغيرهم وحكي عن سيبويه انه صرح به في سبعة عشر موضعا من كتابه ولهم وجوه الاول ان الجمع المطلق
مما يشتد الحاجة الى التعبير عنه فيجب وضع لفظ بازائه ولا لفظ سوى الواو اما المقدمة الاولى فواضحة واما الثانية فلان
ما عدا الواو من الحروف ليست للجمعية المطلقة فانحصر ان يكون للجمع المطلق مع شدة الحاجة الى التعبير عنه كالترتيب
المطلق والمعية معنيان يشتد الحاجة الى التعبير عنهما ولا لفظ سوى الواو وان ما عداها من حروف العطف لا يدل على ذلك
بل الوضع لها اولى لانهما من الجمعية وقيد زايد وهو الترتيب فالمعية والمركب يستلزم الدلالة على المطلق والعكس بل الدال على الاعم
بالتضمن ولا عكس ان العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات على انا نمنع من وجوب الوضع للمعنى المشتد اليه الحاجة كما هو
خيرة جمع من الاعاظم الاصوليين لانا نقول لانه اشتداد الحاجة الى التعبير عن المعية والترتيب سلمنا ولكن الوضع للعام اولى
لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص يستلزم الحاجة اليه وقد يحتاج الى العام ويستغني من التعبير عن الخاص
ولانها لو وضعت للخاص كان استعمالها في العام عند الحاجة مجازا ولا كلام لامكان الاستعمال فيه على وجه الحقيقة حينئذ
واما منع وجوب الوضع للمعنى المشتد اليه الحاجة فضعيف الثاني انها قد استعملت في الجمعية المطلقة ولم يثبت استعمالها
في الترتيب والمعية فالاصل عدمه فيكون من قبيل اللفظ المستعمل في معنى واحد وقد ثبت ان الاصل في الاستعمال هنا الحقيقة
اما استعمالها في الجمعية المطلقة فللشيوع نحو اختصم زيد وعمرو فان الواو فيه ليست للترتيب قطعا وقد ادعى ابن عصفور
في شرح الايضاح على ما حكي نفي الخلاف في ذلك ولا للمعية ايضا ولقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
وادخلوا الباب سجدا فان الواو فيها ليست للترتيب والا لزم التناقض لاتحاد القضية ولا للمعية ايضا ولقوله تعالى فتحرير
رقبة ودية مسلمة وقوله تعالى وتقطع ايديهم وارجلهم وقوله تعالى السارق والسارقة الزاني والزانية لعدم ارادة الترتيب
منها كما في النهاية ولا المعية ثم لو سلمنا ثبوت الاستعمال فيهما كالاستعمال في الجمع المطلق فنقول الاصل ان يكون حقيقة
فيه دفعا للاشتراك اللازم على القول بانه حقيقة في الترتيب والمعية والمجاز اللازم على القول بانه حقيقة في احدهما دون الاخر
سلمنا بطلان هذا الاصل لكن لا شك في ان استعمالها في الجمعية اكثر وفيهما اقل فالظاهر انها حقيقة في الاكثر استعمالا تقليلا للمجاز
لا يقال الظن المنع من الاستعمال في الترتيب والمعية بعيد فان في القول بكونها حقيقة فيهما شهادة بالاستعمال فيهما اذ لولا
لما جاز القول بذلك وليس في القول بكونها حقيقة في الجمع المطلق شهادة بعدم الاستعمال فيهما لان الاستعمال فيهما لا ينافي
ذلك القول بل لا يبعد دعوى الوفاق على استعمالها فيهما فانه لو لم يستعمل فيهما لكان للقائلين بالجمع المطلق ان يبطلوا القول
بخلافه من هذه الجهة ولم اجد احدا منهم تمسك به في بيانه على انا نقول قد استعملت في الترتيب في قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقول الفقهاء في بحث الوضوء غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين واما دعوى
اولوية الوضع للعقد والمشترك فهي ممنوعة لانه كثرة الاستعمال على الحقيقة وقلته على المجاز لانا نقول لا يثبت بما ذكر الاستعمال
فيهما سلمناه لكن قد بينا ان الاشتراك المعنوي اولى من اللفظي والحقيقة والمجاز وان كثرة الاستعمال دليل الحقيقة والمنع

17

من هذه وليس في محل الثالث انه يقع قام زيد وعمرو قبله او بعده ولو كانت للترتيب او للمعية لزم التناقض او التكرار
لا يقع تمنع من دلالة نحو ذلك على الوضع للمعنى الاعم كما عليه جماعة لانا نقول ان الظاهر الدالة على ذلك وقد قال بعض وسياق الاشاعرة
المعجبة الرابع انها للترتيب او المعية لكان القائل جاءني زيد وعمرو كاذبا اذا علم مجيئهما في حال واحد او تقدم عمرو في المجي
والتالي لا يقع ارادة المجاز يمنع من الكذب كما في رايت اسدا وقد دلى نجاحا كما صرح به الامدي لانا نقول ارادة المجاز انما
يمنع من الكذب بحيث يقترن بقرينة تدل عليه واما مع عدمها كما هو المفروض فالكذب لازم لو كانت للمعية او للترتيب كما
لو صرح به فقال جاءني زيد وعمرو وبعده او معا وكان الواقع خلافه الخامس انها لو اقتضت الترتيب لصح دخولها على جواب
الشرط كالفاء والتالي باطل اجماعا كما في النهاية فكذا المقدم لا يقع الملازمة ممنوعة والاطلاق دخول ثم وهو باطل قطعا لانا نقول
الملازمة اصالة جواز اقامة احد المترادفين مقام الاخر فانها على تقدير وضعها للترتيب يكون مرادفا للفاء الجزائية وفيه
نظر للمنع من ترادفهما على هذا التقدير ووجهه واضح والحق ان هذه الحجة لا ينهض لاثبات المدعى السادس ان الجمع متيقن
والاصل عدم الزيادة والمعية وفيه نظر فانه لا يجوز التعويل في المسائل اللغوية على الامور الاعتبارية التي من جملتها ما ذكر
ومع ذلك فيه ان مقتضى الاصل عند التحقيق وهو التخيير بين الترتيب والمعية او وجوب احدهما حيث ينتفي احتمال وجوب
الاخر ليتيقن اشتغال الذمة بعد ورود الامر يوجب تحصيل البراءة اليقينية ولا يمكن الا بما ذكر في نحو قوله اضرب زيدا
وعمرا واما في نحو قوله رايت زيدا وعمرا فلا اشكال في لزوم الحكم بالاجمال فتم السابع دعوى جماعة الاجماع على كونها
موضوعة للجمع المطلق فعن العلامة في يب كما عن السهيلي والسيرافي قال ابو علي اجمع اللغويون والكوفيون والنحويون على ان
الواو للجمع المطلق وقال المحقق الواو للجمع المطلق لاجماع اهل ذلك وقال نجم الائمة كون الواو للجمع مذهب جميع البصريين
والكوفيين وقال المحقق البهائي الواو العاطفة لمطلق الجمع لنص اللغويين وقال الاصفهاني وصاحب الموشح وغيرهما اتفق
المحققون على ذلك وقال بعض النحاة الواو لا تدل الا على مطلق الجمع عند المحققين واتفق جمهور النحويين على انها للجمع
من غير ترتيب وقال الفيومي الواو من حروف العطف لا يقتضي الترتيب على الصحيح عندهم وقال في الاحكام اتفق جماهير اهل اللغة
على انها للجمع المطلق لا للترتيب ولا معية عند المحققين لنا النقل عن الائمة وقال البيضاوي الواو للجمع المطلق باجماع النحاة انتهى
لا يقع لانه جواز الاعتماد عليه مما لا ينبغي الريب فيه بعد تصريح كثير من المحققين بكونها موضوعة للجمع المطلق ومصيرهم
اليه وهم من اعاظم اهل العربية والمخالف فيه حيث هو لا يمكن ان يعد من الشواذ لا سيما مع عدم ثبوت مصير بعض من نقلنا
في عداد القائلين بالترتيب اليه فانه حكي عن الفراء القول بالترتيب فيما يمتنع فيه الجمع لا مطلقا وقيل ان الشافعي وابا حنيفة ليس
مذهبهما الوضع للترتيب والنسبة سهو من الناقل فانه حمل هؤلاء بالترتيب في الوضوء دليلا على القول بالوضع للترتيب
وللمنع العلامة تعليل المنع من رجوع الامر هنا الى تعارض شهادة الاثبات مع شهادة النفي سلمنا ولكن نمنع من كون كل اثبات
مقدما على النفي حتى في مثل محل الفرض الذي اعتضد فيه النفي بشواهد يدل على صحته الثامن ان واو العطف في نحو قوله جاء
زيد وعمرو واكرم خالدا وبكر امساوية لواو الجمع في المسلمون يجب اكرامهم والمسلمون قالوا كذا وهذه الواو لا يفيد الترتيب ولا
المعية فكذا واو العطف اما انها فلما حكاه العلامة والسيد عميد الدين والعبري وغيرهم من حكم اهل اللغة بذلك
واما عدم افادة واو الجمع للترتيب والمعية فظاهر وقد ادعى العلامة الاجماع على عدم افادتها الترتيب واما انه لو لم يكن واو العطف
غير مفيد لها لم فلانها لو لم يكن كذلك لزم حصول الفرق بينهما وعدم التساوي وهو باطل لابتنائه لا يقع ان اريد من التساوي
في الدلالة على الجمعية فمسلم ولا يجدي وان اريد التساوي من كل جهة فلا نسلم كيف والعاطفة لا يشترط فيها اتحاد المعطوف
عليه دون واو الجمع فانها مشروطة به لانا نقول منع التساوي من كل جهة لا وجه له لان مقتضى اطلاق المحكي عن اهل اللغة ذلك
وتقييده بما مر خارج من خلاف الاصل لمنع صحة الحكاية وحجية كلام اهل اللغة وثبوت التباين بينهما من جهة لا يمنع من التمسك
بالاطلاق المذكور في موارد الشك فيه بناء على ما هو التحقيق من ان العام المخصص حجة في الباقي هذا وفي المحصول في مقام
دفع الايراد المذكور انهم نصوا ان فائدة احدهما عين فائدة الاخرى وذلك ينفي الاحتمال المذكور التاسع ان الصحابة على ما حكي
عنهم سئلوا عن النبي صلى الله عليه وسلم عن مبدا السعي بعدما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال ابدأوا يا رسول الله فقال ابدأ

بما ابدا الله ولو كانت موضوعة للترتيب لا احتاجوا الى السؤال لكونهم من اهل اللسان فكان يفهمون للبداء ويتوجه عليه
من النصوص الامر بالابتداء بما بدأ الله به من غير سؤال الصحابة وذلك لانها لو كانت للترتيب لما كان الامر فائدة الا بتهاب
الى الصحابة غير ثابت لانا نقول الظاهر اتفاق القوم على صحة النسبة اما من المتمسكين بحجية الحجة فواضح واما من المانعين
فلانهم لم يجيبوا عنها بضعف السند ولو كان لكان هو الجواب اولى حينئذ ولا يقال انها لو كانت موضوعة للمطلق والمشترك لما جاز
لهم السؤال الموضوع دلالة اللفظ لانا نقول السؤال من افراد الكليات حيثما يتعلق بها التكليف جائز قطعا ولذا يصح ان
يقول في العرف بعد قولي ايتني بانسان طويلا اردت ام قصيرا اذ نحيا اردت ام روميا ولا كلما السؤال عن نفسها فانه قبيح فلا يصح
ان يقول بعد قوله ايتني بانسان اردت حيوانا ناطقا ام غيره ولو كانت موضوعة للترتيب لكان سؤالهم من قبيل الاخير بخلاف ما لو
كانت موضوعة للجمعية المطلقة فانه يكون من قبيل الاول سلمنا صحة السؤال مع وضع الوضع للترتيب لان فائدته تحصيل القطع
بالمراد اذ هو غير حاصل بمجرد الوضع خصوصا مع كثرة التجوز ولكن نقول ان الاحتياج الى السؤال عن الافراد في الاشتراك للمعنوي
الحق من الاحتياج الى السؤال عن ارادة الموضوع له ومع ذلك فوقوعه في الاول اكثر من وقوعه في الثاني فيحمل عليه الا ولحمل الشيء على
ما هو الاقرب والاغلب حينئذ ولا يقال ان قوله ابدوا بما بدأ الله يدل على الوضع للترتيب لاشعاره بان السبب فيما حكم به قوله
ان الصفا والمروة في الترتيب ولا يكون الا من جهة الوضع للترتيب ويدل على كون ذلك للحسن ما رووا ان ابن يحيى عن الصوم ان
رسول الله حين فرغ من طوفه وركعتيه قال ابدوا بما بدأ الله عز وجل من اتيان الصفا ان الله تعالى يقول ان الصفا الخ لانا نقول
لا نم دلالة قول النبي ص وقول الصوم على ذلك ولو سلم اشعارها على ذلك به فنقول الاشعار لا يجوز الاعتماد عليه حينئذ ولا يقال
يعارض ما ذكر امور منها انكارهم على ابن عباس في امره اياهم بالعمرة قبل الحج محتجين في ذلك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فلولا
فهمهم الترتيب من الواو لما اتجه الانكار على مثل ابن عباس ومنها انكار النبي ص على من قال في خطبته من اطاع الله ورسوله فقد
اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله اذ لولا كونها للترتيب لما جاز الانكار ومنها
اتفاق الفقهاء على ما قيل على انه اذا قيل انت طالق لم يقع الا واحدة دون ما اذا قال طالق طالقتين اذ ليس ذلك الا لكون الواو
في الاول للترتيب لانه عليه غيره تفرد الطلاق الاول فلا يبقى للطلاق الثاني محل فلا يقع ولو كانت للجمع المطلق لم يتصور هناك
اول وثاني كما في قوله انت طالق طلقتين فيلزم ان يقع الطلقتان كما في القول الثاني ومنها ما رواه المشايخ الثلاثة باسنادهم عن الحسن
ابن محبوب عن ابي جميلة عن حمران عن ابي جعفر ع اوصى عند موته وقال اعتق فلانا وفلانا وفلانا حتى ذكر خمسة فنظر في ثلثه فلم يبلغ ثلثه اثمان
قيمة المماليك الخمسة الذين امر بعتقهم قال ينظر الى الذين سماهم وبدأ بعتقهم فيقومون وينظر الى ثلثهم فيعتق اول شيء ذكر ثم الثاني
ثم الثالث ثم الرابع ثم الخامس فان عجز الثلث كان في الذين سماهم اخيرا لانه عتق بعد مبلغ ما لا يملك فلا يجوز له ذلك فان هذه
الرواية ظاهرة الدلالة على افادة الواو الترتيب كما صرح به في التنقيح لانه هذه الرواية ضعيفة السند باشتماله على ابي جميلة لانا
نقول ضعف هذا الرجل غير قادح لان الراوي عنه ابن محبوب وهو ممن اجمعت الصحابة على تصحيح ما يصح عنه وهذا يفيد التوثيق
كما ذكره جماعة او صحة الرواية على انه صرح في التنقيح والكفاية فان المشهور افتوا بمضمونها فيجبر ضعفها به لانا نقول الامور
المذكورة لا تصلح للمعارضة اما الاول فلان انكارهم على ابن عباس لعله كان من اجل مخالفته الكلية ابدا وانما بدأ الله الا لدلالة الواو
على الترتيب على انه قال في يب انكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس وايضا امر ابن عباس ارجح لانه يدل على المطلق والاحتمال
فهمهم الجمع المطلق المشاهد لتقديم الحج والعمرة فامر ابن عباس بتقديم العمرة يدفع العمومية المستفاد من مطلق الجمع الدال على
التخيير وهو مطلوب انتهى واما في الثاني فلاحتمال كون الانكار لترك الخطيب الافراد بالذكر فانه ابلغ في التعظيم وادخل في الردع
عن المعصية مع انه غير ثابت واما الثالث فالمنع منه سلمنا ولكن الطلاق الثاني ليس لمحل بعد الاول فانه بمجرد الطلاق قد يبطل
فليس ذلك باعتبار افادة الواو الترتيب بل باعتبار الترتيب في الذكر ولذا يحكم بعدم صحة الطلاق الثاني لو قال انت
طالق انت طالق من غير عطف حينئذ واما الرابع فالمنع دلالته على وضع الواو للترتيب وانما غايتها لزوم مراعاة الترتيب الذكري وهي
كما يمكن ان يكون بالواو وكذا يمكن ان يكون باعتبار الشرع تعبدا بمعنى ان الشارع وجب مراعاة الترتيب الذكري لحكمة لا نعلمها او
لعله في الرواية اشارة الى هذا حيث لم يعلل الحكم بوجود الواو بل بغيره ويؤيد هذا مصير المعظم الى ما في الرواية مع القطع بانهم

بان الواو

بان الواو للترتيب على انه يمكن تنزيل الرواية على ما اذا كان العطف بالجمل المستقلة نحو ان اعطوا فلانا كذا وهذا يفيد الترتيب
بناء على ما ذكره المحقق الثاني والشهيد الثاني من ان الوصية الصادرة اولا نافذة لصدورها من اهلها في محلها بخلاف
الصادر بعد استيفاء الثلث والسبيل الى التوزيع مع الواضح لاستلزامه تبديل الوصية النافذة قال في ذلك ولا يقال ان الحكم
انما يتحقق عند تمام الكلام والمعطوف من جملته لان الوصايا المتعددة على الوجه السابق يتم الكلام مع كل واحدة كقوله اعطوا فلانا
كذا واعطوا فلانا كذا فانه اذا صادفت الاولى محل النفوذ نفذت ولم يجز تغييرها بطرد اخرى عليها كما لو باع شيئا من زيد ثم باعه
بعمرو وانما يكون جملة واحدة حيث لا يتم بدونه كقوله اعطوا فلانا وفلانا كذا انتهى ولا يقال غاية ما يستفاد من الحجة بطلان القول
الاول والثاني وليس فيها دلالة على صحة هذا القول لان السؤال يصح مع فرض اشتراك اللفظ بين الترتيب والمعية وقد قال بعض
كما عرفت لانا نقول لا يمكن ان يكون السبب في السؤال هنا اعتقاد الاشتراك لامتناع ارادة المعية هنا عقلا فيلزم ارادة المعنى
الاخر وهو الترتيب فلا وجه للسؤال على تقدير الاشتراك فتعين ان يكون الوجه هو اعتقاد الوضع للمفهوم الكلي والعقد والمشترك
بين الامرين والاحتمال ان يكون وجه السؤال هو وجوب اخذ المناسب منه لقوله حذوا مني مناسككم في غاية الضعف حينئذ
ومع هذا فالقول بالاشتراك اللفظي شاذ وكذا القول بالمعية فلا يمكن المصير اليهما من هذه الجهة العاشر ان للتبادر ومن الادلة
هو المفهوم الكلي والتبادر من علامات الحقيقة لا يقال هو ␣␣␣␣ وقع الخلاف في المسألة لانا نقول بمجرد الخلاف في المسألة
لا يمنع من ثبوت التبادر وكم وقع فيما ثبت فيه التبادر وفاذن هذا القول هو المعتمد وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انه حكي
عن الفيروزآبادي وابن مالك التصريح بكثرة استعمال الواو في الترتيب ورجحان استعمالها في المعية وقلته في خلاف الترتيب
فهل هذا يوجب حمل الاطلاق عليه اولا فيه اشكال والظاهر العدم الثاني ان الواو كما يكون للعطف كذا يكون لغيره فانها يستعمل بمعنى
رب والجر والتعليل كما عن الخارجي وغير ذلك مما هو مذكور في محله ولكن الاصل الحمل على العطف الا ان يقوم قرينة على ارادة الغير
الغالب في استعمالها في موضع الشك يلحق به وكل ما يجوز حملها على معنى او من دون قرينة وان استعملت فيه الثالث اذا دار الامر بين
حمل الواو على العطف وعلى الاستيناف كان الاول اولى لشيوعه وغلبته وقد استقر عادة الاصوليين الترجيح بالغلبة
اختلف القوم في افادة الحصر على اقوال الاول انها لا تفيد الحصر بل يفيد تأكيد الاثبات وهو المحكي عن الآمدي وابن حيان و
النحويين الثاني انها مشتركة لفظا وهو الظاهر الفيومي في المصباح للمنير الثالث انها تفيد الحصر وهو للشيخ في يب والفاضلين
في المعارج ويب ويح والمبادي والطبرسي في مجمع البيان ونجم الائمة في شرح الكافية والطريحي في مجمع البحرين والسيد عميد الدين
في المنية والرازي في المعالم والبيضاوي في المنهاج والسكاكي في المفتاح والقزويني في الايضاح وغيرهم وحكي عن الجوهري
والفيروزآبادي والجلد هذا هو المشهور والظاهر وجوه المأول لدعوى جماعة اجماع اهل اللغة على افادته الحصر قال العلامة في يب
انما للحصر بالنقل من اهل اللغة وقال في النهاية قال ابو علي الفارسي ان النحاة اجمعوا عليه وصوبهم ونقله وقال جمع وقال فيه
ايضا اتفق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر قال الطريحي واما انما المتكرر في الكتاب والسنة وكلام البلغاء فهي على ما نقل على
عن المحققين موضوعة للحصر عند اهل اللغة ولم يظهر مخالف لذلك والاستعمال اهل العربية والشعراء والفصحاء اياها بذلك
يؤيده انتهى وحكي عن الازهري في كتاب الظهران انه حكى عن اهل اللغة ان انما يقتضي ايجاب شيء ونفي غيره وقال القزويني في
مختصره والايضاح تبعا للسكاكي في المفتاح في مقام الاستدلال على افادة انما الحصر لتضمنه معنى ما والا لقول المفسرين
انما حرم عليكم الميتة بالنصب معناه ما حرم عليكم الا الميتة وهو المعنى هو المطابق لقراءة الرفع ولقول النحاة ان انما الاثبات
ما يذكر بعده ونفي ما سواه وحكى الشيخ عن الصحابة انهم تنازعوا في البقاء الختانين واحتج من لم يرد ذلك موجبا للغسل بقوله
انما الماء من الماء فاجاب الاخرون بان هذا الخبر منسوخ ويدل على معلومية كونه للحصر عند الفريقين وهم من اهل اللغة
وحكى ايضا عن وجوه الصحابة انهم ناظروا ابن عباس في تحليله بيع الدرهم بالدرهمين وانه احتج بالخبر بالنسبة وهذا
يدل ايضا على معلومية كونها للحصر ايضا الدعوى المذكورة موهونة بمصير جملة من الاعاظم الى عدم افادتها الحصر وقد تقدم اليهم
الاشارة ويعضده ما حكي عن ابن حيان من نقله عن البصريين وليس فيما حكاه الشيخ عن الصحابة وابن عباس دلالة على انها
الحصر لاحتمال ان يكون فهمهم الحصر من قوله ص انما الماء من الماء وقوله ص انما الربا في النسيئة من جهة تعريف المسند اليه بلام

فانه يفيد الحصر ومع ذلك يمكن ان يقال ليس فيما حكى عنهم اعتراف والجواب ينبغي الجبر دون منع الدلالة لعله من باب المماشاة
مع الخصم لانا نقول يمنع من وهن الاجماع بمجرد مصير من تقدم اليهم الاشارة الى الخلاف كيف واكثر المحققين صاروا الى
القول بافادتها الحصر ويمكن ان يجعل مثل هذه الشهرة دليلا مستقلا في المسئلة ونقل الخلاف عن النحو بين معارض باقوى
منه فان ناقل القول بافادتها الحصر عنهم اكثر عددا مع اعتضاد هذا النقل بشواهد تدل على صدقه ولاكذلك نقل الخلاف
عنهم الثاني ان الا للاثبات وما للنفي فيجب ان يكونا بعد التركيب كذلك والا لكان التركيب مخرجا للالفاظ عن معانيها فح اما
ان يتواردا على محل واحد وهو بط لامتناع اجتماع النقيضين او يتوجه النفي الى المذكور والاثبات الى غيره وهو بط
ايضا بالاجماع كما في المنهاج والنهاية وغيرهما فتعين العكس وهو المطلوب هذا مبني على كونها غير مركبة من ان وما الكافة مستقلة
براسها وهو ممنوع لاحتمال كونها مفردة لامركبة كسائر الالفاظ المفردة سلمنا التركيب ولكن لا نم كون ما للنفي بل هي لغيره
واليه ذهب جماعة من المحققين منهم ابن هشام في المغني والعبري في شرح ج والتفتازاني في المطول وعلي بن عيسى الربعي وغيرهم
ويدل عليه امور منها ظهور عبارة المغني في دعوى اجماع النحاة على بط كونها للنفي حيث قال وزعم جماعة من الاصوليين والبيانيين
ان ما الكافة مع ان ما فيه وان ذلك سبب افادتها الحصر ثم قال وهذا البحث مبني على مقدمتين باطلتين باجماع النحويين
اذ ليستا ان الاثبات وانما هي التاكيد للكلام اثباتا كان مثل ان زيدا قائم او نفيا نحو ان زيدا ليس بقائم وليست
ما للنفي بل هي بمنزلتها في اخواتها ليتما ولعلما ولكنما وبعضهم ينسب القول بانها نافية للفارسي وفي كتاب الشيرازيات ولم
يقل ذلك الفارسي في الشيرازيات ان العرب عاملوا انما معاملة النفي والاثبات في فصل الضمير انتهى ويؤيده ما ادعاه
علي بن عيسى الربعي فيما حكى عنه من ان القول بان ما للنفي ممن لا وقوف له في النحو ومنها ما تمسك به العبري فقوله لكانت
علي حالتها لوجب ان يكون ناصبة كما كانت قبل التركيب وليس كذلك بالاتفاق لان ما فيها كافة ومنها ما تمسك به في
المطول فقوله ان لا يدخل الا على الاسم وما النافية لا ينفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة ومنها ما تمسك به بعض فقوله
ان كونها للنفي غير ممكن لاقتضاء ان وما النافية الصدارة والعمل بمقتضاهما هنا مح لاستحالة اجتماع النقيضين لانا
نقول احتمال كونها كلمة براسها مدفوع بالاتفاق على انها مركبة من ان وما فاذن نقول ما ادعاه المتمسك بهذه الحجة
من ان ما فيها نافية اولى مما ادعاه الاخرون من انها مؤكدة لان الحمل على الاول تاسيس وهو اولى من التاكيد واما الوجوه
المتقدمة فلا ينهض لاثبات كونها لغير النفي اما الاول فلوهنه بمصير جماعة من اعاظم الاصوليين كالعلامة والرازي
وغيرهما الى انها نافية ومن نفي اطلاعهم على النحو فقد غلط وبعضه فوهم نسبة القول بانها نافية الى الفارسي وانكار ابن
هشام لا يسمع فان شهادة الاثبات مقدمة على النفي مع ان الذي اعترف به من تصريح الفارسي بان العرب عاملوا انما
معاملة النفي والاثبات يدل على صحة ما نسب اليه لان هذه المعاملة لا تقع الا بعد كون ما نافية وانما كلمة مفردة
لامركبة ولما كان الثاني باطلا كما عرفت انحصر الوجه في الاول ثم انما اورده في المغني على قول المحتجين بهذه الحجة من ان
ان للاثبات فيجاب عنه ان المراد بالاثبات اثبات ما دل عليه القضية اثباتا كان المدلول ام نفيا واما الثاني فالمنع
من كلية كون لفظ ان ناصبة كيف والاصل عدم كونها ناصبة لانها ح ناسخة فيقتصر على القدر المتيقن وهو ما اذا تجردت
عن كلمة ما واما معها فلا دليل على كونها ناصبة وبنحو هذا يجاب عن الوجهين الاخرين وبالجملة منع كون ما للنفي بالوجوه
المذكورة بعيد نعم ان منع من اتفاق الفريقين على كون انما مركبة من ان وما يعني اسناد المغني الفرد بين حين التركيب
لكان لمنع كونها للنفي وجه ولكن فيه نظر نعم قد يمنع من اولوية كون ما للنفي فانه على هذا التقدير يلزم اضمار المنفي
وهو خلاف الاصل فيدور الامر بين الاضمار مع التاسيس والتاكيد مع عدم الاضمار وحيث لا مرجح وجب الوقف ولا
يمكن دفع كون ما للنفي وقد يمنع من عدم المرجح فان نفي الحاجة الى التاكيد تعليلا لخلاف الاضمار فكان الحق ورود اللازم على تقدير
عدم كونها للنفي فيرجح الاول ولكن الانصاف ان دعوى تركيب انما من ان وما مشكل فان التبادر يشهد بالافراد ولكن
نقول كما ان التبادر يشهد بذلك كما يشهد بافادتها الحصر فظهر من هنا دليل قوي على افادة انما الحصر وهو تبادره
وهو اقوى امارات الوضع الثالث انه يصح انفصال الضمير معها نحو انما يقوم انا ولولا كونها للحصر لما صح ذلك لانه لما تقدم

الاولى

الاولى فلقول فرزدق وانا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي واما المقدمة الثانية فلان الانفصال
معها لابد وان يكون لوجه وغرض لما تقرر عند النحاة على ما حكي من ان الانفصال لا يجوز الا لتعذر الاتصال ولا يتعلق هنا
وجه وغرض عاعدوه سببا للعدول عن اصالة الاتصال سوى ارادة الحصر التي هي احد الاغراض في العدول نصوا عليه لا يقال لم
يثبت من قول فرزدق الا صحة الانفصال معها في الجملة ولعل الوجه فيه ضرورة الشعر سلمنا ولكن غاية ما يثبت من ذلك ان انما لو
وقع مع انفصال كانت مستعملة في الحصر ولا يدل هذا على انه على الحقيقة ولعله مجاز والقرينة انه لولا كونها للحصر في الصورة المزبورة
لزم الفصل بلا وجه وغرض لانا نقول ان الانفصال في شعر فرزدق الذي هو دليل صحة الانفصال معها ليس للضرورة كما صرح
في المطول فاحتمال ان يكون هي من باب المجاز لانه لا علاقة بين التاكيد والحصر حتى يصح ان يستعمل اللفظ الموضوع للتاكيد
في الحصر ولعل القائل بانها للتاكيد لا يجوز استعمالها في الحصر فت الرابع انه لما كانت كلمة ان لتاكيد اثبات المسند للمسند اليه
ثم اتصلت بها ما المؤكدة لا النافية كما توهم ناسب ان يتضمن معنى الحصر والا لكان ذلك تاكيدا على تاكيد لا يقال يمنع من اقتضاء
اجتماع حرفي التاكيد الحصر لمنع الدليل عليه مع انه يدفعه عدم فهم الحصر في قولنا ان زيدا القائم مع اجتماع حرفي التاكيد
فيه وقد اشار الى هذا التفتازاني فقال بعد الاشارة الى هذه الحجة ويجب ان يعلم ان هذه مناسبة ذكرت لوضع انما متضمنا
معنى ما والا لانا نقول الاصل في اجتماع حرفي التاكيد افادة الحصر ولا يقدح فيه التخلف والمستند في ذلك تصريح الطبرسي
في مجمع البيان وعلي بن عيسى الربعي وفي كلام التفتازاني دلالة عليه وفيه نظر الخامس ان انما اذا لم تكن للحصر كانت للتاسيس
والا كانت للتاكيد ولا شك ان الاول ارجح لا يقال هذا اثبات اللغة بالعقل وهو بط سلمنا لكن نقول لو كانت للحصر لكان
الغالب في استعمالها التجوز لان الحصر الحقيقي نادر ولا كذلك لو كانت للتاكيد فيدور الامر بين المجاز والتاكيد فيجب التوقف
لو لم نقل بترجيح التاكيد لانا نقول ذلك مم بل سبيل هذه الحجة كسبيل اصالتي عدم النقل وعدم الاشتراك في مقام اثبات
الوضع ومرجع الجميع الى الظن بوضع الواضع وهو حجة اما كونها مفيدة للظن فمما لا ريب فيه لغلبتها وهي تفيد الظن
ولا شك ان التاسيس اغلب من التاكيد كما ان عدم النقل والاشتراك اغلب منهما واما دعوى دوران الامر بين المجاز و
التاكيد من غير ترجيح فيهما اولا ان التجوز لازم على تقدير التاكيد ايضا لان استعمال انما في الحصر مما لا ينبغي انكاره وعليه
التجوز على تقدير الوضع للحصر ممنوعة فت وثانيا انا نمنع من عدم ترجيح المجاز على التاكيد فان المجاز اغلب من التاكيد
والغلبة سبب للترجيح قطعا السادس انها استعملت في الحصر والاصل فيه الحقيقة لا يقال كما استعملت في غير الحصر والاصل فيه
كما في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الاية
وقوله تعالى انما انت منذر من يخشيها لعدم ارادة الحصر في هذه الايات والاصل فيه الحقيقة لانا نقول لا نم من استعمالها في غير
الحصر وليس في الايات الشريفة دلالة على ذلك لامكان ارادة الحصر منها اما الاولى فبحمل المؤمنين على الكاملين في الايمان
واما الثانية فبالحمل على ان المراد بيان ان هذه الارادة لا تحصل الا لهم واما الثالثة فبحمل الانذار على النافع فان قلت
كيف يمكن دعوى عدم استعمالها في غير الحصر مع ان استعمالها في الحصر الاضافي كثير وليس ذلك بحصر حقيقة قلت
المقصد انها لم تستعمل فيما ادعى الخصم انها فيه حقيقة وهو التاكيد لا مط تحقيق المطلب ان الذي يتحقق ان انما تستعمل
في غير المعنى الذي ادعى الخصم انها فيه حقيقة واما فيه فلا فاذن لا يمكن المصير الا الى انها للحصر الحقيقي لان غيره مجاز قطعا
فلا بد ان يكون هو المعنى الحقيقي لما تقرر ان اللفظ اذا استعمل في معان وكان ما عدا واحد منها مجازا كان اللازم الحكم
بان ذلك الواحد هو المعنى الحقيقي السابع انه يصح اعمال الصفة الواقعة بعدها فيقول انما قائم ابوك وليس ذلك
الا لتضمنها معنى ما والا اما المقدمة الاولى فلتصريح بعض النحاة فيما حكي عنه بها واما الثانية فلان الصفة الواقعة
بعدها لا تعمل الا اذا اعتمدت على ما قبلها وهو هنا ليس الا النفي فتعين ان انما متضمنة لمعنى ما والا لا يقال المقدمة
الاولى ممنوع فان المصرح بها غير معلوم انه ممن يعتمد على قوله سلمنا لكن يمنع المقدمة الثانية فانه قد حكي عن الاخفش
جواز اعمال اسم الفاعل غير معتمد على شيء لانا نقول يمنع المقدمتين ليس في محله اما الاولى فلان الظ من الحاكي عنه
وهو صاحب المطول انه ممن يعتمد على قوله والا لما تعرض لمذهبه في المقام على انه من الائمة صرح بذلك في بحث اسم الفاعل

ولاريب ان كلامه حجة واما الثانية فلما تقرر في النحو وقد حققه مفصلا نجم الائمة في البحث المذكور فاذن المعتمد هو القول الثاني وينبغي التنبيه على امرين الاول انما يدل على الحصر بالمنطوق لا بالمفهوم كما صرح به في مختصر المفتاح وتبعه في المطول وهو الظ من الجماعة التي ادعا انها للحصر وحكي عن ابي اسحق الشيرازي والغزالي والكيا هراسي والشيخ السبكي القول بان دلالتها عليه بالمفهوم وهو ضعيف لما تقدم من الادلة على كونها للحصر الثاني لفظ انما بفتح الهمزة تفيد الحصر عند ابن هشام في المغني لقوله تعالى قل انما اوحي الي انما الهكم اله واحد فان الاولى لقصر الموصوف على الصفة والثانية بالعكس ولان للحصر في انما بالكسر قائم في انما بالفتح كما قال الحلبي في تعليقه على المطول فمن قال سبب افادة انما الحصر تضمنها معنى ما و الا قال انما لذلك لوجود هذا السبب فيها ومن قال ان السبب اجتماع حرفي التاكيد قال به في انما وحكي عن ابي حيان انكار ذلك وقال هذا شيء انفرد به الزمخشري لا نعرف القائل بذلك اللفظ انما بالكسر لفظة ثم موضوعة للترتيب مع المهلة وهو قول اكثر النحاة والحجة عليه وجهان الاول ان المتبادر من قولنا جاءني زيد ثم عمرو ان مجيء عمرو واقع بعد مجيء زيد بمدة وليس الا لكون ثم موضوعة لذلك الثاني صحة تكذيب من قال اكرمت زيدا ثم عمرا اذا كان اكرام عمرو مقارنا لاكرام عمرو او بعد بلا فصل وحكي عن الاخفش والفراء والقطرب والعبادي والكوفيين القول بانها لا تدل على الترتيب بالكلية وهو ضعيف نعم استعمالها في الترتيب المطلق الشامل للفور والتراخي شايع بحيث يمكن ان يعد من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقي في الاوامر اعلم انه اختلف الاصوليون فيما وضع له لفظ الامر على اقوال الاول انه القول المخصوص الذي يأتي الاشارة الى تعريفه فيكون في غيره مجازا وهو لشيخ الطايفة والعلامة في النهاية والمبادي ويب والسيد عميد الدين والشهيد الثاني وصاحب غاية البادي والبيضاوي والعبري والاصفهاني والحاجبي والعضدي وغيرهم وفي شرح المبادي لفخر الاسلام للجمهور على ذلك وفي بعض شروح الزبدة المحققون على ذلك وفي منية اللبيب المحققون على انه ليس حقيقة في غير القول وفي شرح العضدي الاكثر على انه مجاز الثاني انه القول المخصوص والفعل فيكون مشتركا لفظيا بينهما وهو محكي عن السيد المرتضى وجماعة من الفقهاء بل عن ابن برهان انه قول كافة العلماء الثالث انه القول المخصوص والفعل والشيء والشأن وهو الظ المحكي في ح عن البصري الخامس انه القدر المشترك بين القول المخصوص والفعل وهو محكي من الامدي وابي الحسين قيل القدر المشترك هو الشأن او الموجود او الشيء وقيل هو الفعل فانه اعم من ان يكون باللسان او غيره السادس انه القول المخصوص والادلة العقلية على وجوب الافعال فيكون مشتركا بينهما وهو محكي عن الجبائي للاولين على كونه حقيقة في القول الاتفاق المحكي في يه ويب والمنية والمختصر وشرحه للعضدي بل قيل انه قد اشتهر بينهم انه لا نزاع في كون الامر موضوعا للقول المخصوص وبعضده انه لا يصح سلب الاطلاق عنه وهو من امارات الحقيقة وكذا يعضده صحة الاشتقاق له من اللفظ المزبور وهو من امارتها على ما قيل وعلى كونه مجازا في غيره وجوه منها انه لو كان حقيقة في غيره ايضا للزم الاشتراك والمجاز اولى منه ومنها انه لو كان حقيقة في غيره لما اختص القول المخصوص بالتبادر بل كان اللازم تردد الذهن حينما يطلق فان انه الاشتراك ومنها عدم الاطراد في غير القول وهو من امارات المجاز ومنها عدم صحة الاشتقاق له من اللفظ المزبور فلا يقال للاكل والشارب ابدا انهما امران وهو من اماراته ومنها صحة سلب الاطلاق عنه فيقال ما امر فلان بل فعل ومنها مخالفة جميع الامر بمعنى الفعل لجمع الامر بمعنى القول الذي هو معنى حقيقي له قطعا فان الاول امور والثاني اوامر ومنها انتفاء لوازم الامر عن الفعل لان الامر يدخل فيه وصف المطيع والعاصي وهما غير متحققين في القول وكذا من شانه اقتضاء المامور والمامور به وهما لا يتحققان في غير القول وللقائلين بالاشتراك لفظا وجوه ايضا منها ان اللفظ استعمل في كل من المعاني اما استعماله في القول فظ واما استعماله في غيره فلقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور وقولهم امر فلان مستقيم وغير ذلك والاصل فيه الحقيقة ورده المحقق والعلامة بالمنع منه بل هو اعم منها ومن المجاز وبانه اولى من الاشتراك ومنها صحة الاشتقاق لغير القول من اللفظ المزبور ومنها تردد الذهن بين المعاني عند اطلاقه والتبادر الاستفهام عنها وذلك دليل الاشتراك اللفظي وقد تمسك بهذا في المعارج قال والاصل وان كان عدم الاشتراك الا انه ظ وما ذكر فالمنع وقد يترك الظ للقاطع ومنها ان الاستعمال في غير القول لو كان مجازا لوجب تحقق العلاقة بينه وبين القول لان من شرط المجاز وجود العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي والتالي باطل فالمقدم مثله ومنها عدم صحة سلب الاطلاق عن غيره

الفعل

الفعل عرفا وهو من دلايل الحقيقة وللقول بالاشتراك المعنوي ان اللفظ استعمل في المعاني المختلفة مع وجود الجامع بينها فالاصل ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينها وفيه وفي كثير من الحجج السابقة نظر وللمسئلة محل اشكال والتحقيق ان لفظ الامر في اصطلاح الاصوليين حقيقة في القول المخصوص وفي غيره في غاية القوة وينبغي التنبيه لا غير واما في العرف العام واللغة فاحتمال كونه مشتركا لفظيا بين القول المخصوص وغيره في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور الاول اختلف علماؤنا القول في تعريفها الامر بمعنى القول فعن البلخي واكثر المعتزلة انه قول القائل لمن دونه افعل ونحوه وعن قوم من المعتزلة انه صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال وعن قوم من المعتزلة انه ارادة الفعل وعن الجويني والغزالي والقاضي ابي بكر والجمهور واكثر الاشاعرة انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وعن قوم انه خبر من الثواب على الفعل وعن جماعة انه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل وللحاجبي انه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء وقال العلامة في يب وية وهو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وقال المحقق هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء من مريد لايقاع الفعل الثاني يشترط في الامر القول الاستعلاء من الآمر بان يلاحظ انه اعلى من المامور ولا يكفي مجرد علوه بل يمكن ان يدعى ان الاستعلاء كاف مط ولو كان الامر في نفسه غير عال اما اعتبار الاستعلاء كما عليه المحقق والعلامة والشهيد والشيخ البهائي وصاحب غاية البادي والخطيب القزويني وصاحب المطالع والتفتازاني وحكي عن ابي الحسين البصري وفخر الدين وجميع النحاة وعلماء البيان واكثر علماء الاصول فلان العالي اذا طلب من الداني ملتمسا غير مستعل بنفسه لم يعد امرا ولا ماثلا امرا ولا مخاطبه مامورا ولو كان بمجرد العلو كافيا لما صح ذلك لا يقم فلا استعمل لفظ الامر من غير استعلاء كما في قوله تعالى ماذا تامرون وقول عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني والاصل فيه الحقيقة لانا نقول نمنع من الاصل المذكور بل الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز على انا نقول المراد بالامر في المثالين المؤامرة والمشاورة نص عليه في مجمع البيان والكشاف ويؤيد ما ذكرنا ما حكاه نجم الائمة من الاجماع على ان الامر عند الاصوليين افعل على سبيل الاستعلاء واما الاكتفاء بمطلق الاستعلاء وان لم يتحقق العلو فانه يصدق على قول الادنى للاعلى افعل على وجه الاستعلاء انه امر ولا يصح سلبه عنه عرفا وان كان ذلك قبيحا عندهم اذ القبح لا ينافي كون الاطلاق حقيقة اذا لم يؤكده والظاهر ان هذا خيرة الاكثر خلافا للمحكي عن الموفقي وابي اسحق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني من الاشاعرة وجمهور المعتزلة واشترطوا العلو فيه ونقل عنه ظاهر من العضدي والبيضاوي والاصفهاني انه لا يشترط بواحد من الامرين فيلزمهم كون الالتماس والدعاء والتمني والترجي امرا وهو مقطوع بفساده كما صرح به التفتازاني الثالث اعلم ان طلب المعتبر في الامر امر معلوم وهو غير الصيغة كما اشار اليه العلامة محتجا بعدم اختلافه باختلاف اللغات بخلاف الصيغة وبوجودها من الساهي والغافل والنائم مع انتفائه الرابع اعلم انه ذهب العلامة الى ان الطلب هو نفس الارادة كما عن علمائنا الامامية والمعتزلة وخالف فيه الاشاعرة ولكن ما اشار اليه العلامة فقال هل هو نفس الارادة او غيرها الحق الاول فانا لا نعلم الزايد على الارادة ولا يجوز وضع اللفظ لمعنى غير معقول والاشاعرة اثبتوا للطلب مغايرا للارادة انتهى وللاخرين وجوه منها انه تعالى امر الكافر بالطاعة والحال انه لم يردها منه لانه تعالى عالم بعدم ايقاعها منه فيكون ممتنع الوقوع لذلك والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال فلا يريده والا لكان تكليفا بالمحال وفيه نظر اما اولا فللمنع من عدم جواز التكليف بهذا المحال عندهم كما اشار اليه بعض فقد معترضا على الحجة قوله فيكون تكليفه بالمحال ليس له مدخل في حجتهم لان التكليف بها واقع اتفاقا فان كان وقوعها محالا عندهم والتكليف بهذا المعنى المعنوي ولو قال ابداله فيكون ايقاعها محالا فلا يكون مرادا لكان اجود انتهى واما ثانيا فللمنع من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم والا لكان علمنا بطلوع الشمس غدا مؤثرا فيه ولكان افعاله تعالى غير مقدورة له لتعلق علمه تعالى اما بفعله او بعدمه فان كان الاول لزم محالية الثاني وان كان الثاني لزم محالية الاول فلا يكون مقدورا له اذ المقدور ما ساوى وجوده وعدمه عند الفاعل بمعنى انه اذا شاء فعل وان شاء لم يفعل وهو هنا غير متحقق وقد اشار الى هذا الجواب العلامة واما ثالثا فللمنع من صحة الطلب على تقدير عدم صحة الارادة ومنها انه يصح ان يقال اريد منك الفعل ولا امرك به فلو كان متحدين لما صح ذلك واجاب عنه في يب فقال وفي الامر معناه نفي الالزام وان كان مريدا لايقاع الفعل اختيارا انتهى وقد يجاب بانهما لو كانا متغايرين لصح ان يقع طلب

منك ولا اريد مط والتالى بط وقد يعارض بانها لوكان محتملين لما صح ان يقو اردت الفعل من فلان وما طلب

منه والتالى بط فيظهر منه ان الارادة اعم من الطلب فتم ومنها انه يصح ان يامر السيد عبده بفعل لامر يريد اقامة عذر طلبا

لاظهار عذره واجاب عنه العلامة فقه وان الطلب والارادة متساويان فى امرها لب الفعل ذو للجواب واحد وهو

وجد منه صورة الامر وان لم يرده ولم يطلبه وربما اجيب بانا لا نم ان الطالب العقل لا يطلب ولا يريد ما امر به وان

افضى الى هلاكه اذ لا ضير الى ان العاقل يطلب شيئا يفضى الى هلاكه لغرض لكن بعدم صدوره ما امر به الخامس اعلم انه حكى

عن اكثر علمائنا والكعبى من المعتزلة والبيضاوى والعبرى وقاطبة الاشاعرة القول بان الصيغة تدل على الطلب بالوضع

واليه ذهب العلامة فى يب وحكى عن المرتضى وابى على الجبائى وابنه وابى هاشم القول بانه يشترط فى دلالة الامر على الطلب

ارادته فلا يدل عليه بدونها والمعتمد عندى هو الاول لما بيناه سابقا لا يقو يدل على القول الثانى ما حكاه فى يب

عن الجبائيين عن الاحتجاج على ما صارا اليه من ان المتميز بين الامر والتهديد هو الارادة لانا نقول هذا لا يدل على ذلك

للمنع من الحصر المذكور بل المتميز هو الوضع فان الامر موضوع لغير التهديد وهو مجاز وقد صرح بهذا الجواب فى يب

السادس قال العلامة فى يب لا نشترط ارادة المامور به فى صيرورة الصيغة امرا خلافا لهما لانها دالة بالوضع على الارادة فلا

تفيد الصيغة الدالة صفة الامر به كالمسميات مع الاسماء انتهى وحكى ما ذكره عن المحققين قال السيد عميد الدين فى

منشاه ضعف القياس والحق ان يقو ان اراد منه تاثير الارادة فى كون الصيغة امرا انها موثرة وضع الواضع اياها

بازاء الامر كان ظ الاستحالة وان اراد ان الصيغة المخصبة المجردة عن تلك الارادة ليست امرا حقيقة فهو حق بل يكون الا

مستعملا لها فى غير موضوعها كاستعمالها فى الخبر وغيره وقد اعترف المصوبة للتحيث قال ان امر السيد لعبده بتهديد

عليه وليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة المامور به وفخر الدين اعترف ههنا بان صيغة افعل التى

هى عبارة عن الامر موضوعة للارادة وقد اتى ذلك من قول وزعم انها موضوعة للطلب المغاير للارادة انتهى السابع قال

العلامة فى يب ايضا وقد يقوم صيغة الامر مقام الخبر مثل اذا لم يستحى فاصنع ما شئت وبالعكس مثل الوالدات يرضعن

اولادهن لاشتراكهما فى الدلالة على وجود الفعل وكذا النهى يقع مقام الخبر مثل لا ينكح المرأة على عمتها او خالتها انتهى قال

العلامة فى يب يمكن ان يكون يقول الانسان لنفسه افعل ويريد الفعل لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر وصرح

بهذا فى ية ايضا لايقو الاستعلاء الاعتبارى المغايرة الاعتبارية يكفى لانا نقول الاصل فيهما التحقيق قال المحقق الشريف

فيما حكى فى طلب فى نحو ما اعلم النعل حقيقة كما لا يخفى على ذى بصيرة بل هناك عبارة الطلب ليعلم ان العلم مما لا بد منه وينبغى

ان يجد فى تحصيله كانه طلب منه انتهى ثم ان المستفاد من العلامة فى يب ان ذلك غير مستحسن حيث قال بعدما

نقلنا عنه ولا يحسن لان فايدة الامر الاعلام ولا فايدة فى الرجل نفسه ما فى قلبه انتهى وصرح به فى النهاية وحكاه عن

ابى الحسين وصرح به فى المحصول ايضا وفيه نظر قال العلامة فى يب الامر ان المتكلم يفعل كلام غيره ودخل فيه

تناوله وكذا ان نقل غيره بكلام نفسه انتهى قلت مثال الاول قوله يوصيكم الله فى اولادكم ومثال الثانى قولهم فلان بكذا

فلان والوجه فيما ذكره ان للمقتضى للعموم موجود والمانع معهم مفقود اذ ليس الا النقل وهو لا يصلح له ولا يخفى الحال

الامر على هذا الناقل مسامحة اذا امر الامر جماعة مخاطبا بما يشمله لغة كان يقول وليقم كلكم فى هذه الدار وهو

فيها فالظاهر انه لا يدخل تحت امره والا لكان مستعليا على نفسه وهو بط ومع ذلك فالمفهوم عرفا على عدم الدخول فى قوله

صار اليها ذكرنا الشيخ قال قال النبى اذا امر غيره بفعل لا يدل ذلك على انه مامور به ايضا الا ان يدل دليل على ذلك فيحكم

به لاجل الدليل ويفارق ذلك افعاله لانا بينا بالعكس من اوامره لان افعاله مخصصة ولا نعلم انها متعدية الى غيره الا بدليل

واوامره متعدية لا يعلم شاوطها له فاختلف الامران انتهى واعلم انه لا يجوز ان يخبر الانسان نفسه ايضا لان

وضع الخبر للافادة ولا فائدة فى اخبار نفسه بما يعلم به فعل الاخبار وقد يجوز مجازا اعلم ان صيغة افعل

وما فى معناها استعمل فى معان كثيرة الايجاب والندب والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء والاباحة والامتنان

والاكرام والتسخير والتعجيز والتسوية والاذن والاحتقار والتمنى والانذار والتاديب والتكوين والالتماس

والتفويض

والتفويض والتعجب والتكذيب والاعتبار والمشورة والانعام والامتنان فى ارجاع بعضها الى بعض وقد اختلف

فيما هو المعنى الحقيقى منها على اقوال الاول انها حقيقة فى الوجوب وهو مختار فى غير وهو للشيخ والمحقق والعلامة وصاحب المعالم

والحاجبى والعضدى والطوسى والبيضاوى والعبرى والاصفهانى كما عن الشافعى والغزالى وابى الحسين البصرى وابى

على الجبائى فى احد قوليه وهو ظ المحكى عن ابى اسحق الشيرازى والقاضى ابى طيب السمعانى وابى المظفر والسمعانى والرازى

بل حكى عن اكثر الفقهاء والمتكلمين بل قيل انه مذهب المحققين وبالجملة هذا القول عليه معظم علماء الاسلام فان قلت من

اشرت اليهم عباراتهم مختلفة فمنهم من قال الامر للوجوب ومنهم من قال للايجاب والفرق بينهما جلى فان معنى كون الامر للوجوب

كونه دالا على ان الفعل المامور به على صفة الوجوب وهو غير كونه للايجاب فان معنى الايجاب انه يدل على ان الامر اوجب الفعل

المامور به ولا يدل على انه على صفة الوجوب فلم ذكرت ان الكل قائلون بقول واحد قلت لما لم يكن ثمرة بين القولين لا سيما بالنسبة

الى الاوامر الشرعية سامحت فى التعبير الثانى انها حقيقة فى الندب وهو لابى هاشم وابى على وجماعة من الفقهاء والمتكلمين فيما حكى

عنهم وحكى عن الشافعى ايضا الثالث انها حقيقة فى الطلب المشترك بينهما وهو للسيد عميد الدين والخطيب القزوينى والمحكى عن ابى

منصور الماتريدى من الحنفية والفاضل صاحب الوافية والمرتضى وجماعة واختاره العلامة فى ية والمبادى ولكن صرح بانها فى الشرع

للوجوب وحكاه عن جمع ممن نقض اليهم الاشاعرة الرابع انها حقيقة فى الاذن المطلق الجامع للوجوب والندب والاباحة وهو محكى عن

بعض الخامس انها مشتركة بين الوجوب والندب لغة وحقيقة فى الاول شرعا وهو للسيد المرتضى وابن زهرة السادس انها مشتركة

بينهما مط وهو لصاحب المنتخب والمحصول والتحصيل على ما حكى قيل وهذا المذهب نقل الامدى فى منتهى السؤال عن الشيعة السابع

انها مشتركة بينهما وبين الاباحة والتهديد ونسبه جماعة من العامة ومنهم الحاجبى الى الشيعة قال بعض اصحابنا هذا القول مما

انكره المحققون من الشيعة فنسبة الحاجبى اليهم افتراء الثامن انها مشتركة بين الاربعة السابقة والارشاد وهو محكى عن بعض

التاسع انها مشتركة بين الاولين من الاربعة والارشاد وهو محكى عن قوم وحكى عن الاحكام انه نسبه الى الشيعة العاشر انها مشتركة

بين الاولين والاباحة وهو محكى عن جماعة الحادى عشر انها مشتركة بين الاحكام الخمسة وهو محكى عن بعض الثانى عشر انها موضوعة

لواحد من الخمسة ولا نعلمه وهو محكى عن بعض وحكى عن الاشعرى التردد بينهما لكونها مشتركة بينها وقيل لكونها موضوعة لواحد

ولا نعلمه الثالث عشر انها حقيقة فى الاباحة وهو محكى عن الشافعى ومالك واكثر الاشعرية والمعتزلة الرابع عشر انها مشتركة بين الاربعة

والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين وهو محكى عن بعض الخامس عشر انها مشتركة بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة

والتكوين وهو محكى عن الاشعرى السادس عشر انها من الله تعالى للوجوب ومن النبى اذا ابتدا بامر للندب واما امره الموافق

لامر الله فللوجوب وهو محكى عن الابهرى من المالكية السابع عشر الوقف بين الوجوب والندب وهو محكى عن الاشعرى والقاضى

ابى بكر والامدى والغزالى وحكى الصفى الهندى عن القاضى وامام الحرمين والغزالى التوقف فى انها مشتركة للوجوب او الندب

اوهما اشتراكا او للقدر المشترك بينهما الثامن عشر الوقف بين كونها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وبين كونها

مشتركة بينهما لفظا وهو محكى عن بعض والمعتمد عندى هو القول الاول الذى عليه المعظم ولهم وجوه منها ان المتبادر من الوجوب

يكون حقيقة فيه مط اما الاول فللقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل مجردا عن القرينة فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء

معللين ذلك بمجرد ترك الامتثال ولولا ان المتبادر من الصيغة الوجوب لما اتجه ذلك واما الثانى فلما بيناه من ان التبادر

دليل الحقيقة لا يقو لا نم المقدمة الاولى نعم ينصرف الطلاق المعروض غالبا الى الوجوب ولكنه يحتمل كون ذلك من باب انصراف اللفظ

الموضوع للمفهوم الكلى الى فرده الشايع كانصراف لفظ النقد الى فرده الشايع او من باب انصراف لفظ المشترك الى المعنى الشايع ومثل

هذا التبادر لا يدل على الوضع ولا يمنع من الاشتراك المعنوى ولا اللفظى كما لا يخفى لانا نقول الاصل فى ذلك ان يكون

من باب انصراف اللفظ الى المعنى الحقيقى ولولا هذا الاصل لانسد باب التمسك بالتبادر على الحقيقة ولا يقو لا نم كون المستند

فى الذم والحكم بالعصيان حيث يخالف الامر المجرد عن القرينة هو مجرد ترك المامور به وعدم الاتيان بما دل عليه الصيغة لاحتمال

كونه لاجل ترك الاحتياط وما دل على اصالة وجوب اطاعة السيد عميد الدين لانا نقول هذا الاحتمال فى غاية الضعف كما لا يخفى

وبالجملة لا اشكال فى ان المتبادر من المعروض الوجوب وفى ضعف احتمال استناده الى القراين الخارجية كما توهم فى العنية وقد

اشار الى ما ذكرناه فى العدة لا يقال غاية ما يلزم مما ذكر ثبوت الوضع فى زماننا للوجوب وهو اخص من المدعى اذ المقصود ثبوت الوضع له مط فالدليل اخص من المدعى لانا نقول هذا نط لاصالة عدم النقل اذ لو كان فى غير زماننا لغير الوجوب لزم النقل وتعدد الوضع والاصل عدمهما لا يقال اصالة عدم تعدد الوضع معارضة باصالة تاخر الحادث لان الوضع للوجوب امر حادث فالاصل تاخره لانا نقول الاول بالترجيح لاعتضاده بالشهرة العظيمة القريبة من الاجماع مضافا الى ما سياتى اليه الاشارة والى الظهور وعدم القائل بالفصل بين هذا الزمان وزمان اللغة فتم والى ان الحكم بتعدد الوضع حكم بوجود حادث لم يكن والحكم بتقديم الوضع حكم بسبق وجود ومن الظ ان الاخيرا هون فتم ومنها قوله تعالى فى سورة النور فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الدلالة انه تعالى امر مخالف الامر بالحذر وهدده ولولا كونه مقتضيا للعقاب لما حسن التحذير والمخالفة عبارة عن ترك العمل بمقتضاه وترتب الحذر على المخالفة يؤذن بانه العلة فيدل على كون الامر للوجوب الا هذا لا يقال لا نم ان مخالفة الامر عبارة عن ترك المامور به لاحتمال ان يكون عبارة عن حمله ما يخالفه بان يكون للوجوب فيحمله على الندب او بالعكس او عبارة عن اعتقاد عدم حقيقة الامر او عبارة عن تركه استكبارا ومع هذه الاحتمالات كيف وثوق بذلك لانا نقول الاحتمالات المذكورة بعيدة جدا بل المخالفة عبارة اما عن ترك الامتثال وعدم الاتيان بالمامور به كما هو المتبادر او عن معنى يعم هذا وغيره وايا ما كان فالاستدلال متجه ولا يقال ان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة فى ذلك على وجوبه الا بتقدير كونه له وهو عين النزاع لانا نقول ان الامر هنا للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب واباحته ومع التنزل عن دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب والا لكان الحذر عنه سفها ولغا بكلام من يجل عن سقوط الجدار الحكم الصحيح وهو مح بالنسبة اليه تعالى واذا ثبت وجود المقتضى ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضى للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب كذا افاده جماعة واورد عليهم بالمنع من انحصار حسن الحذر فى قيام المقتضى للعذاب بل يحسن عند احتمال نزول العذاب ومثله كثير فى الشريعة كامرهم بترك الطهارة من الماء المسخن بالشمس حذرا من اصابة البرص وكامرهم بترك الاكل والشرب على الجنابة حذرا عن الفقر والحاصل ان الحذر يكون واجبا لو كان العقاب معلوما او مظنونا ويكون حسنا وندبا لو كان محتملا ويمكن الدفع بان احتمال قيام المقتضى لكاف فى كون الامر للوجوب اذ احتمال العذاب منتف على تقدير عدم الوجوب لقبح الظلم واما ما ذكر من ان احتمال العقاب قد يتحقق ولا يجب الحذر كالامثلة المتقدمة فمدفوع لانه هنا لم يتحقق احتمال العقاب والا لزم الظلم القبيح عليه تعالى لان العقاب من فعله تعالى ولا يحتمل صدوره عنه الا على ترك الواجب وفعل المحرم نعم حسن الحذر فيها لاجل احتمال ترتب مضرة دنيوية بناء على علاقة ذاتية بينهما والاية الشريفة دلت على ان حسن الحذر لاجل ترتب العقاب فتم ولا يقال قوله تعالى عن امره مطلق فلا يعم جميع اوامره فيكون الدليل اخص من المدعى لانا نقول اخصية الدليل من المدعى هنا غير قادح لامكان التعميم بعدم القايل بالفصل وقد صرح به بعض المحققين على انا نمنع من اطلاق الامر فى الاية بل هو عام لان اضافة المصدر حيث لا عهد تفيد العموم مثل ضرب زيد وشتم عمرو واية ذلك صحة الاستثناء فانه يصح ان يقال فيها فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلانى وقد صرح بما ذكر جماعة من المحققين واورد عليهم ان المصدر عام بالنسبة الى ما اضيف اليه اذا كان المراد منه المدلول المصدرى والامر فى الاية الشريفة محمول على ما يطلق عليه من الصيغ وان الامر لو كان عاما لا نم لظط اذ يصير المعنى ان من خالف جميع الامر فليحذر ولا يلزم من ذلك الامر بحذر من خالف امرا واحدا وفى كلا الوجهين نظر اما الاول فلان الاصل حمل المصدر على حقيقته ولا دليل هنا على صرفه الحقيقة سلمنا ولكن يجب حمل الاطلاق وعلى هذا التقدير على العموم اما لما ذكره بعض المحققين من ان النكرة المضافة تفيد العموم مط ولو لم يكن مصدرا او لما ذكره بعض الائمة فيما حكى عنه من ان اسم الجنس اذا استعمل ولم يكن قرينة تخصصه ببعض ما يقع عليه فهو موضوع للاستغراق اخذا من استعمال كلامهم او لان العموم مفهوم هنا عرفا او لانه لو لم يحمل هذا الاطلاق يلزم الاجمال وهو خلاف الاصل وبالجملة لا ... فى ظهور الاطلاق المفروض فى العموم كما فى قوله تعالى احل الله البيع وقوله خلق الماء طهورا ويؤيده تعليق الحكم فى

الاية الشريفة على الوصف وهو مخالفة الامر اذ هو يشعر بالعلية فيفيد شمول الحكم لجميع الافراد فتم واما الثانى فلظهور ترتب الحكم على كل فرد لا على المجموع من حيث هو فتم ولا يقال ان الضمير فى امره محتمل المرجع لاحتمال رجوعه الى الله تع والى الرسول فلا يمكن الحكم بان امر الله تع او الرسول النعيين للوجوب لانا نقول احتمال المرجع هنا غير قادح بعد علم وجود القول بالفصل بين امره وامر رسوله فان من قال بالوجوب فى الاول قال به فى الثانى وبالعكس كذا قيل وفيه نظر لوجود القائل بالفصل وهو الابهرى المتقدم الى قوله الاشارة اللهم الا ان يدعى شذوذه وندرته مضافا الى اصالة عدم النقل وبها يمكن دعوى ان كل امر للوجوب ولو لم يكن من الله تعالى ورسوله ولا يقال ان الاية الشريفة انما دلت على ان الامر للوجوب ولا دلالة فيها على ان صيغة افعل له لانا نقول هذا بط لان الظ ان المراد بالامر ما صدق عليه مما كان على وزن افعل ونحوه مما قام مقامه فى الدلالة على طلب الفعل وضعا فتدبر ولا يقال ان الاية الشريفة لا دلالة فيها على نفى الاشتراك بين الامرين الوجوب والندب بل يحتمل الاحتمال ان يكون كلمة او للتقسيم لا الترديد المحض فالمراد اصابة الفتنة لبعض وهو الذى يترك المستحب كما اتفق لادم ع فانه اصابته ما اصابه والعذاب لاخر وهو الذى ترك الواجب لانا نقول ذلك فاسد اما اولا فلانه يلزم ان يكون كل من ترك المستحب يصابه الفتنة وهو مقطوع بالفساد واما ثانيا فللزوم استعمال المشترك فى معانيه من غير قرينة وهو ممنوع عند الاكثر الاصوليين وان جوزه بعض اذ لا قرينة الا كلمة او وهى لا تصلح لذلك لاحتمال التنويع ولا يمكن ان يقال امره للندب لان تارك المندوب لا يصيبه العذاب فتعين ان يكون امره تعالى للوجوب ويلحق امر غيره بامره تعالى باصالة عدم النقل ولا يقال الاستدلال انما يتم لو كان الموصول فاعلا ليحذر وهو مم لجواز ان يكون مفعولا اقيم مقامه فلا يتوجه الامر بالحذر للمخالف الامر فلا يتم الاستدلال لانا نقول ذلك بط لان اسناد الفعل الى الفاعل اقوى من اسناده الى المفعول كما قرر فى محله لا يقال الفاعل مضمر والموصول مفعول فيكون المامور بالحذر من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يصح امرهم بالحذر عن انفسهم على ان اضمار الفاعل مع وجود ما يصلح لان يكون فاعلا فى الكلام خلاف الاصل وايضا ارجاع الضمير المفرد الى الجمع غير ملائم الا بتاويل كل واحد واحد وهو تكلف وعلى تقدير التسليم ينبغى ان يسيبهم بلا عامل لان الحذر لا يتعدى الى فان قلت فليكن مفعولا له للحذر او للمخالفة قلت اصابة الفتنة ليست علة للحذر للامتناع اجتماعهما معه ولا للمخالفة لان المفعول له غرض لفاعل الفعل المعلل به والمخالفون ليس غرضهم اصابة الفتنة فان قلت فليكن التقدير كراهة ان تصيبهم فيصلح ان يكون مفعولا له قلت هذا التقدير غير محتاج اليه وقد يتوقف على تقدير اسناد الفعل الى المفعول الى ان يثبت وجوب الحذر عن مخالفة الامر ايضا وذلك لانه لو وجب الحذر عن مخالف الامر وجب الحذر عن نفس مخالفة الامر بطريق اولى فتدبر ومنها قوله تعالى فى سورة والمرسلات واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وجه الدلالة انه تعالى ذمهم على الامتناع امره اياهم وبمخالفتهم له عقيب الامر بقوله تعالى لا يركعون فانه ليس باق على حقيقته وهى الاخبار فتعين ان يكون للذم ولولا ان صيغة افعل للوجوب لما حسن الذم لا يقال اما نمنع من كون الذم على ترك المامور به لجواز ان يكون على تكذيب الرسل فى التبليغ لقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين او على استكبارهم لانه قيل نزلت فى ثقيف حين امرهم النبى صلى الله عليه وآله بالصلوة فقالوا لا نجبى فانها مسبة علينا فقال صلى الله عليه وآله لا خير فى دين ليس فيه ركوع ولا سجود لانا نقول ما ذكر بط لان ظ الاية الشريفة كما صرح به جملة من المحققين يدل على ترتب الذم على مجرد الترك والويل على التكذيب والاحتمالات غير قادحة ولا يقال ان الصيغة قد يفيد الوجوب بالقرينة فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بها لانا نقول هذا الاحتمال بط لمخالفته الظ وانه فاسد بالاصل ومنها قوله تعالى فى سورة الاعراف واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك وجه الدلالة انه تعالى ذمه على السجود المامور به بقوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام ليس على حقيقته لاستحالته عليه تعالى فتعين ان يكون للانكار والتوبيخ ولولا انها للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك لا يقال الاية الشريفة دلت على ان الامر للوجوب ولا دلالة فيها على ان الصيغة لانا نقول المراد بالامر هنا صيغة اسجدوا كما صرح جماعة من المحققين وليس المراد المركب من ا م ر فاذا ثبت ان الصيغة المذكورة للوجوب ثبت كون غيرها من سائر صيغ الامر له للاصل وعدم القايل بالفصل

ولا يقدح غاية ما يستفاد من الآية الشريفة ان الامر يومئذ كان للوجوب ولا يلزم ان يكون في زمان الشارع كذلك لانا نقول ذلك
مدفوع باصالة عدم النقل ولا يقدح السجود لعله كان مندوبا وانما استحق ابليس الذم لاستكباره ولا ريب ان تارك
المندوب استكبارا يستحق ويقوي هذا قوله تعالى واستكبر وكان من الكافرين لانا نقول هذا باطل لانه تعالى رتب الذم
والتوبيخ على مجرد مخالفة الامر من حيث هو امر فلا يمكن ان يكون فيها غير ذلك ولا يقدح ان الامر يومئذ لعله كان مقرونا
بما يدل على الوجوب لانا نقول هذا مدفوع بالاصل فتم ولا يقدح ان غاية ما دلت عليه الآية الشريفة ان امره تعالى كذلك ولا دلالة فيه على ان
امر غيره كذلك لانا نقول هذا مدفوع بالاصل وظهور الاتفاق على عدم الفرق ومنها قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين
فيها ابدا وجه الدلالة انه تعالى اوجب العقاب على كل عاص وكل تارك للمامور به لقوله تعالى افعصيت امري ولا يعصون الله ما امرهم و
يفعلون ما يؤمرون ولا اعصي لك امرا وقد صرح جملة من المحققين بان العصيان عبارة عن ترك المامور به بل حكى العضدي عليه
الاجماع وفيه نظر لعدم جواز حمل الآية الشريفة على عمومها قطعا فيلزم تخصيصها بمن يستحق الخلود ومعه يسقط الاستدلال بها
في محل البحث فتم ومع هذا فقد قيل ان العصيان يتحقق في ترك المندوب ايضا وانه ليس عبارة عن ترك المامور به والا لكان قوله تعالى
ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا خاليا عن الفائدة ومنها جملة من الاخبار ومنها خبر يونس بن ظبيان
قال قال ابو عبد الله عليه السلام يا يونس من ترك امر الله ان احذر يا دمويه وان احذر بحرا الوقة فغضب تغضيبا لجليل الحديث ومنها خبر زرارة
ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر عليه السلام ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي فقال ان الله عز وجل يقول اذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله عز وجل ليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما وجب التمام في الحضر فقال عليه السلام او ليس قال الله عز وجل ان الصفا والمروة من شعائر الله
فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا تامرون الناس ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله تعالى ذكره في كتابه
وصنعه نبيه صلى الله عليه وآله وكذلك التقصير وجه الدلالة ان صيغة افعل للوجوب لما صح منهما ذلك وما قررهما هنالك ومنها خبر عبد الله
ابن ميمون عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل صلوة وجه الدلالة انه عليه السلام
نفى الامر مع ثبوت الندبية اتفاقا فلا يكون حكما مجامعا ولولا انه للوجوب لما كان للنفي معنى ومنها خبر بريرة وهي كانت جارية لعايشة
وكان زوجها عبدا فلما اعتقها عايشة وعلمت بالتخيير اختارت مفارقة زوجها فاشتكى الى النبي صلى الله عليه وآله فقال لها ارجعي الى
زوجك فانه ابو ولدك وله عليك حق فقالت يا رسول الله تامرني بذلك فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه وجه الدلالة
كون الامر للوجوب لكان اثبات الشفاعة للندب وقبولها مع نفي الامر تناقضا اذ استحباب قبولها يقتضي ندبية الرجوع
وعدم الامر عدم ندبيته لو كان الامر للندب ومنها ما روي من انه عليه السلام نادى ابا سعيد الخدري فلما دعاه وهو في الصلوة فلم يجبه فقال
الم تسمع الله يقول يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم وقد يقدح هذه الاخبار لا تنهض لاثبات المدعى
اما الاول فلوجهين احدهما انه ضعيف السند لاشتماله على سهل بن زياد الضعيف على الظ وعلى بكر بن صالح وقد ضعفه النجاشي
وغيره وقالا انه كثير التفرد بالغرائب وعلى يونس بن ظبيان وضعفه النجاشي وقال الفضل بن شاذان وابن الغضائري انه كذاب
ولعنه الامام وثانيهما اختصاصه بمورده وهو امر الله تعالى فلا يتعدى الى غيره فتم واما الثاني فلوجهين ايضا احدهما انه ضعيف
السند لان طريق الصدوق الى محمد بن مسلم وزرارة معا غير معلوم بل طريقه الى كل منهما منفردا عن الاخر معلوم صحته
على ما قيل وهو لا يجدي كما صرح به جدي وثانيهما اختصاصه بمورد معين فلا يفيد العموم فتم واما الثالث فلعدم دلالته
على اختصاص الامر بالوجوب لجواز ان يكون مشتركا لفظا او معنى ويكون المراد بقوله لامرتهم الامر الحتم والواجب عليهم والقرينة نفي
الامر مع ثبوت الندبية فتم واما الرابع فلعدم وضوح سنده الا ان يقال انه مجبور بالشهرة العظيمة كالاخبار كثير من الآحاد
الضعيفة هنا وفيه نظر لمعارضته بان الطلب والندب كالوجوب في الاحتياج اليهما وله لفظ الا صيغة افعل ولا ترجيح مع وضع
للطلب لكونه اعم والعام قد يستعمل في الخاص حقيقة من دون عكس ومع ذلك فلا يتم انحصار اللفظ الدال على الوجوب في صيغة
افعل لوجود لفظ اوجبت والزمت ونحوهما لفظا خبريا وانشائيا ولكن الغرض دفع الحاجة وهو يحصل بالانشاء
والاخبار ومنها ان حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم المخالفة ولا كذلك الحمل على غيره فكان الاول اولى عقلا او نقلا

وفيه نظر

وفيه نظر لان اثبات وضع اللفظ بنحو ذلك واضح الفساد ومع ذلك فليس المقام مقام وجوب الاحتياط بل ادعي في الغنية
انه ضد الاحتياط محتجا بانه يؤدي الى افعال قبيحة منها اعتقاد وجوب الفعل ومنها العزم على ادائه على هذا الوجه ومنها
قبح تركه وربما ذكره وكل ذلك قبيح لان كل من اقدم عليه يجوز قبحه لتجويزه كون المامور به غير واجب والاقدام على ما لا يؤمن
قبحه في القبح كالاقدام على ما يقطع على ذلك فيه ومنها دعوى جماعة من المحققين كالسيد المرتضى وابن زهرة والشيخ والعلامة
والفاضل البهائي وجدي والحاجبي والعضدي وغيرهم الاجماع على ان الامر في الشريعة للوجوب والاجماع المنقول بخبر الواحد
والعدل المثبت حجة وهو هنا وان كان اخص من المدعى الا انه يتم بالاصل وللقائلين بالوضع للندب وجوه منها قوله اذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الاستدلال انه فوض الاتيان بالمامور به الى مشيتنا فهو معنى الندب اذ الواجب
غير مفوض الى اختيارنا ومنها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل و
السؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما قالوه ومنها ان ما فعل حين
من تركه فهو داخل في الواجب فكل واجب مندوب ولا عكس لان الواجب بخلاف ما على تركه ولا كذلك المندوب فوجب جعل الامر
حقيقة فيه لكونه متيقنا وفي جميع الوجوه نظر اما الاول فلضعفه سندا ودلالة اما الاول فلانه رواية مرسلة كما لا يخفى والمرسل
لا يكون حجة لا يقال هو مجبور بشهرة الرواية بنقلها في الكتب واستناد معظم الاصحاب اليها في مواضع عديدة وتلقيهم
لها بالقبول في موارد كثيرة لانا نقول صلاحية الامر بمثله للجبر غير ظاهرة كما لا يخفى واما الثاني فلانه ورد الاتيان بالمامور به الى
استطاعتنا لا الى مشيتنا فلا دلالة له على مدعى الخصم بل رغم بعض دلالته على ان الامر للوجوب هذا وقد اجيب عن الرواية المذكورة
بوجوه الاول انه من ادلة الاهمال وهو في قوة الجزئية فيدل على اوامر الشرع للندب الثاني انه لو تم ما ذكروه لما دل على عدم
فان المباح ايضا مردود الى مشيتنا الثالث انه لو تم لدل على ان الشارع بين ان اوامره للندب ولا يلزم منه كون الصيغة موضوعة
له بل البيان يشعر بان الندب غير معناه الحقيقي اذ لو كان معناها الحقيقي لم يحتج الى البيان لانصرافها اليه وحمله على التاكيد
والتوضيح خلاف الاصل واما الثاني فلان النقل عن اهل اللغة غير ثابت كما صرح به في المعالم سلمنا ولكن نمنع من عدم
دلالة السؤال على اللزوم بل يدل عليه دلالة واضحة وتحقيق المطلب ان مدلول صيغة افعل الحتمي سواء صدرت
من عال على جهة الاستعلاء فيكون امرا او من دان فيكون سؤالا ولكن من لوازم الاول استحقاق الذم على الترك
عند العقلاء دون الثاني فليس استحقاق الذم جزءا من مدلول الصيغة بل هو لازم خارج عنه وليس ذلك ابعد من مدلول
لفظ الوجوب فانه من لوازمه العرفية واما عرفوا الوجوب باستحقاق الذم على الترك نظرا الى اللازم الذي هو المقصد الاصلي
في الاصول والتعريف باللازم غير عزيز واما الثالث فلما بيناه من الادلة الدالة على الوضع للوجوب ومع ذلك فاثبات
الوضع الذي هو من الامور التوقيفية بذلك غير صحيح وللقائلين بالوضع للطلب الذي هو قدر مشترك بين الوجوب والندب
وجوه منها ان الصيغة قد استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب وبينهما جامع قريب فالاصل ان يكون موضوعا
للقدر المشترك ومنها تبادر الطلب عند الاطلاق ولم نلحظ بالبال الترك فضلا عن المنع منه ولذا عرف النحاة واهل الاصول
بانه الطلب على سبيل الاستعلاء او العلو ومنها ان كون الطلب ماخوذا في مفهوم الصيغة امر بديهي وتقييده بالفصل
من غير دليل كما هنا لا يصح ومنها كثرة ورود الامر في الاخبار متعلقا باشياء بعضها واجب وبعضها مندوب من دون نصب
قرينة في الكلام وهذا غير جائز لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك ومنها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين الامر والسؤال الا
من حيث الرتبة وذلك يقتضي اشتراكهما في جميع الصفات سوى الرتبة والسؤال لا يدل الا على مطلق الطلب فكذا الامر
وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فللمنع من الاصل المذكور كما بيناه في محله ولكن الاصل قد يصار الى خلافه لدليل
اقوى منه وقد بينا الادلة الدالة على الوضع للوجوب ولا شك انها اقوى من الاصل المذكور واما الثاني فللمنع منه بل
المتبادر الوجوب كما بيناه والاستشهاد بتعريف النحاة واهل الاصول فاسد فان ما ذكروه مبني على التسامح كما يشهد
بذلك الاختلاف العظيم في هذه المسئلة مع ذهاب المشهور المعظم الى الوجوب واما الثالث فلانه كما لا دليل على التقييد
بالفصل كذا لا دليل على الوضع لنفس الطبيعة ومجرد العلم بدخلية الجنس في المعنى لا يؤثر واصالة عدم اعتبار القيد

معارضة باصالة عدم الوضع للطبيعة سلمنا ولكن قد بينا الدليل على التقييد واما الرابع فللمنع منه سلمنا ولكن لا يتوقف ذلك على الوضع للقدر المشترك بل يصح ايضا على تقدير الاشتراك او ارادة عموم المجاز فيه وللقائلين بالاشتراك اللفظي استعمال اللفظ في المعاني المتعددة والاصل فيه الحقيقة وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر سلمنا ولكن الاصل قد يعدل عنه لدليل وقد بيناه وللقائلين بالتوقف عدم الدليل على شيء مما ادعاه المعينون اذ العقل لا مدخل له في اللغات والنقل المتواتر غير موجود اذ العادة تحكم بامتناع عدم الاطلاع عليه ممن يبحث ويجتهد ولو اطلعوا لما اختلفوا والاحاد لو سلمت لا يفيد العلم والمسئلة علمية والجواب ان الاستدلال باللوازم طريق لا ينكر بل ربما يفضي الى العلم وقد بينا ذلك ولا نم ان المسئلة علمية فان المسائل اللغوية يكتفى فيها بالظهور وينبغي التنبيه على امور الاول ليس المراد بكون الامر للوجوب الا انه مفيد لطلب خاص وهو الطلب على جهة اللزوم والمنع من الترك ويترتب على الترك العقاب وليس هو من مدلول الصيغة وبه صرح ابو حامد الاسفرايني وامام الحرمين وصاحب جمع الجوامع والفاضل الشيرواني وجدي الثاني اعلم انه يظهر من جماعة من اصحابنا كالمحقق الشيخ حسن في المعالم والفاضل السبزواري في الذخيرة واستاد الكل في الكل المحقق الخوانساري في شرح الدروس ان الامر اذا اطلق في اخبار الائمة مجردا عن القرينة يكون محتملا فلا يمكن حمله على الوجوب واحتجوا على ذلك لشيوع استعماله فيها في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي واعترض عليه بوجوه منها ان شيوع الاستعمال في الندب مع القرينة لا يستلزم تساوي الاحتمالين في المجرد من القرينة نعم ان ثبت شيوع الاستعمال بدون القرينة المقارنة بان يكون استعماله فيه مط ويعلم بدليل منفصل ان مرادهم الندب فلا يبعد ما ذكر وكان مراد الجماعة هذا لكن اثبات مثل هذا الشيوع المخلو امن اشكال وفيه نظر ومنها ان الاطلاع على هذا الشيوع انما حصل لهؤلاء الجماعة بملاحظة الاخبار الكثيرة الواردة منهم ع واما كل واحد من الرواة لم يكن مثلهم في الاطلاع على الغلبة الناشئة من تلفيق جميع الاخبار وضم بعضها مع بعض فكان اللازم عنده الحمل على الوجوب والمعتبر فهم الراوي لانه المخاطب دون غيره ومنها المنع مع ان الغلبة تمنع من الحمل على الحقيقة فان تخصيص العمومات قد شاع حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص مع اتفاق على الظاهر هؤلاء على وجوب حمله على العموم اذا تجرد من القرينة وايضا قد حكي التنصيص من جماعة من اهل اللغة على ان اكثر اللغات المجازات مع اتفاق العلماء على وجوب حمل اللفظ على الحقيقة ومنها ان حمل اكثر الاخبار على المجاز لا يستلزم اكثريته في عرف الائمة فان الحمل فيها قد يكون باعتبار القرينة على كونه مرادا وقد يكون باعتبار قصور الرواية عن الحجية فيحمل عليه لان التاويل اولى من الطرح وهذا لا يستلزم المجازية في الواقع وبالجملة الغلبة غير مسلمة وان سلمناها فيمنع ان الغلبة الظنية تعارض اصالة الحقيقة ومنها ان تتبع الاخبار يكشف عن بقاء اوامرهم على الوجوب بمثل قول الص ع لهشام بن الحكم اذا امرتكم بشيء فافعلوا وقول زرارة لا جناح عليكم ولم يقل افعلوا ومنها اتفاق الاصحاب المتقدمين والمتاخرين على عدم الفرق بين امر النبي ص في الاخبار المروية عنه وبين امر الائمة ع في الاخبار المروية عنهم في الحمل على الوجوب

الثالث اختلف الاصوليون في ما يفيده الامر اذا ورد عقيب الحظر على اقوال الاول انه كالامر المبتدا فان افاد الوجوب افاده المفروض ايضا والا فلا وهو للشيخ وابن زهرة والمحقق والعلامة والشهيد الثاني والبيضاوي وحكي عن ابي اسحق الشيرازي والقاضي ابي طيب وابي المظفر السمعاني والرازي بل نسبا الى اكثر المحققين الثاني انه يفيد الاباحة وحكاه السيد والشيخ والعضدي عن الاكثر الثالث انه يفيد الندب وهو محكي عن بعض وعن امام الحرمين التوقف الاولى وجوه منها ان المقتضي موجود وهو الوضع والمعارض له مفقود اذ ليس الا كونه بعد الحظر وهو لا يصلح لان الانتقال من الحرمة الى الوجوب كما يجوز الى الاباحة والاحكام الخمسة متساوية في التضاد ومنها ان السيد اذا قال اخرج من الحبس الى المكتب افاد الوجوب مع وروده بعد الحظر ومنها ان امر الحائض والنفساء بالصلوة للوجوب مع انه ورد بعد الحظر ومنها ان الحظر العقلي اكد من السمعي واذا ورد بعد الحظر العقلي افاد الوجوب فان العبادة قبل ورود الشرع محرمة فاذا ورد بها امر كان للوجوب فكان الامر الوارد بعد حظر الشرعي بالطريق الاولى وقد بينا فيه في جميع ما ذكر اما الاول فبالمنع من قيام المقتضي واما في الثاني فبان المفهوم الاباحة ان فرضنا انتفاء القراين والا فلا نزاع واما في الثالث فلانه قد ثبت

بالدليل

مرة وتكرر

بالدليل ودفع الظواهر بالادلة القاطعة غير بين واما في الرابع فبان الفرق عرفي والتحقيق ان يقال ان الصيغة موضوعة للوجوب فالاصل حملها عليه حيثما يطلق مجردة عن القرينة سواء وردت بعد الحظر او لا ومجرد الورود بعده لا يقتضي الاباحة ولا الاستعمال فيها احيانا يقتضيها كلية قطعا وحينئذ فالاستعمال في الوجوب نعم ان ثبت كثرة الاستعمال في الاباحة اشكل التمسك بالاصل على ما ذهب اليه المعظم من التوقف فيما دون الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح بل على ما ذهب اليه ابو يوسف من الحمل على المجاز الغالب يجب الحمل على الاباحة وهذا ما دل الامدي على الاباحة مدعيا ان احتمالها ارجح لغلبته واما على ما ذهب اليه ابو حنيفة من الحمل على الحقيقة المرجوحة فلا اشكال وقد عول على الاصل كثير من المحققين كالشيخ وابن زهرة والمحقق والعلامة والبيضاوي وغيرهم وذلك اما لترجيح الاصل على الظاهر او لمنع الغلبة وبالجملة اذا تم ظهور قرينة المجاز في المقام بحيث يعتمد عليه عرفا فلا اشكال والا فلا يرفع اليد عن الاصل واما منع السيد عميد الدين من اصالة الحمل على الوجوب في المقام متمسكا بان غاية ما ثبت من الادلة الدالة على كون الصيغة موضوعة للوجوب كونها له اذا لم يكن بعد الحظر واما اذا كانت بعده فلا دليل على وضعها له فيبقى على العدم سليما عن المعارض ان لم يكن دليلا على الوضع للاباحة ح ففيه اشكال اما اولا فلان الظاهر من المحققين القائلين بالاباحة انها مجاز نعم ربما يشعر كلام العضدي بانها صارت شرعية في الاباحة لكنه ليس بصريح بل هو ظ ولو سلم الصراحة ففيه اعتراف بانها لو لم يكن في الشرع للاباحة لكان اللازم الحمل على حقيقة الوجوب واما ثانيا فلانه لو تم ما ذكره لما تحقق مجاز اذ يمكن ان يقال ان لفظ الاسد في قولنا رايت اسدا في الحمام لم يثبت انه للحيوان المفترس بل للرجل الشجاع كما هو منكر وقوع المجاز في اللغة وهو فاسد جدا واما ثالثا فلان وضع اللفظ لمعنى اذا كان كذا وللاخر اذا كان كذا بعيد اما لعدم وقوعه او لقلته وقيد واما رابعا فلانه لو لم يكن للوجوب بعد الحظر لكان لغيره فيلزم الاشتراك ان قيل انه لغة او النقل ان قيل انه عرفا او المجاز وكل منهما مضافا الى انه يلزم ان يكون استعماله في الوجوب مجازا واستعمال اللفظ الموضوع للاباحة في الوجوب ان لم يمنع وقوعه فقليل ولا كذا استعمال اللفظ الموضوع للوجوب في الاباحة وهل الامر الوارد بعد توهم الحظر كالوارد بعده او لا يظهر من بعض الاول وهل الامر الوارد بعد الكراهة او توهمها او بعد الاستيذان كالوارد بعد الحظر او لا يظهر عن بعض الاول وهل النهي الوارد بعد الوجوب يفيد الاباحة او لا حكي في نهاية السؤل عن بعض الاول معللا بان تقدم الوجوب قرينة على الاباحة ومن اخرى انه يفيد التحريم بخلاف الامر الوارد بعد التحريم مفرقا بينهما بوجهين احدهما ان حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وهو موافق للاصل لان الاصل عدم الفعل وحمل الامر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الاصل وثانيهما ان النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه والامر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمامور به واعتناء الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب المنافع ولا يخفى ضعف الوجهين وصرح في نهاية السؤل بان القائلين بان الامر بعد التحريم للوجوب اختلفوا عندهم في ان النهي بعد الوجوب للتحريم

الرابع منع جماعة من المحققين من دلالة الجملة الخبرية المستعملة في الانشاء نحو يتوضأ ويصلي ولا ينكح المراة على عمتها على الوجوب والحرمة لانه اذا تعذر الحمل على الحقيقة فاللازم الحمل على المجاز وهو كما يكون بالحمل عليهما كذا يكون بالحمل على الطلب المطلق ولا مرجح والحق ان الظاهر منها في المقامات الطلبية الوجوب والحرمة لانه اقرب المجازات كما لا يخفى بل صرح محققو اهل البيان فيما حكي عنهم بان دلالتهما في تلك المقامات على الاهتمام بالطلب اشد واكد من دلالة الامر والنهي الصريحين عليه الا ترى الى قولهم ان البلغاء يقيمونها مقام الانشاء ليحملوا المخاطب بوجه اكد على الاتيان بما طلب منه كقولك لصاحبك الذي لا يحب تكذيبك تاتيني غدا بلفظ الخبر مكان ائتني بلفظ الامر فتحمله بالطف وجه على الاتيان لانه لو لم ياتك غدا صرت كاذبا بحسب الظاهر لكون كلامك في صورة الخبر وهذه النكتة هي الظاهرة من الاستعمال في تلك المقامات وان ذكروا نكتا اخر ولهذا ان معظم الاصحاب تمسكوا في مقامات كثيرة لا تكاد تحصى بالمفروض على الوجوب والحرمة وبالجملة التامل في دلالتها على الامرين مما لا ينبغي كيف واكثر الواجبات والمحرمات الشرعية مستفادة من هذا ولذا اعترف المحقق البهائي بذلك مع تامله فيه في موضع من الحبل المتين

اختلف الاصوليون في ان الامر المط المجرد عن القراين هل يدل على المهية من غير شعور بوحدة ولا تكرار او يدل على احدهما على اقوال الاول انه يدل على المهية لا غيرها وهو للعلامة والشهيد الثاني وولده والمحقق البهائي والحاجبي والبيضاوي وجماعة والمحكي عن امام الحرمين

وصاحب جمع الجوامع او ابي الحسين البصري بل نسبه سيد عميد الدين وغيره الى المحققين وحكاه جماعة عن السيد الثاني انه
يدل على التكرار مدة العمر بشرط الامكان وهو المحكي عن ابي اسحق الاسفرايني وابي حاتم القزويني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين
الثالث انه يدل على المرة ولا يحتمل التكرار وهو المحكي عن جمع كثير وحكي عن ابي الحسين ايضا وكذا عن ظ الشافعي الرابع انه مشترك
بين الوحدة والتكرار وهو للسيد بن زهرة في الغنية وتوقف قوم على ما حكي للقول الاول وجوه منها انه قد استعمل شرعا وعرفا تارة في المرة
واخرى في التكرار فالاصل ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو الطلب بعنوان اللزوم مطلقا دفعا للاشتراك والمجاز
ومنها قبوله لقيدي المرة والتكرار فيقال افعل دائما فالاصل ان يكون حقيقة للقدر المشترك بينهما دفعا للتكرار والتناقض ومنها انه
لو كان موضوعا للتكرار كان استعماله في المرة استعمالا للفظ في غير ما وضع له من غير علاقة وكذا لو كان موضوعا للمرة واستعمل
في التكرار وهو ذلك غير جايز فلا يمكن ان يكون لكل منهما بالخصوص والعلاقة والضدية هنا بعيد فتم ومنها ان المتبادر
منه طلب ايجاد حقيقة الفعل اعني المصدر الذي هو جزء مادي هذه الصيغة والمرة والتكرار خارجان عن حقيقة كالزمان
والمكان ونحوهما ضرورة ان الجزئيات خارجة عن الماهيات المشتركة فكما ان قول القايل اضرب غير مقيد بالمكان ولا
زمان ودلالته تقع بها الضرب بكل غير مقيد بالمحل وفي قلته ولا كثرة نعم لما كان اقل ما يحصل به الامتثال به هو المرة لم يكن بد
من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها معها ولو كان الامر موضوعا للتكرار لكان
متبادرا او للزم عدم امتثال العبد بالسقي مرة واحدة اذا قال سيده له اسقني ماء والتالي باطل للقطع بحصول الامتثال
مرة واحدة كما صرح به الشيخ في العدة فاما ان لو كرر دفعة ثانية لعده العقلاء سفيها الا ان ذلك مستند الى القراين
وشهادة الحال بان المقصود الشرب بمقدار الحاجة وهو يحصل بالمرة الواحدة لانا نقول ذلك ممنوع بل لا يتبادر التكرار ولو
فرض انتفاء القراين على انا نمنع من وجود القرينة هنا ودعوى ان القرينة علم العبد باكتفاء السيد الشرب واحدة باطلة اذ قد
لا يكتفي بشرب ويعلم ح ان السيد ينصب قرينة على ارادة التكرار ولو كان الامر مفيدا للتكرار وضعا لما احتاج الى ذلك وقد
صرح بما ذكرناه الشيخ في العدة فتم واذا ثبت ان الامر في عرفنا للمهية لزم الحكم بانه لها مطلقا ولو لغة لاصالة عدم النقل ومنها
انه لو كان موضوعا للامر مخصوصا او استعمل في غيرها الصح ذلك والتالي باطل قطعا ومنها انه ما تمسك به بعض من انه لو كان
للتكرار لاستلزم كون كل عبادة ناسخة لما تقدمها مع المضادة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكرار
يقتضي استيعاب الاوقات لانه المفروض وهو غير ممكن لعدم اجتماع الضدين فتعين النسخ وفيه نظر لان جعل الامر
بالعبادة الثانية قرينة على عدم ارادة التكرار من الامر بالاول اولى من جعله ناسخا على انه اخص من المدعى كما لا يخفى ومنها
ما تمسك به بعض من انه لو كان للتكرار لزم التكليف بما لا يطاق لان التكرار على الدوام غير ممكن والتالي باطل وفيه نظر لان اشتراط
القدرة والامكان يدفعه فتم ومنها ما تمسك به بعض من نص اهل اللغة على عدم الفرق بين يفعل وافعل الا كون الاول
خبرا والثاني انشاء ولما كان مقتضى الاول يحصل بغير تكرار فكذا الثاني والا لكان بينهما فرق اخر فلم يكن للتكرار وفيه
نظر للمنع من ثبوت النص من اهل اللغة سلمنا ولكن نمنع من ان يفعل لا يدل على التكرار كيف وقد صرح بعض المحققين بان
فعل المضارع يدل على استمرار التجدد فعلى هذا لو صح النص من اهل اللغة لكان حجة للخصم عليكم ومنها ما تمسك به بعض من انه لا
خلاف بين الفقهاء فيما اذا امر الرجل وكيله بطلاق زوجته انه لم يكن له ان يطلقها اكثر من مرة واحدة فلو كان للتكرار لوجب
الزايد عليها وهو خلاف الاجماع وفيه نظر لان الاجماع هو الذي منع من التكرار ولولاه لكنا نقول به الا ان يقال الاجماع
دل على صحة الوكالة ولو كان اللفظ دالا على التكرار لكانت فاسدة لانه توكيل في امر ممتنع ويرجع الكلام ح الى مسئلة فقهية
وهي انه اذا وكل رجلا على طلاق زوجته مكررا فهل يقع الطلقة الاولى او تفسد الوكالة فان كان الاول فلا وجه للاستدلال
حينئذ ويحصل العجب من الشيخ في تعويله عليه وان كان الثاني لتجه الاستدلال به في منع القول بالتكرار فتم وللقول الثاني وجوه
ايضا منها ان الامر والنهي اشتركا في الدلالة على الطلب وان كان المطلوب بالامر الفعل وبالنهي الترك ولما كان مقتضى النهي التكرار
فكذا الامر وفيه نظر اما اولا فلانه قياس في اللغة وهو غير صحيح عند الكل الا ان يدعى الاستقراء فان كل ما هو للطلب فهو
للتكرار وفيه اشكال واما ثانيا فلانه مع الفارق فان الانتهاء دائما ممكن بخلاف الفعل فان الاتيان به دائما اما متعذرا

ومتعسر

للمرة والتكرار

ومتعسرا وايضا النهي يقتضي النفي وهو للعموم بخلاف الامر فانه يقتضي الاثبات وهو لا يفيده وايضا ان العموم يفهم من
النهي دون الامر كذا قيل واما ثالثا فللمنع من اقتضاء النهي التكرار كما ذهب اليه جماعة واما رابعا فلانه قياس لاحد المتنافيين
على الاخر وهو غير جايز وان جاز القياس في اللغة كذا قيل واما خامسا فلان النهي كنقيض الامر فلو اقتضى النهي الدوام اقتضى الامر
عدمه كذا قيل ومنها ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع من المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به وفيه نظر للمنع من اقتضاء النهي
الذي في ضمن الامر المنع من المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان للدوام فهو له والا فلا وذلك واضح ومنها
انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة قطعا وفيه نظر اما اولا فلانه ينتقض بما وجب مرة كالحج واما ثانيا فللمنع من ثبوت التكرار
في شيء لا يقتضي وضع اللفظ له لاحتمال ثبوته من الخارج بل هو في العبادتين قطعي اذ لو كان باعتبار الامر لكان تكرارهما ولحق فالحاق
فيه اوضح شاهد على انه من الخارج لا يقال الغالب في اوامر الشرعية التكرار فيلحق المشكوك فيه به لانا نقول لا نم ان الغالب استعماله فيه
وثبوت غلبة اصل تكرار اصل المامور به لا يقتضي غلبة استعمال الامر فيه لما قلنا من احتمال الثبوت من الخارج والغلبة الخارجية غير كافية
لاثبات وجوب التكرار لا على القول بحجية الاستقراء بل وعلى القول بها لان التكرار ايضا لاختلافه في المكررات الشرعية يمنع ذلك لان
الحاق المشكوك فيه بفرد دون اخر ترجيح بلا مرجح وقد يقال اذا حصل لنا استقراء بتكراره في الجملة فلا بد من الاتيان به الى ان يحصل
القطع بعدم الوجوب على احتمال او على ان يرتفع ذلك الظن على اخر وعلى اي تقدير فالتكرار لازم فتم ومنها انه يفهم من الحسن الى عشرة
فلان الدوام وفيه نظر لان الظاهر ان ذلك لاجل القرينة كما يظهر من النهاية ولولاها لمنعنا فهم ذلك ومنها ان قوله تع اقتلوا المشركين عام لكل
مشرك فيلزم ان يكون قوله صم عاما بجميع الازمان لان نسبة اللفظ الى الازمان كنسبته الى الاشخاص وفيه نظر لانه قياس مع انه مع الفارق
فان المشركين جمع معرف وهو للعموم ولا كل الامر ومنها انه لو لم يفد التكرار لكان للمكلف اذا ترك الفعل في الاول احتاج في الاتيان به
ثانيا الى دليل وفيه نظر لان اطلاق الامر كاف نعم لو قلنا بانه للفور بمعنى ان قوله افعل بمنزلة افعل الان لزم ذلك ولكن الاحتياج الى الدليل
في ثاني الحال لا يستلزم الوضع للتكرار ومنها قوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وهو التكرار وفيه نظر للمنع
من ذلك لاحتمال ان يكون المراد منه التحريص على الاتيان بالمامور به او وجوب الاتيان بما يتمكن من اجزائه وان تعذر الباقي كما هو
كثير ومنها انه لو لم يقتض التكرار لكان ما فعل ثانيا قضاء لا اداء وفيه نظر لان اطلاق الامر يكفي في صدق الاداء ومنها ان اللفظ
ليس فيه تصريح لوقت معين فاما ان يجب دائما وهو المط او في وقت معين فهو ترجيح بلا مرجح واما ان لا يقتضي ايقاعه في شيء من الازمنة
وهو باطل بالاجماع وفيه نظر لان ظ اللفظ يقتضي جواز الاتيان بالمامور به اي وقت اراد وليس هذا احد المذكورات ومنها ان
في التكرار احتياطا فيجب المصير اليه دفعا لضرر الخوف وفيه نظر اما اولا فلان الاحتياط انما يجب اذا ثبت اشتغال الذمة ولم يثبت
الا بالاتيان مرة فيدفع الباقي باصالة البراءة واما ثانيا فلان الاحتياط انما يجب حيث لا يدفع احتمال الوجوب بظ اللفظ والا فمع
كلما كان فيه الحث فلا ومنها انه لو لم يكن للتكرار لم يجز نسخه والاستثناء عنه لان نسخ مرة واحدة بدا وحصره عليه تهمة والاستثناء
عن مرة واحدة لا يتحقق وفيه نظر لانا نلتزم بالملازمة فان ثبت نسخ او استثناء فذلك قرينة على التعميم ونحن لا نمنع منه ومنها
انه سئل عن النبي لما راه جمع بين صلوات بتيمم او بوضوء عام الفتح فقال اعمدا فعلت يا رسول الله فقال نعم ولولا انه لم يفهم التكرار من قوله
اذا قمتم الاية لكان السؤال عبثا وفيه نظر للمنع من حجية فهم ومنها ان الصحابة قد تمسك في تكرار الصلوة والزكوة بقوله تع واقيموا الصلوة
واتوا الزكوة وفيه نظر للمنع من اجماع الصحابة على التمسك بعد ذلك سلمنا ولكن لعله لفهمهم منه ذلك بالقرينة لا يقاوم الاصل على انما
نعارضه بان الاصل عدم الوضع له ومنها انه لو لم يكن للتكرار لما اشتبه على سراقة حين قال للرسول الله احجنا هذا لعامنا ام للابد
وفيه نظر لانا لا نم صحة النقل سلمنا ولكنه لا يصلح حجة للقاطعين بل لاصحاب الاشتراك والوقف لو دليل لانا لا نم ان الاشتباه بالنظر
الى اللفظ بل لم لا يجوز ان يكون اعتقده مماثلا للصوم والصلوة فاراد ازالة الاشتباه وقد صرح بذلك في المعارج قال ويدل
على انه ليس للتكرار قول النبي لو قلت هذا لوجب لان فيه اشعارا بكون الوجوب مستفادا من قوله لا من لفظ الامر انتهى سلمنا صحة الدلالة
سند وضوحها ولكنها لا تصلح لمعارضة الادلة الدالة على انها ليست للتكرار المعتضدة بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى
شذوذ المخالف وللقول الثالث ان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخل مرة عد ممتثلا وفيه نظر لان هذا ات على القول بالوضع
للمهية والتحقيق ان القايل بالمرة ان اراد ان الامتثال يحصل به فهو صحيح لا ريب فيه وان اراد ان الامر يدل عليها وعلى المنع من الاتيان

ما الفعل المامور به مرة اخرى ما بالدلالة التضمنية فهو في غاية الضعف وان اراد انه يدل فقط ما بالدلالة التضمنية فهو ضعيف
وللقول الرابع وجوه منها الاستعمال في المرة والتكرار ومنها حسن الاستفهام ومنها صحة التقييد بكل من الامرين وهي
كلها ضعيفة لا يثبت به المدعى للمتوقفين انه لو ثبت احد المذاهب المتقدمة لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد
لا تفيد في امور الاول لا اشكال على المختار في حصول الماهية بالمرة الواحدة والظاهر انه مما لا خلاف فيه بين القائلين بالوضع للماهية
وكذا لا اشكال في ان التكرار لا يقدح في الامتثال فلا يكون عدمه شرطا في المامور به ولا يكون حراما وعلى هذا نزل بعض ما قاله
في المعالم وشرح المختصر وشرح الشرح من ان السيد اذا قال لعبده اضرب فضربه مرات متعددة كان ممتثلا وهل الامتثال في
صورة التكرار يحصل بالمرة الاولى ولا يكون لما بعدها مدخلية فيه ويصير لغوا حتى لو كان عبادة لزم الحكم بفساده لعدم تعلق
الامر به او لا بل يحصل الامتثال بكل واحد او بالمجموع المركب التحقيق ان يقال ان اتى بالمرة الاولى ثم اعرض ومضى مدة طويلة بحيث
خرج عن كونه في مقام الامتثال فلا اشكال في انه لا يحصل بما بعد المرة الاولى لا بكل واحد ولا بالمجموع المركب سواء قصد به قبل
الشروع في الاتيان بالمامور به التكرار لتحصيل الامتثال اولا وان اتى بالمرة الاولى والثانية والثالثة ونحوها في مجلس واحد
بحيث لا يحصل بينهما الاعراض ولم يخرج عن مقام الامتثال بالمجموع المركب وان لم يتوقف عليه لانه يعدونها امرا واحدا ودفعة واحدة
والمرجع في الالفاظ العرف ولا يناط بالدقائق العقلية فلو كان المجموع عبادة لزم الحكم بصحتها ولكن الظاهر انه لا يتحقق بالنسبة الى
كل مرتبة ثواب وعقاب على حدة وبالجملة في حصول الامتثال بالجميع او بالاولى فقط يقتضي التفصيل بين الصور كما بينا وقد فصل
بعض الاصحاب نحو التفصيل المذكور في اخراج النصاب الذي يجب فيه الخمس في المعادن والكنوز والغوص وقد اطلق بعض
المحققين في محل البحث عدم حصول الامتثال بما بعد المرة الاولى متمسكا بانتفاء الطلب بعد المرة الاولى اذ لو بقي فاما على الوجوب
فيأثم بترك التكرار وهو باطل او على الندب اذ لا قائل به فيلزم استعمال الصيغة الواحدة في الوجوب والندب باستعمال واحد
وهو باطل ايضا وهو ضعيف وتوهم بعض ان الظاهر الرجوع الى القرعة في تحصيل ما تحقق به الامتثال من الدفعات وهو في غاية الضعف
خصوصا ان قلنا بانه لا تترتب عليها ثمرة ولا اثم في مورد هذه المشتبهات لضرورة ان محل الامتثال ليس معينا في الواقع وشبهها
عند نافيه وربما يظهر من بعض التفصيل بين ما لو قصد الامتثال بالمرة الاولى خاصة فلا يحصل بغيرها مطلقا وبين ما لو قصد الامتثال
بالجميع فيحصل به بل يلزم الاتيان به ويتوقف الامتثال عليه كما في التخيير بين الزائد والناقص فيما بين نحو تطهير البئر واركان الركوع
والسجود ونحو ذلك وهو ضعيف ايضا لعدم الدليل عليه لا شرعا ولا عرفا ولا لغة ولا عقلا مضافا الى الاصل ونفي الحرج
في بعض الصور الثاني اعلم ان القائلين بان الامر المطلق ليس للتكرار اختلفوا في ان الامر المعلق على شرط نحو ان كنتم جنبا
فاطهروا او على صفة نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما هل يتكرر بتكررهما فيجب التطهير وقطع اليد عند ما تحقق
الجنابة والسرقة او لا على قولين الاول انه لا يتكرر بتكررهما مطلقا وهو للشيخ وابن زهرة والمحقق والعلامة وابنه والفاضل البهائي
والحاجبي والبيضاوي والرازي والمحكي عن السيد والقاضي عبد العزيز واكثر الفقهاء والمتكلمين الثاني انه يتكرر بتكررهما وهو
المحكي عن جماعة للاولين وجوه منها ان الصيغة من غير التعليق موضوعة لنفس الماهية والاصل لزوم الحمل عليها حتى يتحقق
ما يقتضي تقييدها بالتكرار ومجرد التعليق على الامرين لا يستلزمه لا عقلا ولا لفظا فانه اعم من قبيل المرة والتكرار ولذا
يقيد بهما فيقال ان جاءك زيد فاكرمه او مكررا والعام لا دلالة فيه على شيء من جزئياته بشيء من الدلالات فاذا كان في العرف فالعرف
اللغة والشرع كذلك للاصل ومنها انه لو كان للتكرار لزم سلب اسم الامر بما يشتق منه اذا اريد به المرة والتالي باطل قطعا ومنها
انه يحسن ان يقال اذا دخلت السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار وفيه نظر ومنها ان الخبر المعلق على الشرط لا يتكرر بتكرره
اجماعا فكذا الامر بجامع دفع الضرر الحاصل بالتكرار وفيه نظر ومنها عدم تكرار الطلاق بتكرار الدخول في الدار اذا قيل ان
دخلت الدار فطالق ونحو ذلك وفيه نظر وللآخرين وجهان احدهما ان كل امر ورد في الكتاب والسنة معلقا عليهما هو للتكرار فلم
يكن ذلك الا لكونه في اللغة كذلك والا لزم التجوز او النقل وهما خلاف الاصل وفيه نظر لانا نمنع الكلية التي ادعوها فان الامر
بالحج قد علق على وصف الاستطاعة مع عدم تكرره بتكررها اللهم الا ان يدعى الغلبة في ذلك فيلزم حمل المشكوك فيه على الغالب ولكن
هذا لا يجدي الا على القول بترجيح المجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة ان قيل ان الغالب استعمال الصيغة في التكرار او مع القرينة

بحجية

بحجية الاستقراء وفيهما نظر لانه قد يقال يجب عليه الحمل كلويه من الافراد الشايعة فتم وثانيهما ان الامر يدوم بدوام الشرط فالتعليق
على الشرط المذكور يقتضيه ولهم اما المقدمة الاولى فلانه اذا قيل اذا وجدتهم بعضا من خصم افاد ان الصوم يكون دائما بدوام الشهر
واما المقدمة الثانية فلان الشرط المذكور بمنزلة الشرط الدائم وفيه نظر لان ان اريد من دوام الامر بدوام الشرط انه اذا لم يات بالمامور به
حين وجود الشرط يجب عليه الاتيان ما دام الشرط باقيا فهو اول النزاع والمثال لا يساعد الخصم فان التكرار فيه ليس لاجل بقاء
الشرط بل لرجوع الصفر المجموع في الحقيقة المامور به لم يتكرر والمسلم محل اشكال والمعتمد ما نحن فيه القول الاول الذي عليه
المعظم وهل قوله كلما جاءك زيد فاكرمه ونحوه مما تضمن لفظا كلما يفيد التكرار المعروف من اولا الظاهر الاول لان المفهوم منه عرفا وعادة
يظهر من المصباح المنير المصير اليه وحكايته من اهل اللغة ولو قال متى جاءك زيد فاكرمه ونحوه مما تضمن لفظا متى يفيد التكرار
المعروف او لا ذهب في المصباح المنير الى الاخير محتجا بانه واقع موقع ان وهي لا تقتضيه وبانه ظرف لا يقتضي التكرار في الاستفهام فلا
يقتضيه في الشرط فيما ساعليه قال وبهذا صرح الفراء وغيره فقد اذا قال متى دخلت كان كذا فمعناه اي وقت وهو على مرة ونحو ابنه وبين كلما
فان الحلا يقع على الفعل حاين تكراره ومتى يقع على الزمان والزمان لا يقبل التكرار فاذا قال كلما دخلت فمعناه كل مدخل دخلتها
ثم حكى عن بعض العلماء انه قال اذا او ضمت متى في اليمين كانت للتكرار فنقول متى دخلت بمنزلة كلما دخلت ثم رده فقد والسامع
لا يساعده ثم حكى عن بعض النحاة انه قال اذا زيد عليها ما كانت للتكرار فاذا قال متى ما سالتني اجبتك وجب الجواب ولو الف مرة و
ضعفه محتجا بان الزايد لا يفيد غير التاكيد وهو عند بعض النحاة لا يغير المعنى نحو انما زيد قائم بمنزلة ان الشان زيد قائم
فهو يحتمل العموم كما يحتمل ان زيدا قائم وعند الاكثر تنقل المعنى من احتمال العموم الى معنى الحصر فاذا قيل انما زيد قائم فالمعنى لا
قائم الا زيد وفيه نظر بل ما حكاه عن بعض النحاة في غاية القوة واعلم انه صرح بعض المحققين بان الامر اذا علق على علة تكرر بتكررها
محتجا بامرين احدهما لزوم وجود المعلول عند وجود العلة التامة عقلا وعرفا لا يقال العلل الشرعية معرفات وليست كالعلل العقلية
لانا نقول الاصل فيها ان يكون كالعلل العقلية الا انه لا يمنع تخلفها ولذا صار مفهوم العلة حجة ولا يقال لو تكرر الفعل بتكرر العلة
لتكرر بتكرر الشرط بالطريق الاولى اذ الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط بخلاف العلة لجواز ان يخلفها علة اخرى والتالي باطل
فالمقدم مثله لانا نقول هذا ضعيف لان التكرار في العلة باعتبار ان وجودها مستلزم لوجود المعلول لانها موثرة وذلك منتف
في الشرط لان وجوده لا يقتضي وجود المشروط لانه غير موثر واقتضاء انتفائه انتفاءه لا يوجب التكرار بالتكرار وجواز علة
اخرى مدفوع بالاصل وثانيهما دعوى جماعة كالحاجبي والعضدي والطوسي والرازي فيما حكى عنه الاجماع على ذلك ويظهر من جماعة
من الاصوليين منعه منهم الاظهري متمسكا بان الاصوليين من الحنفية قالوا ان الامر المطلق يفيد الماهية ولا يدل على التكرار ولما
علق بالعلة لا يجب تكرار الفعل بتكرر العلة بل لو وجب وعندي ما صار اليه بعض المحققين من لزوم التكرار في محل البحث في غاية
القوة وليس منه تعليق الامر على الوصف وان اشعر بالعلية لعدم دلالته على كونه علة بحيث يصح الاعتماد عليه والاشعار بنفسه
لا يصلح للحجية الثالث كما ان الامر المطلق والمعلق على الشرط والصفة لا يفيد ان التكرار بانفسهما كذلك كلما دل على طلب الفعل
من نحو لفظ اوجبت والاشارة والاجماع وصيغة افعل ونحوه المستعملة في الاستحباب والوجوب الغيري والشرطي مطلقا ولو كان
معلقا على الشرط او الصفة الرابع اذا استعمل صيغة المضارع نحو يصوب في الطلب والانشاء كانت مفيدة للوجوب كما تقدم
اليه الاشارة وهل يفيد التكرار او لا احتمالان احدهما الافادة ووجهه ان التكرار كان جزءا من المعنى الحقيقي بناء على ما اشتهر
من صيغة المضارع يفيد استمرار التجدد فيجب تعذر الحمل عليه الحمل على الاقرب الى المعنى الحقيقي لما تقرر من انه اذا تعذر الحمل
على الحقيقة وجب صرف اللفظ الى اقرب المجازات وليس الا الطلب على وجه التكرار الثاني عدمها كصيغة افعل لانها مستعملة
في معنى هذه الصيغة فيجب ان لا يراد التكرار وهذا اقوى لانه المتعارف عند اهل اللسان والمفهوم من اللفظ بعد تعذر
الحمل على الحقيقة وهو دليل كونه الاقرب اليها مضافا الى امكان منع دلالة المضارع بحسب الوضع على الاستمرار ودعوى كون
الدلالة لو سلمت بالغلبة والاشتهار لتزام هذا ويعضد ما ذكرنا عدم تنبيه احد من اصحابنا على صحة الاحتمال الاول مع ان
العادة تقتضيه لو صح لان اكثر الاوامر الواردة عن الائمة بصيغة المضارع فيحصل شدة الاحتياج الى ذلك وبالجملة للمتقدم
من القائلين بعدم كون الامر للتكرار حتى من العامة عدم كون الصيغة المزبورة له واما القائلون بكونه للتكرار فيحتمل مصيرهم

اختلف الاصوليون

الى كون الصيغة المذكورة له ويحتمل عدمه ولا يمكن دعوى كون مذهبهم مستلزما للاول كما لا يخفى
في ان الامر المجرد عن القراين هل يدل على الفور ولزوم الاتيان بالمامور به معجلا او لا على اقوال الاول انه لا يدل على ذلك
ولا يفيده بل انما غاية الدلالة على طلب الماهية من غير اشعار بفور ولا تراخ فالاتيان بالمامور به ممتثل فوراكان او تراخيا
وهو المحكي عن المحقق والعلامة والشهيد الثاني وابنه وسبطه وجمال الدين الخوانساري والفاضل البهائي والحاجبي والعضدي
والطوسي والبيضاوي والاصفهاني والتفتازاني والمحكي عن السيد في الذريعة والشافعي واصحابه والامدي والرازي
وفي شرح المبادي لفخر الاسلام انه مذهب اكثر المحققين وفي المنية انه مذهب المتاخرين وفي التعليقة الجمالية انه المشهور
بين محققي اصحابنا الثاني انه يفيد الفور وهو للشيخ والسكاكي والمحقق في موضع من المعتبر والمحكي عن ابي الحسين وابي بكر
الصيرافي وابي الحسين الكرخي وابي حامد والحنفية والمالكية وكثير من الفقهاء والمتكلمين وكل من قال بان الامر المطلق
للتكرار ومال اليه بعض المتاخرين من اصحابنا وقال بعض منهم ان اللفظ لا يدل على شيء من الفور والتراخي الا انه يلزم التعجيل
في الامر الخالي عن القراين قال وليس المراد بالفور المبادرة الى الفعل في اول اوقات الامكان بل ما يعد به المكلف الفاعل عرفا
مبادرا او معجلا وغير متهاون ومتكاهل وهذا مما يختلف باختلاف الامر والمامور والفعل المامور به الثالث انه يفيد
التراخي بمعنى انه لو بادر لم يكن ممتثلا وحكي عن البدخشي انه نسب هذا القول الى الجبائيين وبعض الاشاعرة وصرح في جمع الجوامع
بوجود القايل به ويظهر هذا من كلام العلامة في المبادي والرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج والاصفهاني والعبري
في شرحه ولكن يظهر من جماعة كالعضدي وصاحب البرهان والشيخ ابي اسحق فيما حكي عنهما انكار القايل به ولذا فسر جماعة
كالعلامة والمحقق والاسنوي والامدي فيما حكي عنه القول بالتراخي المنسوب الى الجبائيين وابي الحسين البصري والقاضي
ابي بكر وجماعة من الشافعية ومن الاشاعرة بان المراد جواز التراخي لا وجوبه فلا فرق بين القول بالماهية وهذا القول
من هذا المعنى الرابع انه مشترك بين الفور والتراخي وهو اختيار السيد المرتضى وابن زهرة كما عن الواقفية وقد صرح
السيد بانه للحكم بالامتثال لو بادر ولكنه كابن زهرة صرح بان الامر في الشريعة للفور وتوقف امام الحرمين وغيره على ما حكي ولكن
الاول صرح بحصول الامتثال بالمبادرة دخلا فالثاني فتوقف فيه كتوقفه في اصل المعلول للقول الاول وجوه منها ان المتبادر
من الامر اذا خلا عن القراين في الوجود من غير خطور وفور ولا تراخ ثم يجوز التراخي كاطلاق اللفظ للخصوص ووضع اللفظ للمركب
ومنها ان الامر استعمل تارة في الفور كالامر بالحج واخرى في التراخي كالواجبات الموسعة والاصل ان يكون موضوعا للقدر
المشترك بينهما ومنها قبوله التقييد بكل منهما فيقال افعل فورا او متى شئت فالاصل ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما
ومنها ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين تفعل وافعل الا ان الاول خبر والثاني انشاء وذلك يوجب تساويهما فيما عدا ذلك
ولما كان مدخول الخبر ادخال الماهية في الوجود من غير ملاحظة فور او تراخ لزم ان يكون الامر كذلك ومنها انه لو كان موضوعا
لاحد الامرين الفور او التراخي بخصوصه لكان استعماله في الاخر مجازا فيلزم صحة سلب اسم الامر وما يشتق منه حقيقة
والتالي باطل وللقول الثاني وجوه ايضا منها ما تمسك به بعض من ان المتبادر منه عند الاطلاق الفور فان السيد اذا قال لعبده
اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوما من العرف ولولا افادته الفور لم يعد عاصيا قال السكاكي حق الامر
الفور لانه الظاهر من الطلب عند الانصاف كما في الاستفهام والنداء ولانه لو قال اضطجع بعد امره بالقيام كان المفهوم نسخ
الامر الاول ولو كان للماهية لما كان الامر كذلك وقال جمال الدين الخوانساري قال بعض الفضلاء هذه دعوى لا يبعد عند
الانصاف وان امكن منعه في المناظرات انتهى وفيه نظر للمنع من تبادر الفور كما صرح به السيد بل المتبادر هو الماهية واستفادته
من اسقني بقرينة المقام لقضاء العادة بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع المجرد عن القرينة
وقد صرح بما ذكرنا جمع من المحققين كالشيخ البهائي والفاضل الجواد وجدي الصالح والحاجبي والعضدي والطوسي
والتفتازاني في لا يقال الاصل عدم القرينة لانها غير معقولة بل الذم انما لا يتعقل الفور من نفس الامر الا انه يعد متعللا
مواخذة بانه اخر الامتثال ولولا الفورية لما صح ذلك لانا نقول العادة حاكمة بوجودها حاكمة وان فرض انتفاوها
فيمتنع العصيان وتوجه اعتذار المامور بانك ما امرتني بالبدار وما علمت ان في التاخير مضرة ولما قال السكاكي

فقد فرع بالمنع من فهم الشيخ فيما ذكره من المثال اذ لو قال السيد لعبده اذا دخلت دار فلان فاقعد وامش واضطجع
لم يفهم منه النسخ بل يجب عليه الاتيان بكلها اوجبه سلمنا لكن لا يجوز ان يكون باعتبار ان الامر لما كان مقتضيا للوجوب
الاتيان بالمامور به في اي جزء من اجزاء الوقت شاء وكان الامر الثاني مقتضاه ذلك ايضا كان اللازم التنافي فرفع
ويؤكد عدم الدلالة على الفور وضعا اختلاف جواز التاخير بمقدار يسير في اخر بنيه الى بدء من الاول وهكذا وقد
يقدم الدلالة في ذلك على عدم الوضع للفور لجواز ان يقع بالوضع لما يسمى في العرف فورا والفور العرفي يختلف بحسب
اختلاف الامر والمامور به فاذا امره بالسقي فبالتاخير ساعة يفوت الفورية ويعد المامور عاصيا واذا امره بالخروج الى
سفر بعيد فبالتاخير اسبوعا لا يفوت الفورية ولا يعد عاصيا وقد يراد بان الاختلاف المعلوم من الامثلة العرفية
مما لا يثبت لو صح بالفورية فتدبر ومنها دعوى السيد المرتضى وابن زهرة الاجماع على ان الامر للفور في الشريعة وفيه نظر
اما اولا فلوهنه بمصير اكثر من المحققين الى ان الامر ليس للفور في الشريعة ويؤكده ان الشيخ المعاصر للسيد مع قوله بان الامر
في الشريعة للفور لم يحك هذا الاجماع اذ يبعد عدم اطلاعه عليه مع تحققه وايضا السيد لم يتعرض في هذه المسئلة بل نقل الخلاف
فيها وانما ادعى ذلك في مسئلة اخرى وايضا ليس المتبادر منه عند اهل الشرع الا الماهية ولو كان في الشريعة حقيقة في الفور
لكان عند اهل اذ يبعد تخالف عرف المتشرعة مع عرف الشارع مضافا الى معارضته باصالة عدم النقل وغلبة استعماله
في الشريعة في غير الفور كما لا يخفى وما ذكره ضعف قول بعض الافاضل من ان هذه الاجماع خبر واحد قد احتف بالقراين
فيفيد القطع واما ثانيا فلان غاية ما يستفاد من هذا الاجماع بعد تسليمه كون الامر في الشريعة للفور ولم يثبت منه
في اللغة كذلك لانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل والاصل عدمه لانا نقول هذا حسن لو لم يكن في عرفنا الماهية واما على
تقديره فالنقل لازم فيجب التوقف في اللغة لعدم العلم بان النقل في عرفنا فاللغة كعرف الشارع او في عرف الشارع فاللغة
كعرفنا على انه لا يبعد ترجيح الاخير لوجوه الاول ان عرفنا قطعي وعرف الشارع ظني لانه ثابت من طريق الاحاد والثاني انه من
المعلوم ان الامر في اللغة قد استعمل في الفور والتراخي وقد اعترف السيدان والاصل ان يكون للماهية حتى يثبت الصارف
عنه ولم يثبت الثالث ان المعظم ذهبوا الى انه في اللغة للماهية والشهرة ان لم يكن حجة فلا اقل من صلاحيتها للترجيح لا يقال
الترجيح مع الاول لوجهين الاول ان اصالة توافق عرف الشارع مع اللغة دليل ثبت لانها يقتضي ان يكون في اللغة للماهية
المقيدة وكعرف الشرع ولانك اصالة توافق عرفنا مع اللغة لانها دليل ناف لانها انما يقتضي ان يكون فيها للماهية المطلقة و
المثبت مقدم على النافي الثاني انه اذا علم النقل في الجملة فالاصل تاخره لان الاصل تاخر الحادث فيلزم ان يكون النقل في عرفنا
لانه متاخر عن عرف الشارع لانا نقول هذان الوجهان لا يصلحان للترجيح اما الاول فلما قدمناه في بعض مباحث تعارض الحقيقتين
من اهل اللغة والثاني فلانا لا نمنع جريان اصالة تاخر الحادث هنا لعدم العلم بكون عرفنا حادثا وان كان هذا الزمان
الذي علمنا فيه بكونه موضوعا للماهية متاخرا عن زمان الشارع والعبرة ليست بالزمان بل بالعرف وانما يجري الاصل المذكور
فيما اذا علم بوضع اللفظ لمعنى في عرفنا لاخر بان يكون النقل في عرفنا ثانيا وشككنا في العرف المتوسط هل هو كاللغة او
كعرفنا كما في لفظ الصلوة فانه في اللغة الدعاء وفي عرف الشرع للاركان المخصوصة ولم يعلم انه في الشرع ولم يعلم انه في الشرع
لاي منهما فان الاصل تاخر الحادث ومرجعه الى اصالة بقاء المعنى اللغوي حتى يثبت الخروج عنها وانما ثبت بالنسبة
الى عرفنا لا غير ولهذا كان الاصل مع النافي للحقيقة الشرعية وليس الامر كذلك فيما نحن فيه فتدبر سلمنا ولكن هذا الاصل معارض
بالاخذ بالوجوه الموجبة للاخير التي اشرنا اليها فيبقى النافي سليما عن المعارض ولئن تنزلنا وقلنا ان الاصل المزبور يعارض
جميع تلك الوجوه فاللازم التوقف في اللغة كما لا يخفى وقد يحصل مما ذكر قاعدة كلية وهي انه ثبت اللفظ وضعان
في عرفنا عامين كانا او خاصين وشككنا في موافقة اللغة لاي منهما فاللازم التوقف والرجوع الى المرجحات وهي غير
محصورة ولكن قد اشرنا الى بعضها واما اذا كان احدهما عاما يقينيا والاخر خاصا كذلك فلا ريب في ترجيح الاول
والحكم بموافقة اللغة للعرف العام لا للاصل بل لبعد مخالفة العرف العام مع اللغة ومنها ان النهي يفيد التكرار فكذا الامر
قياسا عليه بجامع الطلب وفيه نظر لانه قياس في اللغة فلا يجوز مع انه مع الفارق لان النهي يقتضي التكرار فيلزم الفور

ولاكلف الامر لا تقدم ومنها ان الامر بالشي نهي عن ضده وهو للفور فيلزم فورية الامر وفيه نظر للامر المنع من افادة النهي الفور ومنها ان كل مخبر كالقايل زيد قائم وعمرو في الدار وكل منشئ كالقايل انت طالق وهو حر انما يقصد الزمان الحاضر وكل
الامر الحاق له بالاعم الاغلب واجيب عنه بوجهين احدهما ماذكره جماعة منهم صاحب المعالم والعضدي من انه قياس في اللغة فلا
يصح وفيه نظر وثانيهما ماذكره بعض الاجلة من انه لا يجوز اثبات اللغات الا بالنقل او الاستقراء وليس هذا من شيء
منها اما الاول فواضح واما الثاني فلان الاستقراء عبارة عن وجدان جميع الجزئيات على شان واحد فيحكم حكما كليا بان الامر
كذا وليس ما نحن فيه لعدم العلم بكونه للفور وان كان وهو الاكثر وفيه نظر بناء على ما اشتهر بينهم من ان الفرد المشكوك فيه
بالغالب وعلى هذه القاعدة بناؤهم في كثير من المسائل الاصولية اللغوية كمسئلة تعارض المجاز والاشتراك ونحو ذلك مما الكلام
فيه في قوة الاستقراء والحق في الجواب ان يمنع الغلبة المزبورة فان اللفظ اما اسم او فعل او حرف والاول لا دلالة فيه على الزمان
بهيئته اسم لم يعرض منه دعا بدل بمادته وكذا في نهاية العقلة قال الشيخ عبد القاهر فيما حكي عنه موضوع الاسم على ان يثبت به الشي
للشي من غير اقتضاء انه يتجدد ويحدث شيئا فشيئا فزيد منطلق لا يدل على اكثر من ثبوت الانطلاق فعلا له وقال ايضا فيما حكي عنه
المقصد من الاخبار ان كان هو الاثبات المطلق فينبغي ان يكون بالاسم وان كان الغرض لا يتم الا باشعار زمان ذلك فينبغي ان يكون
بالفعل وايضا حكي عن اهل البيان انهم قالوا العدول عن الفعلية الى الاسمية تدل على الدوام بناء على ان الاسمية لا يدل على زمان
معين والفعلية تدل عليه فاذا عدل عنها فلا بد من نكتة والنكتة المناسبة هو الاحتراز عن الدلالة على تعيين الزمان قال بعض
المحققين وهذا الكلام صريح في ان الاسمية لا يدل على الزمان لا يقال قد اتفق العلماء على ان اطلاق المشتق على الحال حقيقة و
اختلفوا في اطلاقه على الماضي وليس ذلك الا لدلالته على الزمان الحاضر قطعا لانا نقول مرادهم ان المبدا اذا كان موجودا
في حال النطق والاخبار كان ذلك والاطلاق حقيقيا وليس مرادهم ان اللفظ يدل على الاتصاف بالمبدا في الحال وكذا الثاني
لا يدل على الزمان بهيئته واما الثالث فهو وان دل على الزمان بهيئته لكنه يدل غالبا على الماضي والمستقبل وهما اكثر افراده
هذا وقد قال جماعة من المحققين منهم العضدي ان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال اذ الحال لا يطلب بل الاستقبال الا استقبال اما
مط وما قرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا بدليل بخلاف الاخبار والانشاء
والانشاء فانه لا يجب فيهما الاستقبال ورد بان ليس المراد من الزمان الحاضر الان الحاضر الذي لا ينقسم وهو زمان التكلم
بل اجزاء متعاقبة من اواخر الماضي واوايل المستقبل داخل فيه ويؤيده ان النهي يدل على الفور اتفاقا مع جريان هذا البيان
فيه لانه ايضا طلب لطلب الكف في المستقبل لامتناع تحصيل الحاصل واجيب عنه بان الحال بهذا المعنى محدود ماول
الكلام واخره والواقع في هذا الطرف انما هو مظروف الامر اعني الطلب دون المطلوب والا لزم تحصيل الحاصل بل المطلوب
خارج عنه متصل به بناء على الفور وهو استقبال قطعا ولم يقع في شيء من اجزاء الزمان الحاضر ومنها انه يجب اعتقاد
وجوب الفعل فورا بالاجماع فيجب الفعل كذلك لانه احد موجبي الامر قياسا على الاخر جامعا مع تحصيل المسارعة الى الامتثال
بل فورية الفعل اولى لان الاولى لم يثبتا وله دون اعتقاد وجوبه واذا كان حالا يقينا وله الامر على الفور كان ما يتناوله على الفور
بطريق اولى وفيه نظر لانه قياس سلمنا ولكن نمنع من كون فورية الاعتقاد من مقتضيات الامر بل هو من لوازم الايمان ولذا
يجب في الكفارات وساير الواجبات الموسعة اعتقاد وجوبها فورا ولا يجب كذلك فعلها ومنها ان اليقين بالامتثال انما
يحصل بالبدار للاجماع عليه كما في نيته والمحصول وفيه نظر للمنع من صلاحيته لاثبات الوضع على انه معارض بمثله لوجود القول
بوجوب التراخي كما عرفته ومنها قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك فانه تعالى ذم ابليس على ترك السجود في الحال ولولا ان الامر
للفور لما توجه اليه الذم وفيه نظر اما اولا فلاحتمال كون الذم لترك السجود لا يعرفه في ثاني الحال كما ذكره العلامة او باعتبار
استكباره وعجبه وافتخاره على ادم كما يشهد به قوله تعالى حكاية عنه انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين كما قيل واما
ثانيا فلاحتمال كون الامر بالسجود للفور بخصوصه اما الدلالة الفاء الجزائية في قوله تعالى فقعوا له ساجدين عليه كما في نهج
او القيام قرينة كما في المحصول والمنهاج قال الاصفهاني في قرينة وان كانت خلاف الاصل لكن يصار اليها دفعا للاشتراك
والمجاز اولان فعل الامر هو قوله تعالى فقعوا عاملا في اذا لان اذا ظرف والعامل فيها جوابها على راي البصريين فيكون التقدير

فقعوا

فقعوا له ساجدين وقت تسويتي اياه كما في نهاية المسئول وفي جميع ما ذكرنا تامل واما ثالثا فلان الاية الشريفة ليس فيها دلالة
على ان ارادة الفور من الامر بالسجود باعتبار الوضع بل غايتها الدلالة على ارادة الفور وهو كما يكون بالقرينة فالحال كالحال
ساير الاوامر المستعملة في الفور لا يتم الاصل عدم القرينة فيكون بالوضع لانا نقول هذا معارض باصالة عدم القرينة في الاوامر
المستعملة في المتوسع وهي اكثر واغلب فيكون الترجيح مع هذا كما لا يخفى ومنها قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم لان المراد
بالمغفرة سببها اتفاقا كما في كلام جماعة وهو فعل المامور به وليس المراد حقيقتها لانها من فعل الله تعالى فيستحيل المسارعة اليها فيجب
المسارعة الى فعل المامور به لان الامر للوجوب كما بيناه ولا يتحقق المسارعة اليه الا بالاتيان به فورا وفيه نظر اما اولا فلعدم دلالة الاية
الشريفة على وجوب المسارعة الى كل ما هو مامور به فان قوله تعالى الى مغفرة نكرة وقعت في مقام الطلب فيجوز الاقتصار في مقام الامتثال
على فرد ما كما في اعتق رقبة وائتني برجل ولما انعقد الاجماع على ان التوبة يجب المسارعة اليها وانها السبب في المغفرة كان اللازم
الاقتصار عليها ودفع الزايد بالاصل وقد نص على هذه الامدي ويعضد هذا ما حكي عن عكرمة من تفسير المغفرة بالتوبة
بل ذهب بعض الى انه لا يحتمل تفسيرها في الاية الشريفة بغيرها لان المراد بالمغفرة فيها سببها وليس السبب لها الا التوبة لان
فعل المامور به سبب للثواب لا الغفران هذا وقد حكي عن ابن عباس تفسير المغفرة بالاسلام وعن انس بن مالك بالتكبيرة الاولى
وعن ابي العالية بالهجرة وعن يمان الصلوات الخمس وعن ضحاك بالجهاد وعن بعض بالنبي وعن بعض بالصف الاول وهذا كله يدل
على ان اية الشريفة ليست محمولة على العموم وهو المط نعم روي عن مولانا امير المومنين ما يدل على العموم وهو تفسير المغفرة
بالفرايض ويعضده ما عن سعيد بن جبير من تفسيره باداء الطاعات ولكن يجاب عن الرواية بعدم وضوح السند مع قصور
الدلالة لاحتمال ان يكون المراد من الفرايض ما ثبت وجوبها بالكتاب فلا يعم كل واجب وعن ما روي عن سعيد بعدم صلاحيته
للمعارضة لما عن كثير من المفسرين الذين اشرنا اليهم واما ثانيا فلان غاية ما استفيد منه الى الامر في الشريعة للفور ولا دلالة فيه على
انه في اللغة كذلك لان المامور به شرعا سببا للمغفرة لا غير كذا قيل ولا يمكن دعوى الحاقها بالاجماع المركب كما ذكره الابهري
ولا باصالة عدم النقل كما ذكره صاحب النقود اما الاول فلوجود قايل الفصل واما الثاني فلا تحكم واما ثالثا فلان الامر
بالمسارعة محمول على الندب لانها عبارة عن مباشرة الفعل في وقت مع جواز الاتيان به بعد ذلك الوقت ولذا لا يقال لمن صام
رمضان انه سارع اليه فلو حمل سارعوا على الوجوب لكان مفاد الصيغة منافيا لما يقتضيه المادة وذلك غير جايز كذا ذكره
جماعة منهم الحاجبي والعضدي واعترض عليه بان التجوز في الصيغة بحملها على الندب ليس باحسن من التجوز في المادة وغيره ان الاولى
اولى لشيوع استعمال الصيغة في الندب بدون استعمال المادة في غير ما هو الظاهر منها سلمنا التساوي ولكن يجب التوقف فلا دلالة
في الاية وهو المط والاولى في الاعتراض ان يقال نمنع لزوم التنافي بين المادة والصيغة لو حملت على الوجوب فان غاية ما استفيد
من المادة جواز الاتيان بالفعل في ثاني الحال بمعنى انه يجوز عقلا تاخيره ومجرد هذا لا يستلزم عدم وجوب المبادرة اليه كيف
والحج يجب المسارعة اليه مع ان التاخير لا يسقط التكليف به وبالجملة لا مانع من حمل الشي في وقت الفعل موسعا مع امره بالاتيان
به في اول الوقت وجواز فايدة التوسعة ان المكلف لو اخر من اول الوقت اثم به ولكن يكون مؤديا للفعل في اخره وقد اشار اليه
بعض المحققين ومنها قوله تعالى فاستبقوا الخيرات اذ لا ريب في ان فعل المامور به منها فيجب الاستباق اليه للامر به وانما يتحقق
الاتيان به فورا وفيه نظر لان الاية الشريفة لا يمكن العمل بظاهرها فان المندوبات من الخيرات ولا يجب الاستباق فلا بد
من حمل الامر بالاستباق على الندب لا يقال تخصيص الخيرات واخراج ما لم يجب الاستباق اليه من المندوبات وبعض الواجبات
اولى لان التخصيص اولى من المجاز لانا نقول هذا التخصيص يستلزم اخراج اكثر افراد العام وهو غير جايز ومنها الرواية المشهورة
اذا امرتكم بشي فاتوا منه ما استطعتم لان الفاء الجزائية يفيد التعقيب بلا مهلة كالتي للعطف وفيه نظر اما اولا فلضعف
الرواية سندا واما ثانيا فللمنع من افادة الفاء الجزائية الفور واما ثالثا فلا خصيتها من المدعى لدلالتها على وجوب المسارعة
الى امر الرسول ولا يمكن دعوى الاجماع المركب لوجود القائل بالفصل وقد يجاب عن الاول بجبر السند بعمل الاصحاب فانهم
قد تمسكوا به في مواضع عديدة وعن الثاني بان جماعة صرحوا بان الفاء الجزائية للفور ولان فاتوا عامل في اذا طرف والعامل
فيها جوابها كما عن البصريين فصار التقدير فاتوا ما امرتكم به وقت امري اياكم وعن الثالث بان القايل بالفصل شاذ

هنا ومنها انه لو لم يكن للفور لجاز التاخير والتالي بط لامرين الاول ان التاخير ان جاز الى غاية معينة في الواقع غير مبينة للمامور او غير معينة مط لزم التكليف ما لا يطاق وهو واضح وان جاز دائما خرج من كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يجب فعله وان جاز الى غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان وليس في اللفظ ما يشعر بتعيين الوقت ولا عليه دليل من الخارج الثاني ان جوازه ان كان مشروطا بالاتيان ببدل يقوم مقامه وهو العزم على ادائه من شرطه فيلزم سقوطه لان البدل يقوم مقام المبدل فيخرج الواجب عن كونه واجبا اذ لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه وان لم يكن مشروطا به لزم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ لا معنى لغير الواجب الا ما جاز تركه بلا بدل وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلوجوه اما اولا فلا نتقاضه بما لو صرح بالتاخير كان يقول افعل اي وقت شئت فلانه ممكن بل الخلاف كما في المعالم وغيره بل واقع كقضاء الواجب من الصلوات على قول والنذر المطلق وساير الواجبات الموسعة واما ثانيا فبالمنع من لزوم التكليف بالمحال ان لم يكن الغاية معينة وانما يلزم لو كان التاخير واجبا او يجب تعريف الوقت الذي يؤخر واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم ذلك كذا قال الجماعة كصاحب المعالم والحاجبي والعضدي كما عن الرازي واما ثالثا فلانه يجوز التاخير الى غاية تغلب معها الظن بالتلف لو لم يفعل كعلو السن والمرض الشديد وقال صاحب غاية البادي ويجوز ان يكون تلك الغاية قول المنجم لانه لو لم يفد العلم لكنه لم يقصر عن افادة الظن ان كانت لامارة فتمنع من امارة تقتضي ذلك واما ما قلتم فمضطرب وكم من شاب يموت فجاة وكم من شيخ يعيش مدة فلا عبرة به لاستلزامه عدم تحقق الوجوب في حق من مات فجاة وهو بط وان لم يكن الامارة مجري مجرى الظن السوداوي ولا عبرة به وقد يقال منع حصول الامارة محال وحينئذ وليست منحصرة فيما ذكر بل قد يحصل الجزم ايضا وقد يجاب بمنعه ان اريد حصولها بالجملة ثم ولكن لا يجدي كما لا يخفى وان اريد حصولها دائما ثم فان من يموت فجاة لا يغلب عليه الظن اصلا وان غلب فهي في ساعة لم يتمكن فيها من الاتيان بالمامور به فتم واما الثاني فللمنع من اللازم على التقدير الثاني ومنها اجماع اهل العربية على كونه للحال دون الاستقبال اذ ظاهر ان المراد دلالته على ذلك وفيه نظر لاحتمال ان يكون مرادهم بكونه للحال انه يدل على انه من نفس الطلب تحقيق في حال النطق وهذا لا يستلزم فورية الاتيان بالمامور به سلمنا ولكنه موهون بتصريح معظم الاصوليين بانه ليس للفور مضافا الى الادلة الدالة عليه وللقول الثالث ان الامر يقتضي كون المامور به في وقت وليس بلفظه دلالة على تعيين الاوقات وليس بعضها بان يوجب ايقاعه فيه باولى من بعض فينبغي ان يكون لانه ان اراد ايقاعه في بعضها فينبغي حتى لم يبينه دل على انه مخير في ذلك كله واجيب عنه بانه لو اراد تخييرا في الاوقات كلها واتيانها متساوية لبينه ولكنه لم يبينه فمن اين القطع بالتخيير اذ لم يبين ولا يخفى ضعفه والتحقيق ان المستدل ان اراد اثبات دلالة اللفظ على التراخي تضمنا فهذا الدليل فلا يحتج له وان اراد ما يقوله اهل المهية فصحيح ثم اني اعثر على حجة للقول بوجوب التراخي وللقول الرابع وجهان احدهما ان اللفظ استعمل في الفور والتراخي والاصل فيه الحقيقة وفيه نظر الاشتراك وفيه نظر حسن الاستفهام عنهما والاصل فيه الاشتراك وفيه نظر اذا اتى المكلف بالمامور به على وجهه المعتبر شرعا بان يكون جامعا لجميع الاجزاء والشرائط وخاليا عن جميع الموانع صار ممتثلا وخرج عن التكليف به ولا يجب اعادته لا في الوقت ولا في خارجه اما انه ممتثل فقط وقد حكي عليه الاجماع والخلاف في الاحكام والمختصر وشرحه للعضدي وشرح المنهاج للاسنوي قال العضدي لان معنى الامتثال وحقيقته ذلك واما عدم وجوب الاعادة مط ولو في الوقت اذا لم يقم دليل من الخارج فما ذهب اليه السيد في الذريعة والشيخ في العدة والمحقق في المعارج والعلامة في المنتهى وف والنهاية ويب والمبادي والشهيد الثاني في كرى وض والمحقق الثاني في جامع المقاصد والمقدس الاردبيلي في مجمع الفايدة وسبط الشهيد الثاني في ك والفاضل الخراساني في الذخيرة والمحدث الكاشاني في المعتصم والرازي في المحصول والحاجبي في المختصر والبيضاوي في المنهاج وغيرهم وفي الاحكام هو مذهب الفقهاء واكثر المعتزلة وفي العدة ذهب اليه الفقهاء باجمعهم وكثير من المتكلمين وفي نهاية المسؤل قال به الجمهور وفي النهاية ذهب اليه المحققون انتهى وحكي في الاحكام والمختصر وشرحه للعضدي وشرح المنهاج للاسنوي عن القاضي عبد الجبار انه قال ان الاتيان بالمامور به على وجهه لا يقتضي اسقاط القضاء لا بمعنى منع من الامر به وفي الاحكام عزي الى متبعي القاضي وفي العدة قال كثير من المتكلمين انه لا يدل على ذلك ولا يمتنع ان لا يكون مجزيا ويحتاج الى القضاء وفي نهاية المسؤل قال ابو هاشم وعبد الجبار

وانباهها

وانباعهما انه لا يمتنع الامر بالقضاء مع فعله فلا يلزم من ذلك انه لا يدل على عدم وجوبه بل يكون عدم الوجوب مستفادا من الاصل هكذا حرره الامدي وغيره ونقل عن للخصم صريحا في نهاية قال ابو هاشم واتباعه والقاضي عبد الجبار انه لا يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء انتهى للاولين وجوه منها ما تمسك في العدة والمعارج من ان وجوب المامور به يدل على اختصاصه بالمصلحة فلو لم يكن للاتيان به على ذلك الوجه كافلا بتحصيل المصلحة المطلوبة لما حصل الامر به ومنها ما استدل في العدة من ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه فينبغي ان يكون الامر يقتضي كونه مجزيا لانه ضده ومنها ما تمسك به في النهاية من انه لو لم يخرج عن عهدة التكليف واما المقدمة الاولى فبالفرض واما الثانية فلانه لو بقي مكلفا ولما بالفعل الذي فعله اولا ويلزم تحصيل الحاصل او بغيره فيلزم ان يكون الامر متناولا لغير المأتي به فلا يكون المأتي به تمام متعلق الامر وقد فرضناه كل ومنها ما تمسك به في النهاية ايضا من انه لو بقي في عهدة التكليف بذلك الفعل فاما ان يكون مخصوصة او دائما وكلاهما بط اما الاول فللترجيح بغير المرجح واما الثاني فلمرجح ولزوم القبيح لو كان بغير كله هامن العبادات ومنها ما تمسك به في النهاية ايضا من انه اما ان يجب عليه فعله ثانيا وثالثا او يقتضي في عهدته ما يطلق عليه الاسم والاول يستلزم كون الامر للتكرار وهو بط والثاني هو المطلوب فانه معنى الاجزاء ومنها ما تمسك به في النهاية ايضا من انه لو لم يقتض الاجزاء لجاز ان يقول السيد لعبده افعل واذا فعلت لا يجزي عنك ولو كان كذلك كان متناقضا ومنها ما تمسك به في النهاية ايضا من انه لو لم يدل على الاجزاء لم يعلم الامتثال والتالي بط بالاجماع فالمقدم مثله ومنها ما تمسك به في النهاية ايضا من ان القضاء استدراك ما فات من الاجزاء بجزئه واجاب عنه في النهاية بعد تسليم ان النهي يدل على الفساد بانه لا استبعاد في النهي عن فعل وتعلق حكم به لو فعل المنهي عنه وجعله سببا فيه الامر لا يدل الا على اقتضاء المامور به دفعة فاذا فعلها المكلف فقد اتى بتمام مقتضاه فلا يبقى الامر يقتضي اخرو منها ان الامر بالشيء لا يفيد الا كونه مامورا به فاما دلالته على سقوط التكليف فلا واجاب عنه في النهاية بان الاتيان بتمام ما اقتضاه الامر يقتضي ان لا يبقى الامر مقتضيا للشيء اخر وهو المراد بالاجزاء ومنها انه لو كان وجب الاجزاء لاكتفى باتمام الحج الفاسد والصوم الذي جامع فيه القضاء واجاب عنه في النهاية كالمحقق والرازي والامدي والحاجبي بان الحج والصوم لم يجزيا بالنسبة الى الامر الاول حيث لم يقعا على الوجه المطلوب لا نزاع في ان الفعل اذا اخل فيه ببعض شروطه او صفاته المطلوبة شرعا فانه غير مجزي بل هو مجزي بالنسبة الى الامر باتمامها ومنها انه لو دل على الاجزاء لكان المصلي بظن الطهارة اثما او ساقطا عنه القضاء اذا تبين الحدث لانه اما مامور بالصلوة بطهارة يقينية فيكون عاصيا حيث صلى من غير يقين او بطهارة ظنية وقد امتثل فلا يجب القضاء واجاب عنه في النهاية بالمنع من الملازمة فانها مامور بالصلوة بظن الطهارة ويجب القضاء ووجوب القضاء ليس بامر من الصلوة المظنون طهارتها لانه قد اتى المامور به على وجهه بل القضاء استدراك المصلحة مع الطهارة كما قلنا في الحج الفاسد والتحقيق عندي في المسئلة ان يقال ان القاضي عبد الجبار ومن وافقه ان ادعوا ان الاتي بالمامور به لا يخرج عن عهدة الامر بعد الاتيان به على وجهه ويبقى مشغول الذمة بالتكليف ويحتمل بقاؤه على الاشتغال فهي دعوى فاسدة يكذبه الوجدان ويغني في ابطالها العيان عن البيان وكذا الحال لو ادعوا جواز الامر باعادته او قضائه المفترض بحسب الاصطلاح بالاتيان به في ثاني الحال باعتبار حصول الخلل في اتيانه او تركه المامور به في الوقت المضروب له ثم ان ادعوا ان لفظ الامر لا يدل لغة على الخروج عن العهدة وارتفاع الاشتغال به بعد الاتيان به وانه لا يدل ايضا لغة على عدم الامر بذلك المامور به في ثاني الحال وانه يجوز تعلق امر اخر مرة اخرى وان الاول لا يعارضه لفظا فتلك دعاوى صحيحة لا دليل على بطلانها وقد صار اليها جماعة من الاعاظم كالسيد وابن زهرة والشيخ والامدي وغيرهم وذلك لان دلالة اللفظ على معنى اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام وكلها منتفية قطعا وبالجملة غاية ما يستفاد من الامر ليس الا مجرد طلب الفعل وليس فيه دلالة لفظية على ان الاتيان بالمامور به على وجهه يقتضي رفع الاشتغال ولا على عدم تعلق امر اخر به بهذا الفعل وانما الحاكم بالاول هو العقل كما يحكم باستحقاق الثواب على الفعل على بعض الوجوه وباستحقاق العقاب على الترك على بعض الوجوه والحاكم بالثاني هو الاصل ونحوه ولذا قال لو دل دليل على خلافه وجب الاخذ به ولا يكون رافعا لظ الامر الاول وهل يسمى قضاء اولا المعتمد هو الاول وعلى هذا يمكن ان يجعل من احكام الاتيان بالمامور به على وجهه سقوط القضاء ولو نازعنا في هذا منازع لكان نزاعا في امر اصطلاحي والامر فيه سهل وكما لا يدل الامر لغة على ما ذكر كذلك لا يدل عليه شرعا ولا عرفا

وينبغي التنبيه على امرين الاول انه اذا امر الشارع بشيء عبادة كانت او لا فاتى المامور بفعل معتقدا على وجه القطع واليقين انه المامور به في الواقع كما اذا علم ان ما اتى به وضوء صحيح موافق للواقع او مادة وديعة طلبها صاحبها ثم تبين وعلم بعد ذلك ان ما اتى به ليس هو المامور به كما وجهه اما لفقد نفسه او لفقد جزئه او ركنه او شرطه فهل مجرد اعتقاده ذلك او الامتثال الظاهري يكون كافيا في سقوط التكليف فلا يجب عليه الاعادة ولا القضاء فيما يجب فيه القضاء ويترتب عليه الثواب ولا يستحق على الترك العقاب كما اذا اتى بالمامور به على وجهه بحسب الواقع اولا اشكال من اطلاق المعظم ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء بمعنى الخروج عن عهدة التكليف وسقوط التعبد به ثانيا وانه كان مكلفا حين العمل بمعتقده ولم يكن مكلفا بما في الواقع لانه تكليف بما لا يطاق فالمامور به بالنسبة الى المفروض هو هذا العمل الذي اتى به على وجهه فيلزم ان يترتب عليه جميع ما يترتب على الاتيان بما هو متعلق الامر الشرعي بحسب الواقع وانه كان حين العمل وبعده متيقنا ببراءة ذمته عن الواقع وباتيانه بالمامور به وسقوط التكليف فيجب استصحاب المذكور بعد انكشاف الخطاء عملا بعموم قوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله ونحوه ومن ان في لزوم الاعادة حرجا عظيما في كثير من الصور ومن انه لم يات المطيع على الوجه الذي اراده الطالب وكان فيه المصلحة وغاية اعتقاده رفع المؤاخذة عنه لا سقوط التكليف وان مقتضى اطلاق الامر لزوم الاتيان بالمامور به على وجهه مط ولو اتى بما يعتقده انه هو المامور به بحسب هو الواقع وان العقلاء لا يعدون من اتى بجرم معتقدا انه الجوهر الذي امره الامر باتيانه وان المعهود من سيرة الاسلام والمسلمين ان الاصل هو الاتيان بالتكليف الواقعي وان التصويب في بعض الحكام الشرعية والموضوعات الصرفة مط واما الوجوه المتقدمة الدالة على السقوط ضعيفة جدا يظهر وجهه بالتامل فاذن الاصل عدم السقوط والاتيان بالمامور به بحسب الواقع حيث ثبت فساده ويكون مقتضى اطلاق الادلة او عمومها لزوم الاتيان به مط نعم قد يعدل عن هذا الاصل لدليل من خارج كقاعدة الحرج او ورود نص معتبر او انعقاد الاجماع على عدم لزوم الاعادة في فرد خاص وكذا يمكن ان يقال الاصل لزوم الاتيان بما هو المط الواقع فيما اذا جعل الشارع شيئا بدلا من الواقع ثم تبين خلافه فعلى هذا الاصل فيما اذا تبين للمجتهد فساد ظنه الاعادة ويكون ما فعله تبعا لامر الشارع كافيا وفي بعض الصور يجب الاعادة شرعا ولا يكون ذلك كافيا وبالجملة مجرد جعل الشارع شيئا بدلا عن الواقع وحكم العقل لا يكون موجبا لسقوط التكليف بعد انكشاف الخطاء وانما غاية ذلك جواز الاعتماد على البدل حيث لا يظهر المخالفة للواقع ثم الثاني لا فرق في جميع ما ذكرناه في هذه المسئلة بين الواجب والمستحب كما لا يخفى

اذا ورد من الشارع امران فلا يخ اما ان يتضاد متعلقهما بحيث لا يمكن الجمع بينهما كالامر بالتوجه الى الكعبة والامر بالتوجه الى بيت المقدس او لا يتضادا فان كان الاول فيكون الثاني ناسخا للاول ان علم الثانوية والا فالمنسوخ احدهما ولكن دليل من الخارج على التعيين وان كان الثاني فلا يخ ان يتخالفا او يتماثلا فان كان الاول فيعمل بمقتضاهما اجماعا كما في النهاية واحكام الامدي وكاشف الرموز ولا فرق في ذلك بين ان يكون الثاني معطوفا على الاول نحو صم وصل ولا نحو صل وحج ولا بين ما اذا يمكن الجمع بينهما مباشرة كالصلوة والصيام او لا نحو الصلوة والطواف والوجه انهما دليلان لا تعارض بينهما فيجب العمل بهما وان كان الثاني فلا يخ اما ان يكون احدهما معطوفا على الاخر او لا فان كان الاول فلا يخ اما ان يكون احدهما معرفا باللام او كلاهما او لا فان كان عطفا من غير تعريف نحو صل ركعتين وصل ركعتين تغايرا ووجب صلوتان كما في الغنية والمعارج وشرح المختصر والعضدي والطوسي وغيرها لان الظ من العطف المغايرة مع رجحان التاسيس على التاكيد وكذا الحكم اذا كان هناك عطف مع تعريفهما نحو صل الركعتين او تعريف الاول وتنكير الثاني صل الركعتين واما اذا كان هناك عطف وكان الثاني معرفا نحو صل ركعتين وصل الركعتين فاختلف القوم فيه فذهب العلامة في يب وابن زهرة في الغنية والامدي في الاحكام كما عن الرازي الى الحكم بالمغايرة وان الواجب شيئان لاقتضاء العطف المغايرة واولوية التاسيس على التاكيد ولا معارض سوى التعريف وهو لا يصلح لها لانه كما يكون للعهد كذا يكون للجنس بل هو الاصل على انه على الاول يمكن ان يكون المعهود غير متقدم كما يحتمل فالاصل يقاوم العطف على حاله وتوقف المحقق والعضدي والطوسي كما عن ابي الحسين البصري قالوا لان العطف مع رجحان التاسيس وقع في مقابلة التعريف والعادة المانعين من التكرار ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فيجب الوقف والاظهر عندي هو الظ من السيد عميد الدين وغيره عدم التغاير لرجحان

كون اللام

كون اللام للعهد لسبق فهمه وعدم الفايدة في التعريف لولا عدم المغايرة اذ يفهم الماهية من دونه ولاصالة براءة الذمة من واحتمال كون المعهود غير ما تقدم مدفوع بالاصل ولا يعارض ما ذكروه ما ذكرناه لان ما ذكرناه اقوى على انه منع التمهيد الثاني في محكي حاشية ضر من اقتضاء العطف المغايرة متمسكا بان من انواع الواو العاطفة عطف الشيء على مرادفه كما ذكره ابن هشام في المغني وذكر من شواهده قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم ورحمة وقوله تعالى انما اشكو بثي وحزني الى الله وقوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امتا وقوله ص ليليني منكم ذوو الاحلام والنهى وقول الشاعر والفى قولها كذبا ومينا وقال في شرح الالفية وهو كثير لا يقم هذا بعد ما حكاه الدماميني عن بعض اهل البيان من ان نطق بالفايدة من طرق التعبير عن المراد ما لا يقبل وعن بالتطويل بان يؤتى بزايد لا يتعين للزيادة لانا نقول قد اجاب الحاكي عن هذا بان ذكر الشيء مرتين غير فايدة التاكيد قال وقد قال النحاة ان الشيء يعطف على نفسه تاكيدا وعدم تعيين الزيادة لا يدفعها والفايدة التاكيد به معتبر في باب الاطناب انتهى وقد يقع ما ذكره مما لا يخ من اشكال اذ لا ريب في ان المتبادر من العطف المغايرة ولذا عرفه الحاجبي بانه تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه يتوسط بينه وبين متبوعه احد الحروف العشرة وصرح نجم الائمة وغيره بان التاكيد يخرج من قوله مقصود بالنسبة لان المقصود فيه هو المتبوع والمتوفي بالبيان المنسوب اليه في الحقيقة لا غيره واما البيان ان المذكور بلفظ العموم باق على عمومه غير خاص الى اخر ما قال واما ما ذكره من الامثلة فغايته استعمال العطف فيما لم يكن فيه مغايرة وهو لا يوجب عدم كونه للمغايرة كما لا يوجب استعمال اللفظ في مجازه عدم ظهوره في حقيقته وايضا غايته عطف الشيء على مغايره وهو ليس عطف للمؤكد على مثله الذي نحن فيه فكثرة الاول لا يلزم كثرة الثاني لولا ظهور التاكيد في المقام عرفا لكان اللازم القول بالمغايرة حملا للظهور للواو في العطف كما صرح به السيد عميد الدين مدعيا انه موضوع له والاصل في العطف التغاير كالبناء وان كان الثاني فلا يخ اما ان يمتنع الزايد اما عقلا كالقتل او شرعا كالعتق او عادة كسقي الماء او لا يمتنع وعليه اما ان يكون الثاني معرفا ام لا فان كان الاول فالاتحاد فيما اذا كانا خاصين او عامين سواء كانا معرفين او منكرين او متعاكسين بل ولو كانا مختلفين ام لا واقتضاء العطف المغايرة مسلم ان لم يعارضه ما هو اقوى منه فان الظ يدفع بالاظهر ولما اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فان كان الثاني معطوفا فقال القاضي فيما حكي عنه لا يدخل تحت الاول من حيث حكم العطف وتوقف في المعارج كما عن المحصول وابن مالك في باب العطف من التسهيل قال في به اذ ليس ترك ظ العموم اولى من ترك ظ الخصوص وحمله على التاكيد انتهى وحكي عن ابي علي الفارسي وابن جني انهما قالا اذا حكم على العام بحكم ثم عطف عليه فرد من افراده محكوما بذلك الحكم لم يقتض ذلك العطف عدم دخول ذلك الفرد العام وان لم يكن معطوفا نحو صم كل يوم صم يوم الجمعة قال في المعارج فان الثاني تاكيد قطعا وقال قوم بالوقف واختار في النهاية الاول قال لعموم الاول الدال على انه لم يبق من ذلك الجنس شيء لم يدخل تحت العام وقد سلم من معارضة العطف واختاره في المحصول ايضا على ما حكي وان كان الاول من الثاني فالاتحاد كما في المعارج والتمهيد وغيرهما بل كاشف الرموز انه لا خلاف فيه للتبادر وان كان الثاني نحو صل عدد ركعتين صل غدا ركعتين فاختلف فيه القوم فذهب الشيخ في العدة وابن زهرة في الغنية والمحقق في ج والعلامة في يب والطوسي في كاشف الرموز الى التغاير وان الثاني يفيد غير ما افادة الاول وهو المحكي عن القاضي عبد الجبار والرازي في المحصول والامدي في الاحكام وعامة اصحاب الشافعي وفي العدة انه مذهب اكثر المتكلمين الفقهاء وحكي عن الصيرفي وقوم القول بالاتحاد وان الثاني تاكيد وظ العلامة في تهذيب والعضدي في شرح المختصر وغيرهما التوقف كما عن الاروي وابي الحسين والاظهر عندي ما عليه الصيرفي لان التكرير في التاكيد كثير ما لم يكثر في التاسيس فيحمل عليه الحاقا للفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب واما كثرة التاسيس فمسلمة في غير هذه الصورة واما فيها فلا لتحقق المطلب ان غلبة التكرير في التاكيد بلغ حدا لم يكن غيره متبادرا منه بل كان المتبادر هو فقط الا ترى انه لو قيل رايت زيدا رايت زيدا وجاءني زيد جاءني زيد واكرمت زيدا واكرمت خالدا الى غير ذلك من الامثلة التي لا تكاد تحصى لم يفهم منه سوى التاكيد ولم يحتمل انه اريد بزيد في الثاني به في الاول بل يفهم منه ولذا قال الحاجبي في الكافية التاكيد لفظي ومعنوي فاللفظي تكرير اللفظ

حالدا

الاول مثل جاء فی زید زید ویجری فی الالفاظ انتهی فلو کان حمل اللفظ المکرر علی التاکید خلاف الاصل لقال التاکید
معنوی وقد یکون لفظیا وهو ما یکون بتکریر اللفظ مع القرینة علیه وبالجملة من تتبع المحاورات العرفیة حصل له الظن
القریب الی العلم بان کل مکرر للتاکید وعلی هذا یمکن ان یقال ان المکررات وضعت وضعا نوعیا للتاکید فیکون الاصل فیها التاکید
ثم واحتج الاولون بوجوه منها ان التاسیس ارجح من التاکید لان الاول موافق للغرض من احداث اللغات وهو افهام السامع
ما لیس عنده مع کونه اکثر فالحاق به الظن ولا کذلک التاکید ولذا ادعی الشهید الثانی الاتفاق علی کونه خلاف الاصل وفیه نظر
لما عرفت علی انه لو کان رجحان التاسیس مستندا الی مجرد اشتماله علی الفایدة من غیر التفات الی الغلبة کان التاکید ایضا راجحا
لاشتماله علی فوائد کثیرة فی محلها بل قد یکون فایدة التاکید اولی من هذا وفایدة التاسیس وان کانت اولی الا
ان اصالة برائة الذمة واستصحاب حال العدم راجح المقصد هاهنا بمعارضة ما یلزم فی التاکید من مخالفة ظاهر الامر من
الوجوب والندب او للمشترک بینهما للقطع بانه لیس الا للتاکید واذا تعارض وجها الترجیح بقی التاسیس سالما مع ما فیه من الاحتیاط
لاحتمال الوجوب فی الواقع وفیه ان المخالفة لظاهر الامر والاحتیاط معارض بمثله لان الاحتیاط قد یکون فی الحمل علی التاکید لاحتمال
الحرمة فی المرة الثانیة کما اذا قیل الحلال واجلد الزانی مرة والتحقیق ان الاصل المزبور لا یصح التمسک به فی مقام اثبات اولویة
التاکید علی التاسیس فانها امر لغوی والمطالب اللغویة لا یثبت بالاصول العقلیة نعم لو توقفنا فی ترجیح احد الامرین علی الآخر
وورد خطاب من الشرع بنحو المفروض کان التمسک بهما ان یقع غایة ما ثبت من هذا الخطاب الوجوب فی الجملة لا التکرار
لاحتمال التاکید والاصل عدم التکرار فان الشک فی المقام للحاصل فی نفس التکلیف ومن شانه التمسک بالبرائة الاصلیة
ومنها ان اللفظ لیس موضوعا للتاکید واستعماله فیه مجاز والاصل الحقیقة فیلزم التاسیس وفیه نظر للمنع من کونه مجازا
وانما نسلم ان قلنا ان المؤکد یراد منه تقریر ما فهم من الاول بمعنی ان یکون التقریر المذکور جزء مدلوله وهو المطابقی لانه یکون مجازا
لان اللفظ المؤکد یدل اثباته مؤکدا لمدلول علی التقریر واما ان هو جزء مدلوله بلا ریب فاستعماله فی التاکید حینئذ استعمال
اللفظ فی غیر ما وضع له وهو المجاز واما اذا قلنا ان التقریر المزبور یستفاد من نفس التکریر لا ما حصل بالتکرار فلا محالة اسم
لان اللفظین قد استعملا فی معناهما الاصلی غایة ما فی الباب انه یفهم التکرار منهما وهو انما یکون بالتکریر لا غیر ولذا لا یقع
علی ... انه متجوز فیه اشرنا الی ما ذکرنا البعض هذا وقد منع السید عمید الدین لزوم التاکید علی تقدیر صرف الامر الثانی
الی الفعل المامور به اولا قائلا ان ذلک انما یلزم لو لم یکن الامر دالا الا علی طلب الامر حال ایجاده الامر وانما علی هذا التقدیر فلا
الامر الثانی دال علی طلب الشیء فی زمان المتغایر لزمان الامر الاول لان ذلک الفعل المامور به اولا والامر الاول لا یدل علی ذلک بل
دل علی طلب الشیء فی زمان المتغایر لزمان الامر الثانی لان ذلک الفعل قد یقع علیه ان کان المراد من قوله لان الثانی اه ان الشیء
طلب مقید زمانه اولا وثانیا فلیس فیه صرف الثانی الی الاول لان هنا طلبین لا ربط بینهما ضعفه ظاهر وان کان المراد منه
ان الامر الاول صریح فی الدلالة طلب فی الزمان الاول واما الثانی والثالث فیفهم ما لا تزاد ولیس الامر الثانی کذلک الا ان الامر دل
صریحا علی ما دل علیه الاول التزاما ففیه ان هذا المقدار من التغایر لازم فی جمیع التاکیدات اللفظیة ولو کان هذا موجبا لعدم
التاکید لانتفی التاکید اللفظی راسا وهو خلاف اجماعهم علی الظاهر مع انه لا یصح فی المتماثلین المتعاقبین اذ لیس بینهما زمان اول
وثان نعم ثم ومنها ان الاول یقتضی الوجوب والامر الثانی ان یوجب شیئا غیر الاول هو اولا والاول هو المطلوب والثانی فان
لا یوجب شیئا اصلا او یوجب ما اوجبه الاول وکلاهما باطل اما الاول فلانه یلزم تخلف المعلول عن علته او اهمال اللفظ وکلاهما
واما الثانی فلانه یلزم تحصیل الحاصل وهو محال ایضا فتعین الاول وهو المطلوب وفیه نظر لانه لو تم لزم ان لا یتحقق تاکید اصلا
کما لا یخفی وهو فاسد جدا والحل ان تحصیل الحاصل لو لم یفد التاکید اما علی تقدیر افادته فلا کما فی العرف وما یمنع العادة من تکرره
فان الثانی لا یفید ما افاده الاول اجماعا کذا فی النهایة قال السید عمید الدین ان اراد باقتضاء الامر الوجوب کونه علة مؤثرة
فیه منعنا ذلک مع انه مخالف لمذهب الامامیة والمعتزلة کافة لاتفاقهم علی ان الامر کاشف عن وجوب المامور به وان اراد به دلالته
علی کونه متعلقه واجبا فهو حاصل هنا علی تقدیر کون المراد به الفعل المامور به اولا فلا یختلف ومنها ان الامر الثانی قبل تعقیبه الامر
الاول کان للوجوب فکذا بعده عملا بالاستصحاب وفیه نظر لانا نقول بذلک ایضا کما عرفت اذا تعلق الامر الشیء

بحی

فیتح هل یتوقف الامتثال علی قصد المامور به وبعینه اولا وعلی الاول هل یکفی قصده او یجب معه قصد الطاعة والقربة
والعلم بصفاته وقصدها من کونه واجبا او مندوبا وقضاء ونحوها اداء عینیا او تخییریا او کفائیا موسعا او مضیقا اصلیا
او التزامیا ابتداء او عهدا او یمینا او استیجاریا شرطیا او اصلیا جزءا او رکنا ونحو ذلک او یجب قصد الطاعة والقربة لا غیر
وهل یختلف الحال بین ما اذا اتحد الامر او تعدد والتحقیق ان یفصل فی هذا البحث فیقول الکلام یقع فی موضعین الاول
اذا تعلق الامر بشیء واتحد کان یقول اکرم زیدا ویعلم بانه لم یتعلق بالاکرام امر غیره لا ایجابا ولا ندبیا فهنا نقول المامور
اذا اوقع الفعل بقصد الامتثال والطاعة استحق الثواب وخرج عن عهدة التکلیف وبرئت ذمته منه سواء علم بصفاته للتفصیل
ولو قصر بنیتها الجملة ام لا واما اذا اوقعه لا بذلک القصد فلا یستحق بذلک الثواب والعقاب ولکن ذمته تبرأ منه بمعنی انه
لا تکلیف بالاتیان به ثانیا مطلقا اما استحقاق الثواب وبرائة الذمة منه مع القصد المزبور والعلم بجمیع صفاته ونیتها
فلا خلاف علی الظاهر واما استحقاق الثواب والبرائة مع القصد المزبور وعدم العلم بشیء من الصفات وعدم نیتها فلما
یحکم العقل به جدا ویشهد بذلک امور الاول ان المامور اذا علم بالصفات ثم نسیها لم یتوقف فی المبادرة الی الاتیان
بالمامور به خوفا من عدم الامتثال او عدم استحقاق الثواب ولا یتفحص عن الصفات بل حجة الامر یغنی عن تحصیل العلم بها وهذا
معلوم من عادة العقلاء قاطبة وان لم یتدینوا بشریعة الثانی ان حسن الاحتیاط مما یحکم بجمیع العقلاء ولو تمکن من تحصیل
العلم بالواقع ومعلوم ان ذلک انما یکون فیما اذا تردد بین الوجوب والندب ولو کان العلم بالصفتین شرطا لاحد الامرین لما
جاز الاحتیاط اما مطلقا او اذا تمکن من تحصیل العلم بالواقع وقد بینا ان العقلاء متفقون علی حسنه مطلقا الثالث ان العلم بجمیع
الصفات ممتنع غالبا مع القائل به ظاهرا فلا یمکن دعوی کونه شرطا او دعوی کون العلم بالبعض شرطا ترجیح بلا مرجح نعم اذا وجب
الشرع العلم ببعضها کان هو المرجح ولکن الکلام فیما اذا لم یظهر من الشارع ایجاب الرابع انه لو کان العلم بها او بنیتها منها
شرطا لاستحقاق الثواب مضافا الی قصد الطاعة لورد به روایة ولیست بل الکتاب والسنة خالیا عن ذلک لا یقال لعل الشارع
اکتفی بدلالة العقل علیه التی یدعیها بعض الموجبین للعلم ببعض الصفات ونیته لانا نقول ما اعتقده هذا القائل من دلالة العقل علی الوجوب
لا یصلح لان یجری الاعتماد علیه کیف والوجدان الذی شهدت العقول یمنع من استحقاق الثواب فقد نقص الکتاب والسنة المبالغة
فی المنع منه والحث علی الاجتناب منه وبالجملة الذی حصل لنا من تتبع الکتاب والسنة العلم بالمبالغة التامة فی ... کلما یثبت فی
استحقاق الثواب وعدم الاکتفاء بدلالة العقل علیه ولو کان عدم العلم بما ذکر من المنافیات لنبه علیه فیهما ومن عدمه یقطع او
یظن ظنا قریبا منه بعدم کونها منها الخامس انه لو کان ذلک شرطا فی الامتثال والخروج عن العهدة لما جاز الاکتفاء بورود بعد و
ازالة النجاسة المامور بها فی الشریعة اذا لم یعلم بوجوبها وهو باطل قطعا السادس ان کثیرا من اعاظم الاصحاب کالشیخ فی المقنعة
والمبسوط وابن طاوس والشهید الثانی فی شرح المقداد والمقدس الاردبیلی وصاحب ک والذخیرة والمشارق وجمال الدین الخوانساری
والمحدث الکاشانی وغیرهم وذهبوا الی عدم وجوب نیة الوجه ورفع الحدث والاستباحة فی الوضوء وظاهرهم ان المستند فی ذلک الاصل
لا الدلیل الخارجی علی عدم الوجوب بل هذا صریح کلام ابن طاوس والمحقق فی المعتبر والذخیرة والمشارق والکشف ومنها
واحتج بعض هؤلاء علی عدم وجوب قصد الوجه بان من امر عبده بشراء لحم مثلا من سوق خاص وذهب واشتری بالاوصاف
المزبورة ولم یخطر بباله فی اشتریته لکونه واجبا او مندوبا کان عند العقلاء ممتثلا لامر مولاه ومؤدیا لما فرض علیه مطیعا
ولو فرض علیه مطیعا ولو فرض ان سید عاقبه علی ترکه ذلک القصد لامه العقلاء وعنفوه علی ذلک ولو کان القصد معتبرا
لحسن منه العقاب وهو فی غایة القوة وبالجملة الظاهر کلمات معظم محققی اصحابنا بل جلهم ان مقتضی الاصل عدم وجوب قصد الصفات
بل القربة وان وجوب بعضها علی تقدیره انما هو بدلیل خارج لا باعتبار قاعدة الامر فان قلنا ان اکثر العلماء صرحوا باعتبار قصد
الوجه والرفع والاستباحة ونحو ذلک من الصفات فی العبارات فیظهر منهم ان الاصل وجوب نیة الصفات والعلم قلنا الظاهر
منهم ان ذلک لدلیل من الخارج لا للاصل سلمنا ولکن نمنع من حجیة الشهرة ما لم یصل الی حد الاجماع سلمنا لکن نمنع تحققها لان
بعض قدماء اصحابنا لم یذکروا ذلک کما صرح به بعض الاصحاب ومتأخرو المتأخرین اتفقوا علی الظاهر علی عدم لزوم نیتها وانما القائل
به جمع سلمنا الشهرة وحجیتها ولکن انما اوجبوا ذلک فیما اذا تعددت الاوامر وکان الصفات ممیزة کما یظهر من کلماتهم لا مطلقا حتی

فيما اذا اتحد ولم يحتج الى التعيين بالصفات سلمنا لكن ذلك لا يدل على وجوب قصد جملة من الصفات ككونه واجبا تخييرا او كفائيا
ونحو ذلك مما لم ينصوا على وجوبها لقصد اليه وان قلت قد ورد في اخبار عديدة ما يدل على عدم صحة العمل واجزائه بدون النية
نحو قوله انما الاعمال بالنيات وقوله ع وقول علي بن الحسين ع لا عمل الا بالنية والنية على ما حكي عن جماعة من الاصحاب كالحلبي
و القاضي والديلمي هي العزم على المنوي بصفاته المشروعة كرفع الحدث او استباحة الصلوة لوجوبه قربة الى الله قلت النية في اللغة
بمعنى القصد الى الشيء لا لغرض والتعريف الذي ذكروه كان للمعنى اللغوي والشرعي فبطلانه واضح وان كان للمصطلح عليه بينهم فلا حجة فيه
اذ اللفظ انما يحمل على العرف الخاص اذا كان له معنى لغوي لا يتم على تقدير الحمل على اللغة فكيف دعوى وجوب نية الصفات المذكورة لان حذف
المنوي والمقصود في الاخبار المذكورة يدل على لزوم نية ما يمكن ان ينوى لانا نقول هذا ممنوع فان الظاهر ارادة قصد نفس العمل
سلمنا لكن قوله ع لا عمل الا بنية غاية الدلالة على لزوم قصد العمل وكونه قد تم مما لا ريب في حجيته الاقتصار عليه وكان ايجاب
قصد الغير مفتقرا الى دلالة واما قوله انما الاعمال بالنيات فالظاهر ان الاتيان بصيغة الجمع باعتبار الاعمال اذ لو كان باعتبار تعدد
النيات في كل عمل لزم العام الى الاقل من الضعف لا يخفى على انه لو وجب نية الصفات لم يكن هناك تعدد نية بل هناك نية وقصد
واحد يتعلق بمقصود متصور بصفاته وبالجملة لا دلالة في الاخبار المذكورة على نية الصفات والعلم وان قلت المحقق الخوانساري
حكي عن المتكلمين انهم ذكروا انه في جنس الفعل من ان يفعل لوجوبه او ندبه قلت لا حجة في كلامهم من حيث هو فقط لبهم بدليلها
ادعوه وليس كما اشار اليه الحاكي ذلك عنهم وقد صرح المحقق بانه كلام شعري واستحقه وغيره وان قلت لولا نية الوجوب يحتمل
وقوع المامور به رياء فلا يستحق الثواب وقد نبه على هذا الشهيد فيما حكي عنه ويظهر ايضا من نهاية الاحكام قلت اذا تحقق
قصد القربة كما هو الفرض فلا يحتمل الرياء وذلك واضح وقد نبه عليه الشهيد الثاني وغيره وان قلت ان الفعل الملحاظ يقع
على وجوه متعددة فانه يقع تارة واجبا واخرى ندبا ومرة اداء واخرى قضاء افتقر الى اختصاص احدها الى النية والا لكان
صرفه الى البعض دون البعض ترجيحا من غير مرجح وهذا استدل جماعة من الاصحاب كالحلبي وابن زهرة والعلامة والشهيد
والمحقق الثاني في ايجابهم نية بعض الصفات قلت هذا انما يتم لو تعدد الامر بالفعل وكان بعضها للوجوب والاخر للندب او بعضها
للاداء والاخر للقضاء وتعلقت بالمكلف في وقت واحد ولما اذا اتحد الامر كما هو الفرض فلا كما اشار اليه بعض الاصحاب لانه فيما
اذا اتحد الامر يمكن وقوع الفعل بحسب قصد المكلف على وجوه متعددة وان كان بحسب الشريعة متحدا فيجوز ان ينوي بالواجب
متحد الاستحباب عمدا او سهوا او جهلا وبالعكس وكذا يجوز ان ينوي بما يجب فعله اداء القضاء وبالعكس ولا في عدم الاتيان
بالمامور به بهذه الجهة وقد اشار اليه بعض المحققين لانا نقول لا نسلم ان نية الخلاف مع اتحاد المامور شرعا مضر مطلقا
في الامتثال والخروج عن العهدة واستحقاق الثواب اذ لا دليل عليه نعم قد يحتج في اللجميع اذا اتا كما لو نواه عمدا فتم سلمنا
لكن نقول غاية ما ذكر الحكم بالفساد اذا نوى صفة ما وتبين خلافها واما اذا لم ينو شيئا من الصفات فلا يحكم بالفساد جدا
فلا دليل على وجوب نيتها ح ولهذا عند هذا المحقق عما قاله وبالجملة لا دليل على اشتراط الامتثال واستحقاق الثواب بنية صفات
المامور به والعلم بها بعد تحقق قصد القربة فالاصل عدمه ولا فرق في ذلك بين العبادة وغيرها واما عدم استحقاق الثواب
اذا لم يقصد التقرب والطاعة لا شبهة فيه واما تحقق الامتثال بمعنى الخروج عن العهدة وعدم لزوم الاعادة بمجرد الاتيان
بالمامور به ولو خلي عن قصد القربة فلانه معلوم من عادة العقلاء كما يشهد بهذا ان الاصحاب استدلوا على اشتراط القربة
في العبادات نحو الوضوء والصلوة بادلة غير الامر بها ولو كان اشتراط القربة من مقتضيات الامر لكان الاستدلال به اولى قطعا
على ان المرتضى صرح بما حكي عنه بصحة العبادة الواقعة رياء بمعنى الخروج عن العهدة وليس ذلك الا لعدم اشتراط القربة فيها وان قلت
ولو كان الامر دالا عليها لما جاز له ذلك وقال وعم مال الامر وبالجملة لا شبهة في ان الاصل المقرر عند الاصحاب عدم اشتراط قصد
القربة في الامتثال بل يظهر منهم عدم اشتراط قصد الفعل ونيته وان الاصل حصوله بمجرد ايقاعه ولو سهوا وغفلة لانهم استدلوا
على اشتراطه بنحو قوله لا عمل الا بنية ولو كان الامر دالا على الشرطية لكان الاستدلال به لغوا ولهذا استدل ابو حنيفة في عدم
ايجاب القصد والنية في الوضوء باطلاق الامر فيه على ما في المنتهى انه امر بالغسل ومقتضى الامر الاجزاء بفعل المامور به
انتهى والحجة في هذا الاصل ان الغرض تعلق بايجاد ماهية الفعل في الخارج ودل على ان المصلحة تحصل بفعلها من غير اشتراط القصد وقد حصلت

في حالة الغفلة

في حالة الغفلة فلا بد من الاجزاء لان الاتيان بالمامور به اي ما تعلق به الامر وما فيه المصلحة يقتضي الاجزاء ولذا الحكم به
فيما اذا انقذ الغريق والحريق وغسل الثوب واتى العبد بمطلوب سيده سهوا وغفلة والايجاب لا يستلزم اشتراط القصد اذ غايته
انه لو ترك عمدا كان معاقبا الا انه لو اتى به غفلة لم يكن خارجا عن عهدة التكليف لا عقلا ولا لفظا نعم ذلك شرط في استحقاق الثواب
على العمل عقلا لكن الكلام ليس فيه بل في الاجزاء وسقوط التعبد وهو يحصل بنفس الاتيان بالمامور به مطلقا فاذن مقتضى الاصل
المستند الى اطلاق الامر عدم وجوب النية والقصد فدعوى وجوبه يحتاج الى دلالة لا يقال قد ثبت ان الغافل غير مكلف فلا
يتوجه اليه الامر في حال الغفلة فاصل وعنه ليس بمطلوب لانا نقول ان القدر المتيقن عدم توجه الخطاب الى الغافل ابتداء واما اذا
توجه حال الغفلة لا يستحق العقاب ولما اذا توجه اليه في العلم والشعور واتى بالمطلوب حال الغفلة كان مجزيا لعدم الدليل على عدم الاجزاء وقد
يقال لانه تعلق الامر بماهية الفعل مطلقا ودلالته على حصول المصلحة بها على الظن تعلقه بالفعل الصادر عن الارادة ودلالته على حصول
المصلحة فيه لان الاطلاق ينصرف اليه لان الغالب على الافعال صدورها عن ارادة فاذن الاصل عدم حصول البراءة والخروج
عن العهدة بوقوع الفعل الخالي عن الارادة ولزوم اشتراط النية في كل مامور به الا ما خرج بالدليل ويعضده عموم ما دل على
عدم صحة العمل بدون النية نحو قوله انما الاعمال بالنيات المدعى تواتره وقول زين العابدين لا عمل الا بالنية المروي في الحسن
كالصحيح لان نفي الماهية غير ممكن فالمراد نفي الصحة لانه اقرب المجازات ولان اكثر الاصحاب فهموا منه ذلك وتامل بعض متاخري
المتاخرين كالمحقق الخوانساري والفاضل الخراساني في تعيين ارادة ذلك دون ارادة نفي الكمال الكامل غير قادح قطعا و
يعضده ايضا قوله تعالى اطيعوا الله الدال على لزوم الاطاعة في كل ما امر به لانه تعالى لم يقيده بشيء خاص وقد تقرر ان حذف
متعلقات الفعل يفيد العموم والاطاعة لا تحصل الا مع قصد الفعل وقصد كونه لله تعالى ومنه يمكن دعوى اصالة وجوب قصد
القربة في كل مامور به كما يمكن من قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الدال على حصر الامر في العبادة
وهو وان كان مختصا باهل الكتاب الا ان قوله تعالى بعده وذلك دين القيمة يدل على اشتراكنا معهم في ذلك لان
القيمة عبارة عن المستمرة الى جهة الثواب كما عن المفسرين فلا يصح النسخ كما ذكره الشهيد الثاني وكذا يمكن من قوله تعالى
واعبدوا الله مخلصين ومعلوم ان العبادة لا تحصل الا بالقصد المزبور ويعضد ذلك فيما اذا لم يكن لشيء لاجل
كونه شرطا كالامر بازالة النجاسة او الحكمة ظاهرة كالامر برد الوديعة ان الظاهر منه ارادة ايقاع المامور به على وجه العبادة
المستلزم لقصد القربة وقد اشار الى هذا في المنتهى في مقام الاستدلال على وجوب النية في الوضوء قائلا ان العبادة
هي فعل المامور به شرعا من غير اطراد عرفي ولا اقتضاء عقلي والوضوء كذلك فانه مراد شرعا ليس مما يطرد به العرف ولا يقتضيه
العقل لاشتماله المصلحة المتاخرة ويعضده فيما اذا كان المامور به منقسما الى واجب وندب ما ذكره في المنتهى من ان
كل منقسم اليهما عبادة ويعضده ايضا فيما اذا كان المامور به وسيلة للعبادة ما ذكره جمهور من ان كل ما هو وسيلة
للعبادة وقد يناقش في الجميع اما في الاول بان الغالب فيما تعلق به الاوامر الشرعية عدم الاشتراط بالقصد ويتحقق الامتثال
بمجرد وقوع الفعل فيلحق موضع الشك به فتم واما في الثاني فبان الحمل على نفي الصحة يستلزم خروج اكثر افراد العام ولا كذلك
الحمل على نفي الكمال فيكون اولى واما في الثالث فبالمنع من افادة العموم سلمنا ولكن يحتمل كون الامر بالاطاعة للاستحباب
لانه لو كان للوجوب لزم تخصيص كثير من الافراد سلمنا ولكن وجوب ايقاعه طاعة لا يقتضي اشتراطه بحيث لو اوقعه سهوا
كان لازما باطلا لجواز ان يكون واجبا تعبديا وقد اشار اليه بعض المحققين ومنه يظهر الجواب عن الايتين الاخريين
لو سلمنا دلالتهما على الوجوب اللهم الا ان يدعى التلازم بين الوجوب والشرطية غالبا فيلحق موضع الشك به فتم واما ما ذكره
في المنتهى وغيره فوجه المناقشة فيه واضح جدا وبالجملة الاصل عدم اشتراط المامور به بالنية وقصد القربة والصفات
وكل الاصل عدم وجوبها فلا بد من مدعي اشتراط شيء مما ذكر او وجوبه من دليل وثبوت البعض لا يستلزم ثبوت الباقي الحق
الثاني فيما اذا تعددت الافراد المتماثلة والتحقيق فيه انه ان كانت مما يجوز فيه التداخل كما اذا كانت باعتبار حصول اسباب متعددة
كالامر بالوضوء باعتبار اسبابه من النوم والبول والامر بغسل الثوب باعتبار ملاقاة النجاسات المتعددة او باعتبار
غايات متعددة كالاوامر بالوضوء للصلوة والطواف ونحوهما فلا يجب القصد الى اصل الفعل ولا قصد التقرب وسائر

الصفات وتعيين الاسباب والغايات بل يحصل الخروج عن العهدة بوقوع الفعل مرة ولو سهوا نعم استحقاق الثواب يتوقف
على قصد التقرب وقد صرح في المشارق بانه لا يجب هنا التميز محتجا بان الفلاح امتثال الجميع فلا حاجة الى التخصيص ولا
فرق في ذلك بين كونها واجبة او مندوبة او مبعضة وان كانت لا يجوز فيه التداخل بل يجب الاتيان بمتعلقها مكررا كما في
الامر بنافلة الصبح وصلوة الصبح فلا يخ اما ان يتساوى في جميع الصفات من الوجوب والندب او لا بان يكون بعضها للوجوب
والآخر للندب فان كان الاول فالكلام فيه كما سبق وذلك واضح وان كان الثاني فالظاهر من الاصحاب كما لا يخفى لزوم
التميز وفيه نظر وعلى تقدير اللزوم ان انحصر المميز في وجه تعين والا فالاصل التخيير كما هو ظ المشارق وفيه لا يبعد
القول باشتراط التخصيص فيما تعدد الاوامر الايجابية فقط او الندبية فقط ولم يجز التداخل في متعلقاتها اذا كان لوازمها
واحكامها مختلفة واما اذا لم يكن مختلفة فالظاهر عدم الاشتراط وينبغي التنبيه على امور الاول لا يخفى ما ذكرناه ملفظ الامر
وصيغة افعل بل يجري ايضا في كل لفظ دل على معنى الامر وكان بمنزلته في الاطلاق بل اذا ثبت وجوب شيء بالاجماع او بلفظ
لا اطلاق له لم يلزم منه الحكم باشتراط الامور المتقدم اليها الاشارة نعم قد يحكم بها من باب الاحتياط وقاعدة الاشتغال
الثاني هل يختص ما ذكرناه من الاصول والقواعد بالامر المستعمل في الوجوب او يعم ويعم الامر المستعمل في الندب
فيه اشكال ولكن لا اشكال في ان الاصل في الاخير عدم اشتراط كثير من الصفات ووجوب الثالث اعلم ان مقتضى الاصل كما عن
جماعة من الاصحاب كالشهيدين والمحقق الثاني وغيرهما وهو ظ الاكثر وجوب استدامة النية في العمل الذي وجبت فيه
كالوضوء وغيره من العبادات من اوله الى اخره واحتجوا عليه بان دليل الكل سار في الاجزاء لانها عبادة ولكن الاصحاب اتفقوا
على عدم اعتباره لذلك للزوم الحرج فيه فان الانسان كثيرا ما يغفل عما يعمله وقد ادعى في جامع المقاصد العلية الاجماع
على صحة عبادة الذاهل عنها والواجب عندهم الاستدامة الحكمية بدلا عنها واختلفوا في تفسيرها فعن بعض الفاضلات
والمحقق الثاني والشهيد الثاني وغيرهما بل حكي عن الاكثر وهو البقاء على حكمها او عدم نية ما يخالفها وفرعها الشهيد
فيما حكي عنه بامر وجودي وهو العزم على مقتضاها ولعل الظاهر من الغنية والسرائر كان منها بعد الحكم لزوم استمرارها وذلك
بان يكون ذاكرا لها فان نوى نية تخالفها وادعى في الاول الاجماع عليه وفي ذلك اما لان الاصل استمرارها فعلا بمعنى استمرار
العزم مع القيود المعتبرة فيه والذي قام الدليل على عدم لزوم اعتباره هو ملاحظة ما في القيود دونها اصل فيبقى هو على
اصل المقتضي اولان الميسور لا يسقط بالمعسور ان جعلنا ماهية النية مركبة من العزم وما في القيود اولان الاصل
الفساد اذا لم يستمر فعلا الا فيما قطع بالصحة مع عدمه وليس الامر استمرار العزم واما مع عدمه فلا دليل على الصحة
فيحكم بالفساد بمقتضى الاصل فيه وورد بهذا التفسير اولا بالمنع من الاصل المزبور وغاية ما يستفاد منها مما دل على اعتبار
النية فيه نحو انما الاعمال بالنيات لزوم اعتبارها فيه في الجملة وذلك لان النية اما ان يراد منها المعنى اللغوي
وهو العزم على الفعل مط او المعنى المتعارف عند الفقهاء وهو القصد المقارن للعمل وايا ما كان المراد فلا دلالة
على لزوم الاستصحاب الى الاخر والاجزاء وان كانت اعمالا ولكن ليس المراد جميع الاعمال حتى الاجزاء بل المراد الاعمال
المعهودة عند الشرع كالصلوة والوضوء وهي عبارة عن مجموع تلك الاجزاء واطلاق العمل عليها مجاز عرفا لا ايصال اليه
الا بقرينة ولا يلزم من هذا جواز نية الخلاف لان الواجب لما كان هو ايقاع العبادة على ذلك الوجه المخصوص
وكانت ارادة الضد منافية للارادة الصد الاخر اقتضى ذلك وجوب الاستمرار على ذلك الوجه المطابق بها ويتحقق
لعدم نية منافية الاولى فحتى لم يحصل نية تخالفه حصل له ما نواه والامتثال فلا يفتقر الى العزم لعدم الدليل عليه وقد
نبه على هذا الرد الشهيد الثاني في روض المقاصد العلية والمحقق الخوانساري في المشارق والفاضل الخراساني
في الذخيرة وثانيا بانه لو كان مقتضى الاصل ذلك لكان اللازم تجديد النية والعزم حتما يتمكن لا الاكتفاء بالبدل
مطلقا لنا بان ذلك مستلزم لبطلان عبادة الذاهل وقد عرفت دعوى الاجماع على صحتها ولا يعارضها الاجماع المحكي
في الغنية لاعتضاده هنا بموافقة الاكثر مع امكان تنزيل عبادة الغنية كالسرائر على ما هم عليه وهو فيه بعيد وثالثا
بان ما فرض الاستدامة الحكمية هو بعينه معنى الاستدامة الفعلية التي نفاها اولا اذ هي عبارة عن العزم المخصوص

مغ اللح

و في الجميع نظر اما الاول فلانه انما اعتبر النية فيه لكونه عبادة لان العمل لا يتصف بكونه عبادة الا بها فان النفس
العمل يحتمل وجوها ولا يتشخص الا بها فكان السبب التام في التميز هو النية وهذه العلة لا بد وان يكون مستصحبة
على الاجزاء والا فلا يمكن صرف العمل الواقع في الاثناء الى كونه عبادة ولهذا لو نسي عما نواه او لا يبحث لو راجع وجعله لا ظهر
بان يحكم بفساده ولو كان مجرد عدم نية الخلاف مؤثرا في صيرورته عبادة لما وجبت المقارنة وجاز الاكتفاء بالنية المتقدمة
اذا لم يتخللها نية الخلاف الى اللاحق وهم لا يقولون به وبالجملة من تامل وانصف وجدان الادلة العقلية والنقلية متوافقة
الدالة على الاستدامة الفعلية والعجب من الاصحاب حيث نفوا وجوبها باعتبار الحرج مع ان العمدة في وجوب النية في
العبادات هو البرهان القطعي واما الثاني فلاجماعهم على عدم لزوم تجديد اصل النية بل يكفي استدامة الحكمية وانما
الخلاف في تفسيرها لولا الاجماع على ذلك لكان لازما واما الثالث فللمنع من كون الذاهل عازما وسلمنا ولكن هذا انما يتجه
لو كان مراد الشهيد استمرار العزم من الاول الى الاخر واما اذا كان المراد تجديده بحيثما يتذكر كما ينبه قواعده وذكراه فلا
عليه واما الرابع فلان لا ارتباط لاستدامة الفعلية هو العزم على الفعل مع سائر الخصوصيات المعتبرة ولا كلام الاستدامة
الحكمية المفسرة بالعزم على الفعل على الوجه الذي قصد اجمالا لا تفصيلا كما في النية سلمنا ولكن انما يلزم لو كان المراد
استمرار العزم لا تجديده واعلم ان الشهيد بنى الخلاف في هذه المسئلة حكمية وهي ان بقاء الممكن هل يحتاج الى علة كاصل
وجوده او لا فان كان الاول كان اللازم ما ذكروه وان كان الثاني كان الحق ما ذكروه وورد جماعة من الاصحاب اما اولا فبان
النية من اسباب الشرع وهي علامات ومعرفات لا علل حقيقية فيمكن القول بعدم الاستغناء الباقي عن المؤثر وعدم اشتراط
الاستدامة مط فضلا عن الاكتفاء بالحكمية واما ثانيا فبان اللازم من الاحتياج الى المؤثر وجوب احضار النية بجميع
مشخصاتها لا العزم المذكور فانه غير الموجود الاول وغير مستلزم له وان دخل ضمنا لكن الدلالة المتضمنة ملغاة في هذه
الاحكام ونظائرها واما ثالثا فبان الباقي وهو الوضوء حدوثه تدريجي بحيث شيئا فشيئا ومثل هذا الباقي لا بد له من سبب
الى اخر وجوده على القولين والتحقيق ان اللازم هو استدامة النية فعلا حتى الفراغ ولا عسر فيه نعم انما يلزم لو كانت النية
عبارة عن الحديث النفسي والتصوير الفكري بمعنى احضار وعلم مع مميزاته من وجوب او ندب او نحو ذلك بالبال كما يستفاد
من كلام اكثر المتاخرين من اصحابنا وذلك لامتناع توجه النفس الى احضار المنوي كذلك والى الاشتغال بالحركات والسكنات
اللازمتين فيه اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه كما نطق به الكتاب العزيز ولذا التجأ الى القول بالاستدامة
الحكمية الخارجة عن حقيقة النية والى القول لوجوب المقارنة وهذا القول ضعيف بل النية عبارة عن الداعي الى الفعل كما
عليه المحقق الخوانساري والفاضل البهائي والمقدس الاردبيلي وجدي ووالدي وغيرهم اذ لا يخفى على المتتبع انه ليست النية
بالنسبة الى غيرها من سائر افعال المكلف من قيامه وقعوده واكله وشربه وضوئه وذهابه وايابه وتعقيبه وتسبيحه و
تهليله وتمجيده وقراءته ومناجاته وشكايته ومحاكاته ونحو ذلك ولا ريب ان كل عاقل غير غافل ولا ذاهل لا يصدر عنه
فعل من هذه الافعال الا مع قصد ونية سابقة عليه ناشئة من تصويره ما يترتب عليه من الاغراض الباعثة عليه والاسباب
الحاملة على ذلك الفعل بل هو امر طبيعي وخلق جبلي لو اراد الانفكاك عنه لم يتيسر له الا بتخيل النقض من تلك الدواعي الموجبة
والاسباب الحاملة ولهذا قال بعض من حقق هذا المعنى من الافاضل فيما حكي عنه لو كلفنا العمل بغير نية لكان تكليفا بما لا يطاق
ومع هذا لا ترى المكلف في حال ارادة فعل من هذه الافعال لا يحصل له عسر في النية ولا اشكال ولا وسوسة ولا فكر ولا
مقارنة ولا غير ذلك وان اردت مزيد ايضاح لما قلناه فانظر الى نفسك اذا كنت جالسا في مجلس ودخل عليك رجل
عزيز حقيق بالقيام له والتواضع في حال دخوله فتقوم لجلاله واعظاما كما هو الجاري في رسم العادة فهل يجب عليك ان
تتصور في بالك اقوم تواضعا لفلان لاستحقاقه ذلك قربة الى الله والا كان قيامك له من غير هذا التصوير خاليا من النية
فلا يسمى تواضعا ولا يتوقف عليه الثواب ولا المدح ام يكفي مجرد قيامك خاليا من هذا التصوير وانه واقع بنية وقصد
على جهة الاجلال والاعظام الموجب للمدح والثواب ومن المقطوع به انك لو تكلفت تخيل ذلك بجنانك وذكرته لكنت
مسخرة لكل سامع ومضحكة في المجامع وهذا شان النية في الصلوة وان المكلف اذا دخل عليه وقت الظهر مثلا وهو عالم

لوجوب ذلك منا بقاعدة عالم بكيفيته وكميته وكان الغرض الحامل على الاتيان به الامتثال لامر الله فقد تم قام من مكانه
وسارع الى الوضوء ثم توجه الى مسجده وتوضأ في مصلاه مستقبلا واذن واقام ثم كبر واستمر في صلاته صحيحة شرعية
مشتملة على النية والقربة وان اردت مزيد ايضاح لمعنى النية فاعلم ان النية المعتبرة مطلقا هي عبارة عن انبعاث
النفس وميلها وتوجهها الى ما فيها غرضها ومطلبها عاجلا او آجلا وهذا الانبعاث والميل اذا لم يكن حاصلا لها
قبل فلا يمكنه اختراعه واكتسابه بمجرد النطق باللسان او تصوير تلك المعاني بالجنان هيهات هيهات بل ذلك من جملة الهذيان
مثلا اذا غلب على قلبه المدرس او المصاحب الشهرة وحسن الصيت واستمالة القلوب اليه لكونه صاحب فضيلة او كونه
ملازم العبادة فكان ذلك هو الحامل له على تدريسه او عبادته فانه لا يتمكن من التدريس او الصلوة بنية القربة اصلا
وان قال بلسانه وتصور بجنانه اصلي او ادرس قربة الى الله تعالى وما دام لم يتحول عن تلك الاسباب الاولة وينتقل عن
تلك الدواعي السابقة الى غيرها مما يقتضي الاخلاص له تعالى وما دام لم يتحول عن تلك الاسباب الاولة وينتقل عن تلك الدواعي
السابقة الى غيرها مما يقتضي الاخلاص فلا يتمكن من نية القربة بالكلية وبما يعضده ما ذكرناه في معنى النية وجوب الاعادة
لزوم الحرج العظيم في احضار الصورة بالبال وكفى بذلك شاهدا وقوع كثير من الناس في شبكة الشكوك وابتلائهم
بالوسواس حتى ان منهم من يلتجي في تحصيل الاطمينان الى التلفظ الصريح وتكرار اللفظ ومع ذلك لا يطلب نفسه بل قد
يتمنى   الثاني خلو فتاوى السلف والاخبار المتضمنة لبيان العبادات عن ذكر النية وليس ذلك لعدم وجوبها
بل لسهولة امرها والاشارة الى ان النية في العبادات كالنية في الافعال الاختيارية وهذا اعتمد في ذكرى وكذا الحبل المتين
الثالث ان القائل بالاحضار يلزمه القول بالاستدامة الحكمية الخارجية عن حقيقة النية ولكل القائل بالداعي وقد اشرنا
سابقا الى ان الاستدامة الحكمية يدفعها الشواهد العقلية والنقلية الرابع ان القائل بالاحضار ان اراد جميع اجزائها
مفصلة واحدة والقصد على ابقائها فهو محال وان اراد تذكرها ثم القصد اليه فليس المنوى تمام ما هو اعنى القصد فلا
فائدة في تعليق الاستحضار والتحقق ان النية ليست الا نية مستدامة الا لعدم فهمها واذا كان بحيث لو راجع نفسه لاستشعر
لا يناسبها وتوضيح ذلك ان النية لما كانت عبارة عن القصد الى الفعل بعد تصور الداعي والحامل عليه والضرورة قاضية
بما نجده في سائر افعالنا بانه قد يعرض لنا من الاشتغال بالفعل الغفلة عن ذلك القصد والداعي في اثناء الفعل بحيث انا لو
رجعنا الى وجداننا لراينا النفس باقية عند ذلك القصد الاول مع ذلك لا نحكم على انفسنا والحكم علينا بعدم ما بان ما
فعلناه وقت الذهول والغفلة بغير نية وقصد بل من المعلوم انه ذلك القصد والداعي السابقين كان الحكم في العبادة
كذلك اذ ليس العبادة الا كغيرها من الافعال الاختيارية للمكلف والنية ليست الا عبارة عما ذكرناه وقد صرح بما ذكره المحقق
الخوانساري كما عن صدر الدين الشرواني في شرحه على الكافي وعلى هذا لا يجب المقارنة بالمعنى الذي ذكروه بل يشترط
بقاء الداعي   اذا تعلق امر الشارع بفعل كما اذا قال صل ركعتين فلا اشكال في كون المكلف مخيرا في الاتيان باي فرد
من افراد ذلك المأمور به وكذا لا اشكال في انه يتعين عليه الاتيان بذلك ولا يجوز الحكم بكون شيء آخر كالعتق مثلا يقوم
مقامه ويكون مخيرا بين ذلك المأمور به وذلك الشيء ما لم يقم من الشرع دليل على التخيير وقد صرح بذلك في مجمع الفائدة
والذخيرة وجامع المقاصد لان الاصل بقاء اشتغال الذمة وعدم براءتها بالاتيان بغيره ولان التخصيص شيء بالبدلية
ترجيح بلا مرجح ودعوى كون كل شيء بدلا باطل قطعا ولان الاصل عدم اتصاف ذلك الشيء بالوجوب ولان المعهود من سيرة
الاصحاب بل من سيرة جميع العقلاء لذلك ولدعوى الاتفاق عليه في الذخيرة وانما الاشكال في دلالة الخطاب على ذلك
التعيين وقد اختلف الاصحاب فاطلق جماعة منهم السيوري في كنز العرفان والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة
والفاضل الخوانساري في الرسالة التي الفها في صلوة الجمعة وصاحب المعالم انه يدل عليه بالدلالة اللفظية كما ان الامر بالشيء
يدل على النهي عن ضده العام فاطلق جماعة لعزي انكار ذلك وان الامر انما يدل على الوجوب في الجملة من غير دلالة
على خصوصية كونه عينيا او تخييريا وانما يحكم بالوجوب العيني حيث لم يقم من الشرع دليل على التخيير بالاصل كما يحكم بنفي
وجوب الاكرام عن غير زيد اذا قال اكرم زيدا بالاصل لا بالمفهوم منهم العلامة في لف والمحقق الثاني في جامع المقاصد

والرسالة

والرسالة التي الفها في صلوة الجمعة والشهيد الثاني في الروض والمحقق جمال الدين الخوانساري في الرسالة التي الفها في صلوة
الجمعة المنسوبة والمحدث الكاشاني في المعتصم وغيره ويظهر من الذخيرة انه مذهب غير واحد من المتأخرين وللاولين وجوه
منها انه لا شك في ان الامر حقيقة في العيني انه موضوع له بالخصوص فالحكم بمجازيته في التخييري صح حق الدوران بين المجاز
والاشتراك وقد بينا ان الاول اولى ولكن يمنع من الوضع لذلك بالخصوص اذ لا دليل عليه بل لم اجد قائلا به وان اريد
انه يطلق عليه باعتبار كونه فردا من افراده فهو مسلم ولكن يمنع من صحة الحكم بمجازيته في التخييري اذ لا دليل عليه ومنها ان
المتبادر من الامر عند الاطلاق العيني وقد صرح بهذا في كنز العرفان ومجمع الفائدة والرسالة التي الفها في صلوة الجمعة
والمعالم وغيرها ومنها ان مقتضى اطلاق لزوم الاتيان بالمأمور به وان اتى بشيء ولا كذلك لو كان للتخيير فانه يسقط
عند الاتيان وقد يقال ان هذا لا يقتضي كون الامر موضوعا للعيني بحيث لو استعمل في التخييري كان مجازا فان اللفظ
قد يدل على معنى بالاطلاق وليس موضوعا بازائه فانك اذا تركت متعلق نفي الاستواء مثلا وقلت لا يستوي فاذا نفي
الاستواء من جميع الوجوه مع ان لفظ لا يستوي في الامر الفلاني كان حقيقة فتم ومنها انه اذا قيل اضرب زيدا ثم قيل
انت مخير بين ضرب زيد وضرب عمرو كان تناقضا وليس الا الدلالة الامر على الوجوب العيني وقد يقال لعل استفادة
الوجوب العيني من جهة اسناد الضرب الى زيد لا من جهة خصوص صيغة افعل فتم ومنها انه اذا قال السيد لعبده
اقتل خالدا لم يجز للعبد ان يقول هل عينت لي السيد قتل خالد ويحتمل ان اكون مخيرا بين قتله وغيره وليس ذلك الا
لافادة الامر الوجوب العيني وفيه نظر ومنها انه لو كان الامر للاعم من العيني والتخييري لما كان فيما اذا ورد مطلق
ومقيد نحو اعتق رقبة اعتق رقبة مؤمنة وجه حمل المطلق على المقيد بل وجب ابقاء المطلق على حاله وحمل الامر
بالمقيد على التخيير لدوران الامر بين تقييد الاطلاق وهو خلاف الاصل وحمل الامر على التخيير وهو غير مخالف
للاصل لان الموضوع له كالعيني وان اطلاق الامر عليه يصح بطريق الحقيقة ولا اشكال في لزوم ترجيح ما هو موافق
للاصل والتالي باطل جدا وخلاف ما هو عليه اكثر المحققين من الاصوليين ومنها ما تمسك به في كنز العرفان من انه قد كثر
استعمال الامر في العيني وقد اعترف به الخصوم والاصل ان يكون باعتبار امر خارجي فتعين اليه الاشارة الا من نفس اللفظ
وللاخرين وجوه ايضا منها انه لو كان الامر حقيقة في العيني للزم استعمال المستحيل فاستعملوا الى فذكر ذلك في المعنى الحقيقي
لانه خطاب للموجودين والغائبين وقد ثبت ان وجوب الجمعة بالنسبة الى الاولين عيني وبالنسبة الى الآخرين
تخييري والملازم لو كان موضوعا للعيني لما جاز الحكم بالتخيير فيما اذا قيل اضرب زيدا لدوران الامر بين التجوز في لفظ
الامر بحمله على الوجوب التخييري والتجوز في لفظ زيد وحمله على معنى الواو ولا ترجيح لاحدهما على الآخر والكل اذا قيل
بان الامر للاعم من الامرين لم يجب الحكم بالتخيير لفقد المعارض لفظا وفيه نظر لامكان ان يقال ان التجوز في
لفظ او ابعد من التجوز في لفظ الامر او لا ابعد لا يصادمه امكان فيجب الحكم بالتخيير على تقدير كون لفظ الامر
للعيني فتم ومنها انه قد ثبت ان الامر للاشكال في ان الوجوب اعم من التخييري والعيني فيجب ان يكون الامر
كذلك وفيه نظر لجواز ان يمنع من كون الامر لمطلق الوجوب وهل هو الا عين النزاع سلمنا ولكن قد يمنع من اعمية الوجوب
ايضا وصرح كثير بان الواجب في التخييري والموسع هو الامر الكلي ويؤيد ما ذكرنا فتدبر ومنها ان الامر استعمل
تارة في الوجوب العيني واخرى في التخييري والاصل ان يكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز
وفيه نظر ومنها انه لو قال اضرب زيدا وعمروا لم يصح ان يقال لم يأمر بشيء ولو كان كذا الامر للعيني للزم الصحة وفيه نظر
اعلم ان ما تعلق به الامر في الشريعة قد يكون مصلحة تحصل في نفسه ومطلوبا لذاته لا لغيره وهذا يسمى بالواجب
لنفسه كالصلوة والزكوة وقد يكون مصلحة في غيره ومطلوبا لتحصيل الغير وهذا يسمى بالواجب لغيره كالوضوء وقد
يجتمع فيه الامران كالاسلام فانه مطلوب لذاته ولغيره وهو العبادات فانها لا تصح الا به وكالغسل عند القاضي
بكونه واجبا لنفسه لا نافعا على توقف بعض العبادات عليه فاذا تمهد هذا فنقول اذا ورد من الشريعة امر بشيء
واختلفوا في كونه واجبا لنفسه او لغيره ولم يكن هنا ما يدل على احد الامرين من الامر فهل الاصل فيه ان يكون

واجبا النفسه فلا يتوقف وجوبه على شي اخر بل يجب مطلقا ويكون واجبا لغيره فيتوقف وجوبه على وجوب الغير وينتفي بانتفاء
وجوبه ويتضيق بتضيقه ويتوسع بتوسعه الذي يقتضيه التحقيق هو الاول لنا ان المفهوم من نحو افعل وجوب الفعل مطلقا من
غير تعليق على امر اخر وكونه مصلحة لذاته يدل على التقييد والتعليق على شي اخر وان هي مطلوبية للامر اخر يحتاج الى دلالة وحيث
لم توجد دل فرع بالاصل وعلى هذا استمر طريقة الاصحاب في هذا الباب وممن صرح بهذا الاصل بالخصوص والذي دلم ظلم والسيد
الاستاد وعلى هذا الاصل في الغسل من الجنابة كونه واجبا النفسه كما ادعاه جماعة من الاصحاب لتعلق الامر به في الاخبار الكثيرة من
غير تعليق على امر اخر لكن الشهيد اجاب عنه بانه لما كثر علم الاشتراط اطلق الوجوب وغلب في الاستعمال حتى صار حقيقة عرفية وربما
يظهر من المحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني في روض وغيرهما المصير الى ما ذكره فعلى هذا فقد بنا قش فيما اصلناه
فيقال ان مطلق الامر وان كان كما ذكرتم الا ان علمه الاشتراط توجب التوقف في الاخذ بالظاهر بل يجب عند ترجيح الغالب وقد يقع
ان دعوى الغلبة كلية ممنوعة وكلام الشهيد يحتمل اختصاصه بما علم كونه شرطا وشك في كونه واجبا النفسه وتعلق الامر كالغسل
لان الغالب فيما هو شرط عدم كونه واجبا لنفسه وتعلق الامر كالغسل لان الغالب فيما هو شرط عدم كونه واجبا النفسه لا مطلقا فلا
قدح فيما اصلناه اذ ورود مانع له في قضية خاصة لا يقدح في الاصل قطعا ثم انه يلحق بالامر التصريح بالوجوب بان يقع
واجب او يجب عليك كذا ونحو ذلك واما اذا ثبت وجوبه بالاجماع وشك في كونه واجبا لنفسه او لغيره وذلك لان
في الحكم بكونه واجبا بمعنى انه اذا اتى به مطلقا كان مجزيا اشكال بل الذي يقتضيه الاصل هو الاقتصار في مقام الامتثال
على الوقت الذي يعلم بوجوبه فيه وهو الوقت الذي يعلم يجب فيه عند القائلين بكونه واجبا لغيره وذلك لان الاصل
عدم وجوبه قبل ذلك الوقت ولكن الحكم يتوقف ما يدعي القائلون بتوقفه عليه وتقييدا طلاقه لا نذ للخلاف
اينما هذا الواجب لغيره من جهة وكالواجب لنفسه من اخرى هذا الحكم فيما اذا وقع الشك في كونه واجبا لنفسه او لغيره
واما اذا تعلق الامر به وعلم بعدم كونه واجبا لغيره او كونه مستحبا لنفسه فهل الاصل فيه الاول او التوقف فيه اشكال من
ان الامر المطلق يقتضي الوجوب والاطلاق فاذا امتنع الجمع بينهما وجب اسقاط احدهما وليس ترك الاطلاق اولى من ترك
الوجوب فلا بد من التوقف وما قاله السيد الاستاد من انه لا ريب ان الدلالة على الوجوب اقوى من الاطلاق فيجب
ترك الاضعف قال وهو عند التحقيق يرجع الى الدوران بين التقييد والمجاز والتقييد خير من المجاز فانه كما
التخصيص كثير شايع وقد يمنع ان التقييد وان كان كثيرا الا ان استعمال الامر في الندب كذلك والظاهر عدم بلوغه في الكثرة
الى حد التقييد ومن ثم كان ذلك المتبادر عند التعارض انتهى وهذا حسن وان قلنا بان دلالة الامر على كونه واجبا
لنفسه من جهة الاطلاق وان قلنا ان له دلالة على اخرى اما بالالتزام او التضمن على كونه واجبا لنفسه كما يظهر من السيد
الاستاد فانه قال في جملة كلام له فان المنساق من ايجاب الشي مرادا لذاته ومطلوبا لنفسه انتهى فيشكل الترجيح بنحو ما ذكر
لان في التقييد يلزم رفع اليد عن ظاهرين احدهما ظهور الاطلاق والثاني ظهور الخطاب في كون الشي واجبا لنفسه
ولا يلزم في الحمل على الاستحباب الا مجاز واحد ولا ريب انه ينبغي ح اما ترجيح المجاز او التوقف وعلى اي تقدير يبطل ما
ذكره اللهم الا ان يدعى ترجيح التخصيص باعتبار بناء الاصحاب عليه فانهم على الظاهر يحكمون به او باعتبار كونه اظهر من المجاز فتط
ولو لزم ترك الظاهرين فتم ثم ان السيد الاستاد بعد ذكره التحقيق السابق قال ومثل هذا دوران بين الوجوب العيني
مع تقييد الغير والوجوب الشرطي مع اطلاقه ومثاله قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاتباع الوجوب النفسي فيه لكان
التعليق وكذا الوجوب المطلق الصلوة لاستحالة وجوب الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد به اما بيان اشتراط الوضوء
للصلوة الواجبة خاصة الثاني يحتمل ما امر فاذن دلالة الامر على الوجوب اقوى من دلالة اللفظ على افراده ويؤيده اتفاق
الفقهاء على الاستدلال به على الوجوب وان احتمل ان يكون ذلك للقطع بالارادة في خصوص الاية فلا به يتعلق نظر
الاصولي واحتمل في الكاشف ان يكون المراد وجوب الوضوء للصلوة الواجبة وان يكون الامر للندب وهو ساقط اولا
وجه للندب ومع وجوب الصلوة ان ينتفي الاشتراط وهو خلاف الاجماع ويخص الخطاب بغير المحدث فيرتكب التقييد والمجاز
معا ولا ريب ان التزام احدهما مع الامكان هو المتعين واما احتمال عموم المجاز مع بقاء الاطلاق على حاله فمع ضعفه هنا بالاجماع

فلا شك

فلا شك انه مرجوح بالقياس الى الوجوب الشرطي فكيف بالوجوب الغيري مع التقييد ومثل ذلك قوله وان كنتم جنبا
فاطهروا باناء صرفه عن الوجوب النفسي وقال ره قيل هذا الاصل في الامر الوجوب وفي الواجب ان يكون لنفسه فان
تعذر الوجوب النفسي كان واجبا لغيره فان امتنع كان واجبا شرطيا فان لم يكن كان ندبا ويترتب ايضا فالاصل ان
يكون مندوبا لنفسه فان امتنع كان لغيره فان تعذر انتقل الى الاباحة انتهى وقد بينا فيما في بعض ما ذكره بما لا يخفى
تنبيه اعلم انه اذا ثبت كون الشي واجبا للغير فلا اشكال في عدم وجوبه اذا سقط التكليف بما وجب له هذا الشي وان وجب
وكذا لا اشكال في وجوبه اذا ثبت التكليف به ووجب وانما الاشكال في وجوبه قبل وجوب ما وجب له والثمرة تظهر في الاتيان
بالوضوء قبل دخول وقت الصلوة التي يجب الوضوء لها بنية الوجوب فان قلنا بجواز اتصاف الواجب بالغير بالوجوب قبل
اتصاف ما وجب به جاز الايقاع بنية الوجوب والا فلا وهذه مسئلة خلافية ذهب الاكثرون من اصحابنا على الظاهر الى الثاني
ولذا جعلوا ثمرة النزاع بين القول بكون الطهارات واجبة لنفسها والقول بكونها واجبة لغيرها انه ينوي على الاول الوجوب
قبل دخول وقت الصلوة وعلى الثاني ينوي الندب ويظهر من الرازي ان هذا القول قول الاصوليين وهل حجتهم فيما صار واليه
ان السبب والعلة في وجوب ما هو واجب بالغير ليس الا وجوب ذلك الغير ولذا لو سقط وجوبه سقط وجوبه هذا قطعا والا لكان
واجبا النفسه فلا يجوز ان يتقدم المعلول على علته فهو واضح بالبديهة وفيه نظر لذا صار جماعة من متاخري كالمحقق الخوانساري
والمقدس الاردبيلي وصاحب الذخيرة وغيرهم الى الخلاف وصرح الاول والثالث لامانع من ان يكون الفعل واجبا للغير
بفعل وجوبا قبل دخول اذا كان وجوب الغاية في وقتها معلوما او مظنونا وزاد الثالث فقال الا ترى ان قطع المسافة ليس
واجبا النفسه بل واجب للحج ومع ذلك لم يجب ايقاعه الا قبل زمان الحج واذا كان قطع المسافة قبل زمان الحج واجبا لم يصح
فعله بنية الندب بل الوجوب بل نقول صحة الصوم مشروطة بالاغتسال من الجنابة سابقا عند الاكثر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب فيكون الغسل واجبا للصوم قبل دخوله ويتفرع عليه فعله بنية الوجوب انتهى وفي التحقيق ان مقدمات
الواجبات المضيقة تجب قبل وجوبها بمعنى ان العقل يحكم بلزوم الاتيان بها حتى انها لو كانت من العبادات يحكم بصحتها
الامر لان العبادة لا تصح الا من جهة الامر وهو ليس كسائر المقدمات التي يحكم بوجوبها شرعا ولا تعلق الامر ولكن اللزوم
من العقل انما هو فيما اذا علم او ظن انه اذا لم يات به تفوته المامور به لا مطلقا فيتفرع فيما اذا كانت المقدمة عبادة قيام دليل
من الخارج على مطلوبيتها مطلقا ولو قبل ظن الوفاة واذا قام لم يستنكف صحته مالو قام دليل من الخارج على مطلوبية مقدمة
الواجب الموسع قبل وجوبه فانه لم يستنكف بصحتها ما اذا لم يقم عليها دليل فلا يحكم بها الا عقلا ولا شرعا فلو اتى بالمقدمة
قبل وجوب ذيها كان مجزيا الا اذا كان عبادة فيشكل الحكم به لتوقفه في العبادات على الامر والمعروض عدمه وبالجملة الكلام
من وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها لا يعقل جواز ان يكون احد الامرين منه ومن مجرد العلم او الظن لوجوب ذيها في المستقبل
مع المطابقة للواقع وهذان حاصلان قبل الوقت فلا يلزم تقدم المعلول على علته يتعين وجوب المقدمة قبل وجوب
ذيها اختلف عباراتهم في تعريف النهي ففي ح الحاجب النهي هو قول القائل لغيره لا تفعل او ما يجري
مجراه على سبيل الاستعلاء مع كراهية المنهي عنه وفي العدة النهي هو قول القائل لمن دونه لا تفعل وانما يكون نهيا اذا
كره المنهي عنه وفي بة النهي طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء وفي المنية الحق ان النهي القول الدال على طلب الترك على جهة
الاستعلاء وفي شرح الزبدة للفاضل الجواد انه طلب كف عن فعل بالقول استعلاء وفي المختصر النهي اقتضاء كف عن
فعل بالقول وفي شرحه للعضدي حد النهي اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وينبغي التنبيه على امور الاول قال في
الاحكام اعلم انه لما كان النهي مقابلا للامر فكل ما قيل في حد الامر على اصولنا واصول المعتزلة من المزيف والمختار فقد قيل
في مقابله في حد النهي انتهى واشار الى ما ذكره العضدي ايضا فكل ما قيل في حد الامر من مزيف وغيره قيل مقابله في
حد النهي ومثاله القول المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه او قول القائل لمن دونه لا تفعل وتجريده عن القراين الصارفة
عن النهي وصيغة لا تفعل بارادات ثلث وجود اللفظ ودلالته والامتثال والاعتراضات ما مر هناك الثاني يلزم
على تعريف الامر بالقول كما في جملة من المتقدمة وصرح به في الذريعة والغنية ايضا ان لا يطلق لفظ النهي حقيقة على

ترك الفعل والكف عنه بالاشارة وغيره نظير الفاظ الصدق حقيقة عرفا لعدم صحة السلب كما لا يخفى ولانه يلزم ان لا يتحقق نهي من الاخرس وهو باطل قطعا فكل لغة لاصالة عدم النقل ثم ليس النهي حقيقة في مطلق الفعل والشان والصفة وان قلنا بذلك في الامر الثالث لا اشكال في اعتبار الاستعلاء في النهي والا لكان من السؤال والالتماس هنا حقيقة وهل يشترط العلو الحقيقي اما دينا او دنيا فالحقير اذا قال للجليل لا تفعل استعلاء لا يكون نهيا اولا بل يكفي مجرد الاستعلاء يظهر من جملة من الكتب المتقدمة الثاني ومما يظهر من العدة الاول وفي الذريعة والغنية الرتبة معتبرة انتهى والقول الاول اقوى لعدم صحة السلب وقبح قول الحقير للجليل لا تفعل استعلاء لا يمنع من اللغة كما لا يمنع منها قبح الكذب فتم

صرح جماعة بان النهي وصيغته لا تفعل تستعمل في معان التحريم وقد صرح هنا في الزبدة والمنية والاحكام وغيرها وذكر من امثلته في الثاني قوله تعالى لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ومنها الكراهة وقد صرح في الكتب الاربعة وذكر من امثلته في الثلاثة لا تنس نصيبك من الدنيا ومنها التحقير قد صرح هنا في الزبدة والمنية والاحكام وذكروا من امثلته قوله ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا ومنها بيان العاقبة وقد صرح به في الكتب الثلثة وذكر في المنية من امثلته قوله تعالى لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ومنها الارشاد وقد صرح به ايضا في الكتب الثلثة وقد ذكروا من امثلته قوله تعالى لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم ومنها اليأس وقد صرح به ايضا في الكتب الثلثة وقد ذكروا من امثلته قوله تعالى لا تعتذروا اليوم ومنها التوبيخ وقد صرح به في الغنية والذريعة ومنها التهديد وقد صرح به في الغنية ولا اشكال ولا شبهة في ان النهي وصيغة لا تفعل ليس حقيقة في جميع المعاني المذكورة لا بطريق الاشتراك المعنوي وقد صرح بدعوى الاجماع على ذلك في الغنية فقال بعد الاشارة الى كثير من المعاني المذكورة هي ليست حقيقة في الجميع اجماعا انتهى وقد اختلفوا فيما هو المعنى الحقيقي منها على اقوال الاول انه حقيقة في التحريم وطلب الترك على وجه اللزوم لا غير وهو للمعارج والعدة والتهذيب والمبادي والمنية والذريعة والمعارج والمحكي عن المنهاج وبالجملة عليه الاكثر كما صرح به الفاضل الجواد الثاني انه مشترك لفظي بين التحريم وغيره وهو لقط الذريعة والغنية ويظهر من الاحكام انه مشترك بين التحريم والتهديد والتوبيخ الثالث انه حقيقة في القدر المشترك بين التحريم والكراهة في عرف الشرع وهو طلب الترك وهو للوافية قال ولكن نواهي الشرع يحمل على التحريم وفي بيّنة من جعل الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب جعل النهي مشتركا بين التحريم والكراهة الرابع انه حقيقة في الكراهة وهو المحكي في شرح الزبدة للفاضل الجواد والمعراج عن بعض ومنها ما ذكر في جملة من الكتب من ان الكلام في انها تقتضي التحريم او الكراهة او القدر المشترك او التوقف كما تقدم في الامر وفي الاحكام هي حقيقة في طلب الترك مجاز فيما عداه وانها هل هي في التحريم والكراهة او مشترك بينهما او موقوف على ما سبق في الامر من المزيف والمختار وفي شرح المختصر للعضدي الخلاف في صيغته انها ظاهرة في الحظر دون الكراهة او بالعكس او للمشترك او موقوفة كما تقدم في صيغة الامر انتهى وفي شرح المبادي المذاهب التي ذكرناها في ان الامر يقتضي الوجوب ثابتة في ان النهي يقتضي التحريم وفي المعالم اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر انتهى والمعتمد عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه منها ما تمسك به في المعالم والزبدة وشرحها للفاضل الجواد من ان المتبادر من المعزوفي في العرف العام مجردا عن القرينة هو التحريم وزاد في المعالم كما في المنية فقالا والاصل عدم النقل ومنها ما تمسك به في المعارج والمنية والزبدة وغيرها من ان العقلاء يستحسنون ذم من خالف مقتضى النهي اذا صدر ممن تجب طاعته وصرح هذا في المعالم ايضا ومنها ان الامر للوجوب فيلزم ان يكون للتحريم لعدم القائل بالفصل ولعله لذا قال في التهذيب ان النهي للتحريم لما قلنا في الامر انتهى فتم ومنها ما تمسك به في المنية من ان فاعل النهي عاص وكل عاص مستحق للعقاب على ما تقدم ففاعل النهي مستحق للعقاب وفيه نظر ومنها ما تمسك به في المنية ايضا من انه لما لم يكن فرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب وكان الامر دالا على الطلب الجازم على المانع من نقيض المطلوب كان النهي كذلك وهو معنى اقتضاء النهي التحريم وفيه نظر ومنها ما تمسك به في المعارج والنهاية والمبادي والتهذيب والمعالم والمعراج من قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والتقريب في الاستدلال بها ما ذكر في جملة من الكتب ففي المبادي وجوب الانتهاء يقتضي تحريم المنهي عنه وفي النهاية اوجب الانتهاء لما تقدم من ان الامر للوجوب وهو المراد من قولنا النهي للتحريم وفي المعالم اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فهو حرام فهذا انتهى لا يقال

غاية ما استفاد من الاية الشريفة وجوب الانتهاء عن مناهي الرسول وكون مناهيه للتحريم فلا يفيد تمام المدعى وهو كون مطلق النهي ولو كان من الله تعالى والائمة عليهم السلام للتحريم لانا نقول اذا ثبت ان نهي النبي للتحريم ثبت انه له مطلقا اما اولا فلظهور عدم القائل بالفصل بين نهيه صلى الله عليه وآله والائمة وبين نهيه ثم القول بالفصل بين نهي الشرع ونهي غيره موجود ولكنه شاذ ضعيف فلا يلتفت فيمكن تتميم الاستدلال بالاية الشريفة على المدعى بعدم القائل بالفصل مطلقا واما ثانيا فلانه اذا ثبت ان نهي الرسول موضوع للتحريم ثبت المطلق لاصالة عدم النقل وفي حاشية الفاضل الشيرواني وان كون نهي الرسول حقيقة في التحريم يقتضي ان كون مناهي الله تعالى على خلاف ذلك يستلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل واما ثالثا فلما ذكره في المعالم فقال ومما يقرب من ان هذا يختص بمناهي الرسول وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى على التحريم ما نهى الله تعالى عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد انتهى وفيه نظر لما ذكره الفاضل الشيرواني فقال يتوجه المناقشة على الاولوية اذ لا ينافي استعمال مناهي الرسول في التحريم واستعمال مناهي الله تعالى في الكراهة واي محذور فيه نعم اطاعة الله تعالى اولى واقدم من اطاعة الرسول واين ذلك مما نحن فيه وكذا الكلام في الوضع اذ عليها لو كان في الوضع اذ لا تخصيص بوضع مناهي الرسول للتحريم ومناهي الله تعالى للكراهة مع قطع النظر عن الاشتراك فتم انتهى ولا يقال الاية الشريفة تدل على ان النهي ليس موضوعا للتحريم اذ لو كان موضوعا له لما افتقر الى التنبيه على وجوب الانتهاء عنه بعد ورود النهي للاكتفاء فيه بنفس الوضع لانا نقول هذا باطل اما اولا فلما ذكره الفاضل الشيرواني فقال لا يقال لو كان مجرد نهيه مفيدا للتحريم فاي فائدة في الامر بالانتهاء عما نهاه لان ذلك بعث منه تعالى للعباد على اطاعة النبي فهو ترغيب فيه كما تهتك بتكاليف المحرمات المعلومة التحريم وفي الواجبات المعلومة الوجوب الا ترى ان الوعاظ والخطاب يامرون الناس بما هو واجب وينهون عما نهي عنه والفائدة فيه تاثيره في النفوس لتجدده وتاكيد السابق به ولا يقول احد بعدم حسنه انتهى لا يقال ما ذكره وان كان جائزا ولكنه خلاف الاصل فلا يصار اليه لانا نقول لا نم الاصل المذكور لعدم الدليل عليه فتم واما ثانيا فلاحتمال كون المراد من الاية الشريفة دفع توهم وجوب اطاعة النبي فيما اشكل عن الله تعالى وما لا يتعلق بالشرع ومن الظاهر ان هذا الفصل بمجرده لا يدل على التحريم وصفا على التحريم ولا يقال يدل بعد التمسك بالاية الشريفة ما ذكره السيد الخليفة في حاشية المعالم من ان ما يجب الانتهاء عنه يشمل المكروه ايضا اذ الانتهاء معناه الكف فيقتضي النهي وهو اعم من الانتهاء بطريق الحرمة والكراهة بمعنى المكروه بطريق الكراهة اي العمل يقتضي كراهته باعتقاد انه مكروه واجب فلا تم الاشتراك قال الاان يقال ان النهي الملحوظة في المادة انتهوا هو النهي التحريمي وهو غير معلوم فتم فيه لانا نقول المتبادر من الانتهاء هو التحفظ وترك الفعل وكذا النهي عنه وعن مباشرته كما صرح به المدقق الشيرواني ولا يقال يدفع التمسك بالاية الشريفة ما اورده عليه في المنية وشرح المبادي وشرح بلاغ المواد من ان تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر بالانتهاء لا من مجرد النهي والنزاع انما هو في الثاني لانا نقول هذا مدفوع بظهور الاتفاق على ان حال جميع مناهي النبي لا يكون الا لاجل الوضع دون التعبد الشرعي مع بعده في نفسه هذا وقال الفاضل الشيرواني ان وجوب الانتهاء بمجرد على نهيه وقد تقرر ايضا بحث الخلاف في ان ما نهى عنه الرسول على وجه الكراهة لا يجب الانتهاء عنه فوجب ان يكون مجرد نهيه للتحريم وذلك انما يتصور لو كان النهي حقيقة للتحريم اما لغة او شرعا وبضم اصالة عدم النقل يتم المطلوب ويبقى التنبيه على امور الاول قال في المعالم في اخر المسئلة واستعمال النهي شايع في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام على نحو ما قلناه في الامر انتهى والمعتمد عندي لزوم حمل النهي على التحريم في الاخبار المذكورة كما ذكرها لما تقدم اليه الاشارة في بحث الامر الثاني قال العضدي يجي في النهي الامر في تقدم الوجوب قرينة على انه للاباحة مثل الاسناد الاجماع على انه للحظر ولم يقل احد انه للاباحة كما في الامر وتوقف الامام فيه لقيام الاحتمال انتهى والاقرب عندي ان النهي الوارد بعد الوجوب نظير الامر الوارد بعد التحريم الثالث قال في العدة ان صيغة النهي وضعها اهل اللغة ليدل على ايجاب الامتناع على الفعل ثم ينظر في ذلك فان كان صادرا من حكيم دل على ان ذلك الشيء قبيح لانه لا يوجب الامتناع مما حسن فهو اذا دلالة على القبح انتهى ونحوه ما اشار اليه في الذريعة والغنية ايضا الرابع الخبر المستعمل في طلب الترك نحو قوله عليه السلام لا ينكح المرأة على عمتها يفيد التحريم كما ان الخبر المستعمل في طلب الفعل يفيد الوجوب هل النهي المطلق المجرد عن القرائن المقيد بشرط والصفة يفيد طلب ترك المنهي عنه والكف عنه دائما في جميع الازمان ويدل على ذلك كما يفيد التحريم ويدل عليه بقوله لا تضرب مثلا عمن لو قيل لا تضرب ابدا فلو اتى بالمنهي عنه من مكان عاصيا او لا يدل على ذلك ولا يفيده ولا يدل عليه اختلفوا على قولين الاول انه يفيد طلب الترك

دائما في جميع الازمان وهو للنهاية والمنية وشرح المبادي والمعالم وزبدة والوافية وشرح الجواد للزبدة والاحكام
والمختصر وشرحه للعضدي واختاره الوالد العلامة دام ظله العالي في ي والمنية وبدء هو مذهب الاكثر وفي العدة
انه مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء ممن قال بان الامر يفيد المرة ومن قال بانه يفيد التكرار وفي شرح العضدي النهي يقتضي دوام
عمل المنهي عنه عند المحققين اقتضاء ظاهرا يحمل عليه الا اذا صرف عنه دليل وفي الاحكام اتفق العقلاء على ان النهي عن الفعل
يقتضي الانتهاء عنه دائما انتهى الثاني انه لا يدل على ذلك وليس به بظاهره وهو الذريعة والغنية والعدة ويب والمعراج وفي بدء
ذهب اليه المرتضى واتباعه وفي المنية قال بعض الاقل وفي الاحكام ذهب اليه بعد الشاذين وفي شرح العضدي قال به شذوذ
انتهى وهؤلاء اختلفوا فمنهم من يظهر منه انه موضوع للقدر المشترك بين الدفعة والدوام وهو العلامة في يب وربما
يستفاد من المبادي ايضا ومنهم من يظهر منه انه مشترك لفظي بين الامرين وهو السيد في الذريعة وابن زهرة في الغنية وفي العدة
والذي يقوى في نفسي ان ظاهره يقتضي الامتناع مرة واحدة وما زاد على ذلك يحتاج الى دليل وحكي عن بعض التوقف في المسلم ثم
قال فاما النواهي الواردة في القران والسنة بانها تقتضي التابيد فانا علمنا ذلك بدليل من اجماع وغيره فلا يمكن على الاعتماد على
ذلك كما ان مثل ذلك علم ان مثل الاول وامر على التكرار عند الاكثر للاولين وجوه منها ما تمسك به في المنية من ان المتبادر الى الفهم
عند اطلاق اللفظ مجردة عن القرائن هو الدوام لا يقال لعل التبادر هنا من قبيل تبادر الفرد الشائع من المطلقات لانا نقول الاصل
في التبادر والفهم عند الاطلاق كونه من ادلة الحقيقة اللهم الا ان يقال هو الاصل مدفوع بما يدل على القول الثاني على انه قد يمنع من كون هذا
التبادر من التبادر الذي به يتميز الحقيقة من المجاز لوجوه احدها ان من شان التبادر الذي هو علامة الحقيقة فهم المعنى واشتغال
الذهن اليه ابتداء بنفس اللفظ لا بتوسط ملازمة وارتباط وهذا هنا غير متحقق لان فهم الدوام لا ينتقل اليه الذهن بل انما ينتقل
اليه بعد فهم معنى اخر وهو مجرد نفي الماهية ومن المعلوم ان نفي الماهية ليس عين نفي افرادها بل هو لازم له عند جماعة فاذا يكون دلالة
اللفظ على الدوام دلالة التزامية كدلالة الاربع على الزوجية فلا يكون اللفظ موضوعا للدوام ولا التبادر تبادرا حقيقيا فتم
وثانيها ان تبادر الدوام لو كان تبادرا حقيقيا لاطرد في جميع موارد اطلاق اللفظ مجردا عن القرينة والتالي باطل اذ لا يفهم من النهي
المتوجه الى المتشاغل بالفعل سوى طلب تركه المشغول به فقوله لا تضرب زيدا لمن هو مشغول بضربه لا يفيد سوى طلب ترك هذا
الفعل المشغول لا طلب تركه في جميع الاحوال فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة فتم وثالثها عدم تمسك معظم القائلين بالدوام
تبادره اذ لو كان متحققا لما خفي عنهم وكان اللازم التمسك به لانه من اقوى امارات الحقيقة فتم ومنها ما تمسك به العلامة
في يب والفاضل الجواد في شرح بدء والوالد العلامة في بعض حواشيه والامدي من انه اذا نهى السيد عبده من فعله
انتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم ضربه في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو
اعتذر بان هاتا بالمدة التي يمكنه الفعل وهو تاركه وليس نهي السيد متناولا لغيرها لم يقبل ذلك وبقي الدوام بحاله وهذا مما
يشهد به الوجدان وقد صرح بما ذكر في المعالم بعد شهادة على الحجة الاولى وفيه ان ذلك بمجرده لا يدل على كون اللفظ موضوعا
للدوام بحيث يدل عليه بالتضمن بل غاية ما يستفاد منه دلالة اللفظ عليه وهي اعم من التضمن والالتزام والعام لا دلالة له على الخاص
على انه قد يمنع من دلالة ذلك دلالة اللفظ على الدوام ايضا اذ كون الاصل عند العقلاء الحكم بالدوام عند صدور النهي وان لم يكن
الا بالدلالة اللفظية عليه الا ان يقال ان كل من حكم بالدوام عند صدور النهي قال بدلالته عليه بالتضمن ولكن فيه نظر فتم ومنها
ما ذكره بعض من ان نحو قوله لا تضرب نكرة منفية وهي تفيد العموم موضوعا له وفيه نظر للمنع من كون ذلك نكرة منفية
سلمنا ولكن لا نم ان النكرة المنفية موضوعة للعموم والدلالة عليه اعم من الوضع للعموم سلمنا ولكن غاية ما اقتضاه استفاده من
النكرة المنفية نفي جميع افراد مدخول النفي لا النفي من جميع الجهات فقوله لا تضرب يفيد طلب ترك جميع افراد الضرب في الجملة
لانا نطلب تركه في جميع الازمنة والامكنة كما ان قوله لا رجل في الدار يفيد نفي جميع افراد الرجال في الجملة لا في كل زمان فتم و
منها ما تمسك به في ي والمنية والمحصول بدء والوافية والمختصر وشرحه للعضدي من ان العلماء كما في ي والوافية والمختصر
وشرحه للعضدي والصحابة كما في المنية والسلف كما في بدء وشرحها للفاضل الجواد وحاشية الشيخ محمد على المعالم لم يزالوا
في جميع الاوقات يستدلون على الدوام بالنهي من غير نكير وكذا في شرح للجواد وقال ولو لم يكن الظاهر الدوام لما استدلوا به

ذلك ثم

ذلك ثم قال بان اعترض بانا لا نسلم فهمهم الدوام من مجرد النهي ولم لا يجوز ان يكون فهموا ذلك من دليل خارجي دل عليه سلمنا
لكن يجوز ان يكون ذلك من حيث ان مذهبهم فلا يقوم حجة من خالفهم اجيب بانا نعلم قطعا فهمهم الدوام من مجرد النهي كما نعلم
ذلك من نظر كلامهم كيف ولو كان الفهم من القرينة لكان اللازم ان اوردوا عليهم حتى ان يحكموا بالدوام فيه وان يتوقفوا حتى يظهر لهم
الدليل ونحن نعلم من احوالهم انهم يحكمون في كل نهي بالدوام على اختلاف الاحوال ومن طبقة بعد طبقة وفي زمان بعد زمان وبان
الاستدلال منهم على ذلك قد شاع وذاع وصار الاقطاع ولو كان من حيث انه مذهبهم لانكر البعض اذ لا يجب عليه التزام مذهب
غيره انتهى وقد يجاب عنها حقا انا سلمنا فهم العلماء المستدلين بان بالنهي على الدوام الى القرينة بوجهين احدهما انه يبعد عادة وجود
القرينة الموجبة لفهم الدوام في كل نهي وعدم وجودها في عنها وثانيهما ان القرينة امر حادث لم يقم عليه دليل فالاصل عدمها لا يقال كما
ان الاصل عدم القرينة كذلك الاصل عدم علمهم بالوضع للدوام لانا نقول هذا باطل بعد القطع بعلمهم بالوضع في الجملة كما لا يخفى فتم
ولا يقال غاية ما يستفاد كون مناهي الشرعية للدوام لا مطلقا فالدليل اخص من المدعى لانا نقول الاخصية هنا غير قادحة لامكان
التتميم باصالة عدم النقل المعتضدة بمصير المعظم الى عدم الفرق بين المناهي الشرعية وغيرها كما لا يخفى ولا يقال لعل المستند لهم
في فهم الدوام الدلالة الالتزامية وهو غير محل البحث لانا نقول الظاهر بل يدرك الامرين كون السبب في الفهم الدلالة التضمنية
او الالتزامية هو الاول مع ان الدلالة الالتزامية يستلزم سبق خطور المعنى المطابقي بالبال وهو هنا مشكوك فيه فالاصل عدمه
فتامل ومنها ما اشار اليه الشيخ الجواد حاكيا التمسك به عن الشيخ البهائي فانه قال وفي الحاشية على المطالب دليل اخر غير مشهور
تقريره ان ترك الفعل في وقت من الاوقات امر عادي للمكلف غير محتاج الى النهي فلو لم يكن للدوام لكان صدوره عن الناهي عبثا فان
قلت العبثية كما لزمه وانما يلزم لو لم يكن النهي مقتضيا للفور قلت بعد نقلنا عن العلامة والفخري من يقول بعدم الدوام يجوز
التراخي فالعبثية لازمة لكن يمكن ان يقال الترك عادي وامتثال انما يترتب على النهي ليحصل الثواب فاين العبثية ثم قال الفاضل
الجواد بعد حكاية ما ذكره عن الشيخ البهائي قول هنا شيء وهو ان القائلين بعدم الدوام منهم من ذهب الى انه للمرة فقط ومنهم من جعله
مشتركا بينها او بين التكرار بحيث يتوقف العلم باحدهما على دليل من خارج كما في الامر ثم ان من قال بان النهي للمرة قال بالفورية كما هو ظاهر
من كلام بعضهم حيث صرح بان النهي لا يفيد الانتهاء في الوقت الذي يلي وقت التلفظ بالنهي فتم فلا عبثية على مذهبهم واما من جعله
مشتركا فانه يتوقف في الاشتهاد الى ان يظهر دليل فتم فلا يلزم من كون الترك في بعض الاوقات عاديا العبثية على تقدير النهي انتهى
وفي حاشية الشيخ محمد على المعالم بعد الاشارة الى الحجة المذكورة وما اشار اليه في بدء بقوله لكن يمكن ان يقال اه فان قلت من اين اعتبار
قصد الامتثال في النهي ولم يعتبره ولو كان معتبرا انما هو النية المعتبرة عند الفقهاء او غيرها فان كان النية فهو غير معتبرة الا في العبادات
وان كان غيرها فلا دليل عليها قلت لنا ان يقول هي النية واعتبارها جل مذكور في كلامهم صريحا وح فاذا اريد الثواب قصد الامتثال فان قلت
نحن نرى مدح الشخص على عدم الزنا وان يعلم انه قصد الامتثال ولو كان القصد معتبرا لزم توقف المدح عليه قلت يلتزم ذلك ولا يكون
المدح مستحقا الا له كما يشهد به الوجدان ولا يكاد ينكره الانسان وفرض المدح من الجاهل بحقيقة الحال بوقوعه في مواطن فينبغي تامل
ذلك فانه حري بالتامل انتهى ومنها ما ذكره العلامة في يب فقال المفهوم في عرف اللغة التناقض بين قولنا لا تضرب وبين قولنا اضرب لاشتمال
لا تضرب على كل مفهوم وزيادة حرف النهي وقولنا اضرب يفيد المرة فلو كان لا تضرب كذلك لم يتناقضا فيجب العموم قال قيل عليه انه
ان اردت بدلالة الامر والنهي على مفهومين متناقضين دلالة الامر على الاتيان والنهي على النفي فتم لكن ذلك لا يوجب التناقض الا مع
اتحاد الوقت لان صدق الاتيان في وقت والنفي في اخر كذا لا تناقض بين المطلقين انتهى وقد يناقش في الحجة المذكورة لو لا النقض بثبوت
التناقض بين قوله شربت ماء باردا وقوله ما شربت الماء مع ان لفظ الماء في القضية المتضمنة للنفي ليس للعموم فما هو الجواب
هنا هو الجواب هنا ودونا بيانا بان غاية ما يستفاد من الحجة المذكورة افادة النهي الدوام واما انها بالوضع فلا لاحتمال كونها بالدلالة الالتزامية
اذ فيها تناقض كما لا يخفى ومنها ما ذكره في يب ايضا فقال قولنا لا تضرب يمكن حمله على التكرار وقد دل عليه فيجب المصير اليه اما الاولى فلانه يمكن
امتناع الانسان عن الفعل دائما من غير عسر واما الثانية فلاشتمالها على عدم دلالة الصيغة على وقت دون وقت فاما الحمل على الكل وهو
المراد او لا يحمل على شيء اليه وهو مح او يحمل على البعض دون الاخر ويلزم منه الترجيح من غير مرجح ثم قال قيل عليه لا دلالة في النهي الا على مسمى
الامتناع فيجب تحقق هذا المسمى دفعا للخروج عن عهدة التكليف وفيه نظر لان مسمى الامتناع انما يتحقق بالدوام انتهى وفيه نظر بل التحقيق

ان الحجة المذكورة لا تنهض على اثبات المدعى كما لا يخفى ومنها ما ذكره في ية ايضا فقال في مقام ذكر حجج القول بالدوام الخامس هنا مقدمتان احديهما
ان المنهي عنه منشأ المفسدة ولذا صح النهي والثانية الحكم ببقاء ما كان على ما كان الى ان يظهر دليل الاول ادعى دليلها اتى من كون الاستصحاب حجة
ومع تسليمها فنقول المنهي عنه قد ظهر انه منشأ مفسدة والاصل بقاء تلك في جميع الاوقات فيتعلق النهي بالجميع انتهى وفيه نظر فان الاستصحاب
على تقدير حجيته في مثل المقام لا يمكن اثبات الوضع به وهو واضح جدا ومنها ما ذكره في ية ايضا من ان النهي لو لم يكن للدوام لما ثبت تحريم الزنا و
الربا ونحو ذلك من المنهيات دائما والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وفيه نظر واضح ومنها ما تمسك به ايضا فانه قال في المقام المذكور الاشياء
الا انتهاء دائما فتعين الحمل به اذ مع تركه لا باس بارتكاب المحظور انتهى وفيه نظر واضح ومنها ما تمسك به في ية ايضا وكذا في المعالم وشرح المبادي
كما عن شرح المنهاج من ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد
من افرادها فيه اذ مع فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية اصدقها به وفيه نظر لما ذكره في المنية فقال بعد الاشارة الى الحجة الجواب المنع من عدم
تحقق الا بذلك فان المنع من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما وبين المنع من ادخال الماهية
في الوجود لا دائما ولا دلالة لما به الاشتراك وهو المنع من ادخال الماهية في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد الدوام لانه اعم والعام
لا يدل على الخاص انتهى واشار اليها ذكره العلامة في يب والرازي في المحصول على ما حكى والشيخ البهائي في زبدة والفاضل الشيرواني في حاشية
المعالم والشيخ الجواد في شرح زبدة والذي العلامة ولم ظاهرة بعض حواشيه واجاب عنه في ية فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر لان الامتناع
عن الادخال انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه يتحقق الادخال الممنوع منه انتهى وهو في غاية الضعف لانه ان اراد ان حقيقة الامتناع
عن الادخال ومهية قطع النظر عن اللفظ الدال عليه لا يتحقق الا بالترك دائما فهو ضعيف في الغاية لجواز تقييد النهي بالقيود الزمانية
فنقول لا تفعل في هذا اليوم ولا تفعل في هذا الشهر ولا تفعل ابدا ولا يمكن هذا الا بعد كون الامتناع من المتواطي قد واشتراكها معنويا
كما لا يخفى وايضا ان النفي والاثبات متقابلان فكما امكن تقييد ذلك القيد وبالعكس فلا لزيادة جانب النفي فتم وان اراد ان
اراد اللفظ الدال على ذلك موضوع للدوام بحيث يدل عليه بالتضمن فهو اول الدعوى وللخصم وجوه ايضا منها ما تمسك به في ية
والمعراج من ان النهي ورد تارة للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وقد ادعى الاجماع على استعماله فيه وللمنية واخرى لغيره كقول الطبيب
لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم فيلزم ان يكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز وفيه نظر للمنع من اصالة الاشتراك المعنوي
كما صرح به في المعالم وقد تقدم اليه الاشارة سلمنا ولكن الاصل انما يصار اليه حيث لا يعارضه ما هو اقوى منه واما معه فلا والاصل
المذكور قد عارضه هنا ما هو اقوى منه وهو تبادر الدوام الذي هو دليل الحقيقة فيجب رفع اليد عنه ولذا قال في المعالم في مقام
رفع الحجة المذكورة ان عدم الدوام في قول الطبيب انما هو لقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام انتهى وقد يقال
نحوه في المقام المذكور ان عدم الدوام انما يكون لقرينة حالية او مقالية واما مع تجرده عن القراين فلا ثم ان يراد بالمرة والقرينة الحالية ثابتة
فيما ذكرتم انتهى وقد يقال الاثم صالحية ما ذكر للمعارضة لما تقدم اليه الاشارة ومنها ما تمسك به في يب والمعراج من ان النهي يصح تقييده بالدوام
ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للقدر المشترك واجاب عنه في المعالم ويه بان التجوز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل بحيث
يفيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يوتى بما يوافقه يكون تاكيدا وفي زبدة في مقام دفع الحجة المذكورة التصريح بما علم ضمنا
شايع ومنها انه لو كان للدوام لما انفك عنه فان الحايض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام واجاب عنه في المعالم والمختصر وشرحه
للعضدي فقالوا الجواب ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات
الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام قال الفاضل الشيرواني في تحرير الجواب ان تكرار النهي انما هو في المبدء الذي تعبر عنه
الصيغة عليه والمبدء يعتبر اولا بقيد بما اريد تقييده به ولو بالقيود الخارجية ثم لو يرد عليه مدلول الصيغة اي مفهوم كان فهمنا تقييد
المبدء بالوقت ثم لو يرد عليه مدلول الصيغة الذي هو طلب الترك فيعم جميع اجزاء الوقت وهذا مقتضى وضع الصيغة وهو الذي اراده
المصنف وان كان في سياقه نوع منافرة وهذا التوجيه يدفع كثيرا من الشبهة ومنها ان النهي لو كان موضوعا للدوام للزم صحة
السلب لو اريد منه او من الصيغ الموضوعة له نحو لا تفعل غير الدوام والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة ومنها
انه لو كان موضوعا للدوام لكان قوله لا تضرب زيدا غدا مجازا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة اما بطلان التالي
فلانتفاء العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي فتم ومنها انه لو كان موضوعا للدوام لما دل الا على طلب الترك في جميع الجزئيات

كقوله لا

كقوله لا تفعل في شيء من الاوقات مثلا مع قوله لا تفعل في هذه الساعة والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فواضح واما الملازمة فلان
المثال المذكور يكون على التقدير المفروض من قبيل تخصيص العام الى الاقل من النصف وهو غير جائز فتم ومنها ان نحو لا تفعل مركب من حرف
وفعل ولا شك ان كلا منهما منفردا ليس مما يفيد العموم وضعا فالاصل بقاء ذلك بعد التركيب والاصل عدم افادة الهيئة التركيبية
الزيادة على ما هو من مقتضيات التركيب ولو ارضه عقلا ومن الظ ان الدوام ليس منها فتم والمسئلة في غاية الاشكال ولكن القول بعدم
الوضع للدوام وعدم دلالة النهي عليه بالدلالة التضمنية في غاية القوة ولكن لا اشكال في ظهور اطلاق النهي في الدوام وطلب ترك
الفعل في جميع الاوقات كظهور اطلاق قوله تعالى احل الله البيع في العموم الاستغراقي فالحمل على الدوام عند الاطلاق من باب حمل المطلق
على الافراد الشايع فيترتب على سائر الاطلاقات فلو كان صنف من الازمنة التي يشملها اطلاق النهي فردا شايعا متبادرا انصرف الاطلاق
اليه وينبغي التنبيه على امور الاول الظ ان الصيغ الجزئية المستعملة في معنى النهي لا تنكح المرة نحو عليها وتحريم الزنا حكمها حكم الصيغ
الموضوعة للنهي في هذه المسئلة الثاني ان الصيغ الموضوعة للنهي المستعملة في الكراهة لا تختلف دلالتها باعتبار الدوام والعدم
بعد الاستعمال في الكراهة الثالث اذا اطلق النهي كان الظ منها عاليا طلب الترك ما دام المنهي عنه واذا قيد بزمان خاص كيوم وشهر
ونحو ذلك كان دالا على طلب الترك في جميع اجزاء ذلك الزمان الرابع اذا وردت صيغة النهي وعلم انها ان حملت على التحريم لم تكن للدوام
وان حملت على الكراهة تحمل عليه فهل الاصل الحمل على التحريم او الكراهة التحقيق ان يقال ان قلنا بوضع النهي للدوام كان اللازم التوقف
للدوران الامر بين من غير ترجيح الا ان يقال حمل النهي على الكراهة اشيع من حمله على غير الدوام فيكون الاول اولى بالترجيح وان قلنا
بعدم الوضع للدوام وبانه موضوع للقدر المشترك بينه وبين غيره كان اللازم ترجيح الحمل على الحرمة دفعا للتجوز اللازم على تقدير
الحمل على الكراهة الا ان يقال ان الحمل على الحرمة مستلزم لحمل الاطلاق على الفرد النادر وهو لا يقصر عن التجوز فتم الخامس اذا ورد
صيغة من النهي وعلم بان ليس المراد منها الدوام فهل يجب الحمل على الاقرب اليه ولا التحقيق ان يقال ان قلنا بالوضع للدوام لزم
الاول لما تقرر من انه اذا تعذرت الحقيقة وجب الحمل على الاقرب الى ما هو ظاهر اللفظ مطلقا ولو كان الظهور باعتبار الدلالة الالتزامية
السادس قال الفاضل الشيرواني في حاشية المعالم وينبغي ان يعلم ان دلالة النهي على التكرار ينقسم الى ان يدل على تقييد التروك
المفروضة بحسب الاوقات بعضها ببعض بحيث لو اخل ببعض التروك لم يحصل امتثال الذي ترتب عقابا عليه كما يتوقف عليه
الاخلال بجميع تلك التروك وان يدل على طلب التروك مع قطع النظر عن تقييد بعضها ببعض بحيث لا يضر الاخلال بالتروك اللاحق الامتثال
بالترك السابق فلا وجه لتوهم انه على تقدير التكرار يلزم وهو مستبعد فان قلت على ما ذكرت يكون التروك المتمايزة بالملكية
المتمايزة بالاوقات المتناوبة في انه لبعض التروك المطلوبة لتناوله للاوقات من جهة انه جميع الافراد في اي وقت بعض الافراد الواقعة
فكما يحصل الامتثال بترك جميع الافراد في وقت فليحصل بترك بعض دون وقت قلت لو ثبت بطلان ذلك فلعله من خارج لا من نفس
النهي انتهى وفي حاشية الشيخ محمد على المعالم قد يتوجه على القول بافادة النهي الدوام عدم تحقق الامتثال الا بعد مضي العمر
لان النهي اذا كان مدلوله عدم ايجاد المنهي عنه دائما فلا يتحقق الامتثال باول مرة مع ان الظ تحقق ذلك وعدا يتوجه عن فعل العبد
بعد اتيانه مرة وكونه يعد معارضا بعد امتثال تلك المرة فلا بد من التوجيه لدفعه في الاستدلال احتمال كون الامتثال موقوفا
على عدم المخالفة فيما بعد غير ظ والترجيح بان العصيان يتحقق بخلاف الامتثال في موضع المنع السابع قال في المنية اعلم ان الذاهبين
الى اقتضاء النهي التكرار قالوا يدل على الفور ومنا الفور هم في ذلك منعوا لما تقدم في باب الامر انتهى ويستفاد من كلامه ان الامر احدهما
انه يلزم على القول بكون النهي للتكرار الحكم بافادة الفور وقد اشار الى هذا في المعالم ايضا فقال لما ثبت كون النهي للدوام والتكرار
وجب القول بانه للفور وبان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح انتهى وفي حاشية الفاضل
الشيرواني لا يخفى ان ترتب الفور على الاول بطريق اللزوم ونفيه الثاني بطريق الامكان وهو طور شايع في ترتب الخلاف على مبناه
لكن الدعوى الثانية على كليتها ممنوع لان الشيخ في العدة مع نفيه التكرار يثبت الفور انتهى وهل يختص ذلك بالقول بكون النهي دالا
على التكرار بالتضمن او لا بل يلزم ذلك وان قلنا بعدم دلالته على التكرار الا بالالتزام الاقرب الثاني وعلى المختار يلزم الحكم بكون النهي مفيدا
للفور ايضا وممن صرح بانه يفيد الفور العضدي في شرح المختصر قال يجب الانتهاء في الحال وثانيهما انه لا يلزم على القول بعدم
افادة النهي التكرار عدم افادته الفور ولعله لذا قال في يب ولا يدل على الفور ولكن صرح في العدة بافادته الفور ومع ذهابه

الى انه لا يفيد التكرار وفائدة قال انما قلنا انه يقتضي الفور دون التراخي لمثل ما دللنا عليه من ان الامر يقتضي الفور والادلة سواء
وايضا فلم يقتض ذلك في الثاني لوجب ان يقترن به البيان فمتى لم يقترن به البيان دل على انه قبيح في الثاني وفي الذريعة القول بالفور
ممكن فيه كما بيناه في الامر غير ان التخيير في الاوقات المستقبلة غير ممكن فيه كما امكن في الامر لان الامر انما يتناول على سبيل التخيير كل فعل
مستقبل على البدل للمشاركة في الصفة الزائدة على الحسن والنهي يقتضي القبح فلو تساوت الافعال كلها في القبح لوجب العدول عن الجميع
لا على جهة التخيير وتحقق دخول التخيير في النهي | اختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو على قولين الاول ان المطلوب به هو
الترك ونفس ان لا يفعل وهو المنتهى والمنية والمعالم وزبدة وشرحها للفاضل الجواد والمحكي في بعض كتبها شرح جماعة كثيرة الثاني ان المطلوب
به هو الكف عن الفعل المنهي عنه وهو مختصر وشرحه للعضدي والمحكي في المعالم وشرح الزبدة للفاضل الجواد عن [illegible] والاكثر وفي [illegible]
قال الاشاعرة المطلوب في النهي فعل ضد المنهي عنه للاولين ما تمسك به في [illegible] والمعالم وزبدة وشرحها للفاضل والجواد والمحكي في المعراج عن ابي هاشم
من ان التارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف بل لا يكاد يخطر
الكف ببال الاكثر هو وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولحسن المدح على مجرد الترك قال
الفاضل الشيرواني بعد الاشارة الى ما ذكره ولا يخفى ان المدح والصواب انما يتفرع ان لو حصل الترك لحالة التكليف بقصد الامتثال يعني
ان النهي يصير باعثا على الترك كما يفهم من الذريعة لكن لا يستلزم ذلك ان يكون المطلوب هو الكف لان معناه ان يتحقق في النفس
ميل وشوق ونحوه يجذب النفس بسببه الى المنهي عنه ويدافعه الانسان باسباب [illegible] الحاصل ان المفهوم منه فعل [illegible]
[illegible] للميل والشوق ويقاومه وليس ذلك لانه ما لم يعدم الميل الى الفعل [illegible] بسبب نهي الشارع عنه [illegible] ان المتحقق في النفس لذة
الفعل المنهي عنه بسبب النهي فلا يحتاج الى دفعه بما يصلح له واما في صورة عدم تصور الفعل او عدم خطور المنهي عنه بالبال لا تقصير
وتفريط فلا مدح على الترك والعقاب على الفعل نعم لو كان عدم الخطور بسبب من المكلف مبالغة في التنزه من المنهي عنه كما يحكى من كثير
من المعصومين والصالحين فهو مما علي من مراتب الامتثال وللآخرين وجهان احدهما ما اشار اليه في المعالم فقال احتجوا بان النهي
تكليف ولا تكليف الا بمقدور ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل
فلما وتحصيل الحاصل محال ثم اجاب عن هذه الحجة فقال والجواب المنع من انه غير مقدور ولان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم وتحصيلهم
متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تأثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة
من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح للقدرة اثرا لهم
المتأخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يكون لهم
يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن له وهو مستند اليها ومتجدد بها انتهى وصرح بما ذكره من
الجوابين في الزبدة وايضا وفي شرح الزبدة للفاضل الجواد التصريح بالجواب الاخير واشار اليه ايضا في زبدة وفي المعراج العدم السابق مقدورا و
ثانيهما ما اشار اليه الفاضل الجواد في شرح الزبدة فقال ومما استدلوا على ذلك بان الامتثال بالنهي والصواب عليه لا يترتب على عدم الفعل من حيث
ملاحظة كف النفس عنه فانا نعلم ان من نوى ولم يسرق ولم يشرب الخمر في مدة عمره وهو لا يقصد الكف عن هذه الاشياء لا يكون مثابا [illegible]
فقال والجواب يمنع عن كون الثواب لا يترتب الا على الكف فانا قد اثبتنا يترتب الثواب على الترك من دون مدخلية الكف وهو يبطل ما قالوه
انتهى والاقرب عندي هو القول الاول | ان امكن خلو المكلف عن كل فعل وصح فرض عدم اشتغاله بشيء من الافعال جاز تعلق
النهي بجميع الافعال كما صرح به في الذريعة والعدة وزبدة والمنية بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه [illegible] والمنية ففي الاول
المكلف ان امكن خلوه عن كل فعل كالمستلقي على القول ببقاء الاكوان واستغناء الباقي امكن قبح الجميع فان النهي عن جميع افعاله وفي الثاني ان امكن
ان يخلو عن كل فعل كالمستلقي لجميع اعضائه على قول من يرى بقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لانه لولا ذلك لانه لكان المستلقي فاعلا للسكون
لا في الامر فلم يكن خاليا عن الفعل لانه لكان حافظا للسكون فلم يكن خاليا عن الفعل لانه لكان حافظا السكون فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين
مختلف بين المتكلمين وانما مثل بالمستلقي لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل ولهذا جعل الشارع [illegible] مراتب العجز عن الصلوة لان هذا الحكم
مخصوص به لانه نايب للقائم والقاعد وغيرهما لان القائم مثلا انما يوثر في القيام حال الحدوث اما حال البقاء فلا فعلى هذا يمكن قبح جميع افعاله
فيصح نهيه عنها اجمع انتهى وعلى ما ذكر يجب على المحبوس في الدار المغصوبة ترك جميع الافعال والاستلقاء لان كل فعل يصدر منه يتصرف

في ملك الغير

في ملك الغير من غير اذنه فيكون منهيا عنه ومقتضى كلام الجماعة المشار اليهم عند الفرق في ذلك بين كون الخلو عن جميع الافعال مستلزما
للحرج اولا والتحقيق ان يقال ان نفي الحرج ان كان حكما عقليا كنفي التكليف بما لا يطاق فلا يجوز النهي عن جميع الافعال حيث يستلزم [illegible]
الحرج وان كان شرعيا تعبديا كاصالة الطهارة فيجوز ذلك ولكن الاصل عدمه للعمومات الدالة على نفي الحرج في الشريعة وعلى هذا
والاصل في المحبوس المفروض عدم حرمة جميع افعاله ووجوب الاستلقاء لان حرمتها عليه حرج عظيم فيكون منفيا للعمومات المشار اليها
ولكنها معارضة بالعمومات المانعة عن التصرف في ملك الغير وتعارض العمومين من وجه يجب التوقف وتحقيق بعد التوقف يبقى اصالة الاباحة
سليمة عن المعارض ومع هذا فالاقرب ترجيح العمومات النافية للحرج لتواترها وتأيدها بالاعتبار العقلي وتقدمها على اكثر العمومات في اكثر
الموارد وينبغي التنبيه على امور الاول ان قلنا بامتناع خلو المكلف عن جميع الافعال فلا يجوز تعلق النهي بجميعها كما صرح في الذريعة
في العدة وزبدة والمنية بل الخلاف فيه بين اصحابنا لانه لو تعلق النهي بجميعها للزم التكليف بما لا يطاق كما صرح به في المنية واشار اليه
في الذريعة وزبدة فقال لا يجوز ذلك لانه لا يجوز ذلك يقتضي ان يكون لا ينفك من القبيح وان يكون معذورا فيه انتهى فعلى ما ذكر
لو ورد خطاب يدل بظاهره على تعلق النهي بجميعها وجب ارتكاب التأويل بتخصيصها ببعضها ثم ان كان المحتاج اليه من الافعال معينا مشخصا
كان اللازم الحكم بكونه الخارج عن عموم الخطاب فيبقى غيره مندرجا تحت عموم النهي وان لم يكن معينا او احتاج الى فعل ما فلا لازم الحكم بالتخيير
فما اختاره يكون خارجا من العموم وهل يتعين البقاء عليه فيلزم الحكم بحرمة ما عداه ام لا بل يجوز العدول عنه الى غيره متى ما شاء فيه اشكال ولكن
الاحتمال الثاني في غاية القوة وعليه يرجع الامر الى اباحة الجميع فيلزم الحكم باباحة جميع ما يصدر من المحبوس في المغصوب من الافعال لانه
لا بد له من الاشتغال بفعل ولا يكون معينا فيتخير بين جميع الافعال مطلقا ولو بعد اختيار واحد منها فيلزم الحكم بصحة صلواته ونحوها
من العبادات فيه فتأمل الثاني في الذريعة وزبدة والمنية انه يمكن قبح جميع افعاله على وجه دون وجه فيصح نهيه عنه اجمع من ذلك الوجه
الذي تعلق القبح به دون الاخر قال في زبدة والمنية كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به [illegible] وحسن ان قصد به التخلص من
الغصب وفي الذريعة ومثل من دخل زرع غيره على سبيل الغصب فله الخروج بنية التخلص وليس له التصرف بنية الفساد وزاد في الذريعة فقال
وكل من فعل على [illegible] ذا كان الانفصال وذلك الذي يقصد [illegible] الحركة بنية التخلص وليس له الحركة على وجه اخر انتهى وما ذكروه
جيد الثالث في الذريعة يصح ان ينهى بعض ما ينهى عنه عن كل حال وهو جيد الرابع قال في زبدة فصل ابو الحسين هنا جيدا فقال النهي عن الاشياء
اما ان يكون نهيا عنها على الجمع او عن الجمع بينها او نهيا عن البدل او عن المبدل فالاقسام اربعة الاول النهي على الجمع بان يقول الناهي للمخاطب
لا تفعل هذا ولا ذاك ويوجب الخلو عنها الجمع وتلك الاشياء قسمان احدهما امر يمكن الخلو عنها اجمع فيصح النهي الثاني ان يمنع فيقبح الا عند
من يجوز تكليف ما لا يطاق ولا فرق بين ان يكون النهي ايجابا بالخلو بين الشيء ونقيضه او بينه وبين ضده اذا لم يكن هناك [illegible] المنهي عنهما
الثاني النهي عن الجمع مثل لا تجمع بين كذا وكذا فان كان الجمع ممكنا جاز النهي اجماعا الا ان يكون ملجأ الى الجمع بينهما فلا يحسن نهيه وان لم يكن
ممكنا استحال النهي عنه [illegible] الا عند من يجوزه كالاشعرية الثالث النهي على البدل مثل لا تفعل هذا ان فعلت ذاك اولا تفعل ذاك
ان فعلت هذا بان يكون لكل واحد منهما مفسدة عند الاخر وهو يرجع الى النهي عن الجمع بينهما الرابع ان النهي عن البدل ويفهم منه امران
احدهما ان ينهى عن ان يفعل شيئا ويجعله بدلا عن غيره وذلك يرجع الى النهي عن تقصد البدل وهو غير ممتنع الثاني ان ينهى عن ان
يفعل احدهما دون الاخر بل الجمع بينهما وهو قبيح ان تعذر الجمع وحسن مع امكانه وامكان الاخلال به انتهى وهو جيد اذ وجود كل منهما
يوجب عدم الاخر لاستحالة اجتماع الضدين [illegible] لا يكون شرطا في قبحه بل يكون قبحه مطلقا غير مشروط [illegible] لا يكون
شرطا في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند وجود الاخر فلان المفسدة حتى يكون مستحيلة لتوقفها لاجتماع الضدين فلا يصح توجه النهي
الى احدهما انتهى ما اشار اليه جملة ما ذكره في [illegible] فقال قد يكون الشيء مفسدة عند عدم الاخر وكذا الاخر كان يبيع الام دون ولدها
الصغير وبالعكس فيقبح من احدهما عند عدم الاخر وهذا يصح في المختلفين دون الضدين اذ وجود كل منهما يوجب عدم الاخر ولا يكون
شرطا في قبحه الخامس هل يجوز النهي عن اشياء على وجه التخيير كما يجوز ايجابها كذلك اولا صرح في الذريعة والعدة وزبدة بالاول
فقال حرمت عليك كلام احدهما لا بعينه وليت احرم عليك الجميع ولا واحدا بعينه ثم قال وهذا الوجه قول لا شك فيه وفي العدة
وقول من قال لا يصح ذلك على وجه التخيير غير صحيح لانه لا يمتنع ان يكون فعلها مفسدة اذا جمع بينهما فنهى عنهما جميعا [illegible] لا يمتنع
ان ينهى ان يكون فعل كل واحد منهما اذا انفرد كان مفسدة واذا اجتمع مع غيره ما لا يكون فيصح ان ينهى عنه على وجه التخيير مثل ما

يعني في الامر والفرق بين النهي والامر انا نتناول لحنتين مثل القول في النهي سواء في انه اذا كان لها ثالث جاز ان يؤمر بها على وجه التخيير فلا
يجوز ذلك على وجه الجمع والتخيير بالخلاف وانما الخلاف في انه يكون الجميع واجبة او واحد لا بعينه وقد قلنا ما عندنا في ذلك انتهى و
حكي في المحصول عن بعض الثاني وقال الاحتجاب ان الجمع لنهي الجمع دون التخيير كقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا انتهى قال وليس يتحتم لان التعميم هنا
من خارج لا من الآية اذا كان الخطاب الوارد من الشرع حقيقة شرعية فلا خلاف على الظ بين الاصوليين في حمله عليها اذا لم يكن متعلق
النهي نحو صل وذكر واختلفوا فيما اذا كان متعلق النهي على اقوال الاول انه يحمل على الحقيقة الشرعية ايضا وهو للشيخ في العدة والعلامة
في يب والسيد عميد الدين في المنية والشهيدين في الدروس والتمهيد والسيد صدر الدين في شرح الوافية وجدي في الفوائد الحايرية
وصاحب جمع الجوامع والحاجبي في المختصر والعضدي في شرحه والبيضاوي في المنهاج والعبري في شرحه والاصفهاني والمحكي عن الرازي في المحصول وفي النهاية انه مذهب
اكثر الاصوليين الثاني انه يحمل على المعنى اللغوي وهو المحكي عن الامدي وقوم الثالث انه لا يحمل على احد الامرين وانه مجمل
لما هو المحكي عن الغزالي للقول الاول وجهان احدهما ما اشار اليه الحاجبي والعضدي من ان عرف استعماله فيه وذلك يقتضي الظهور
فيه عند صدوره وتحقيقه ان الشارع انما يتكلم على ضعة اذ اساس محاورة اهل كل لغة على المتعارف والمصطلح عليه بينهم وهو غير
خفي على من له اطلاع على السيرة والعادات وثانيهما ان ما عدا المعنى الشرعي بالنسبة الى عرف الشرع معنى مجازي فلا يجوز الحمل
عليه بدون القرينة كما هو المفروض وللقول الثاني انه لو حمل على الشرعي لزم كونه منهيا عنه والتالي بط لان المعنى الشرعي وهو
الصحيح والصحيح لا يكون الا ما وافق الامر فاذا كان منهيا لزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهة واحدة وهو بط واذا بطل
حمله على الشرعي تعين حمله على اللغوي لانه الاصل وفيه نظر اما اولا فلان هذه الحجة انما تتم في الفاظ العبادات دون غيرها لان
ثبت له حقيقة واما ثانيا فللمنع من كون المعنى الشرعي الصحيح سواء كان من العبادات او غيرها بل هو اعم من الصحيح والفاسد
كما بيناه واما ثالثا فللمنع من وجوب الحمل على اللغوي عند تعذر الشرعي فيما اذا كان هناك عرف عام وللقول الثالث وجهان
احدهما ان الحمل على الشرعي انما يتعين لو علم بان الشارع تكلم على عرفه ولكنه ثم لجواز تكلمه على عرف الغير فانه يجوز ذلك احيانا
كالعربي اذا تكلم مع الفارسي بالفارسية فاذا دار الامر بين الاحتمالين جاء الاجمال ولعله عنه الباغنوي في حاشية شرح
المختصر فقال الظ ان المتنازع هو اللفظ الوارد في الشرع في بيان الاحكام الشرعية ولهذا اورد حديث دعي الصلوة ايام
اقرائك ههنا ومعلوم انه كان التكلم بعرف الشرع دون اللغة فلو كان المتنازع فيه هو المطلق فلا يتم دليل المص اذ لا نم
ان ذلك عرف الشارع حتى يلزم استعماله فيه بل يقول الخصم لعل ذلك من عرف اللغة وكان الشارع يتكلم به من حيث انه من اهل
اللغة الا ان يتمسك بان الظ من حال الش ان يتكلم بعرفه لا بعرف اللغة وانت تعلم ان ذلك انما يسلم اذا كان في بيان الاحكام
الشرعية لا مطلقا ولا مجال للاجمال فيه فتم انتهى وقد يقال ان دعوى ظهور ارادة المعنى الشرعي فيما اذا كان في بيان الاحكام
الشرعية فيما لو كان المخاطب غير عالم بالاصطلاح ممنوع فيجيء الاجمال ايضا وقد يجاب بان الغالب محاورته مع العالمين
بالاصطلاح فيلحق محل الشك بالغالب نعم اذا علم ان المخاطب لم يعلم بالاصطلاح امكن دعوى الاجمال لكنا نمنع من
الاجمال في هذه الصورة بل اللازم ح الحمل على المعنى اللغوي قطعا ويمكن ان يدعى هنا فيما اذا شك في حال المخاطب في معرفة
الاصطلاح وعدمه من غلبة محاورته للعالمين بالاصطلاح او من حجية اصالة عدم معرفته بالاصطلاح السليمة عن المعارض
فلا يجوز دعوى الاجمال الا ان يدعى ان اصالة عدم معرفته الاصطلاح معارضة باصالة عدم معرفته للاصطلاح ولم يسلم
الغلبة ويمنع من توجيهها على الاصل فيلزم الاجمال وكيف كان فدعوى الاجمال ضعيفة وثانيهما ان الحمل عليه مشروط بثبوت
النقل قبل صدور الخطاب اذ لو كان بعده لما انحمل عليه قطعا لانه معنى مجازي يحتاج في ارادته الى قرينة وهذا الشرط غير معلوم
التحقق اذا لم تجر عادة المفسرين والرواة بنقل تاريخ نزول الآيات وصدور الروايات ولو اتفق منهم نقل التاريخ على سبيل الندرة
فلا يحصل العلم بموافقته زمان النقل او الاشتهار الا بعد العلم بتاريخ حصولهما في كل لفظ ودون العلم بذلك خرط القتاد
فيلزم منه الشك في تحقق شرطه فان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط وهو الاجمال وفيه نظر من وجوه منها
ان الالفاظ المجهولة التاريخ محكوم عليها بالتاخر عن زمان الوضع معارض باصالة تاخر الوضع عن صدور اللفظ ولا
ترجيح فيجب التوقف لانا نقول اصالة تاخر الحادث انما تجري في الحادث المجهول التاريخ وزمان الوضع وان كان مشتبها
... والاصل في الحادث التاخر ... ان اللفظ حادث ... اصل تاخر اللفظ عن الوضع م

من حيث المبدا لكن ثبوت الوضع في اوائل من الشارع بحيث يتسع لصدور كثير من الروايات الواردة عنه مقطوع به على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية فيمكن القول بان الاصل تاخر الصدور الى ذلك الزمان بخلاف العكس وقد نبه على هذا بعض المحققين
ومنها ما ذكره بعض المحققين فقال اجمع العلماء على ان هذه الالفاظ مع تجردها من القرائن اما محمولة باسرها على المعاني الشرعية
او اللغوية فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والنافين لها اتفقوا على الثاني فالقول بان بعضها محمول
على الشرعي وبعضها على اللغوي كما يقتضيه توسط الوضع خلاف الاجماع لا يقال الواجب مع الجهل بتاريخ الصدور ... على
ان الواجب حملها على احد المعنيين لجهل الوضع له والحمل بمقتضى الاصل تفاوت قطعا وان لم يكن منافيا للاجماع على اصل الحمل و
يمكن تقرير الحجاج بوجه اخر وهو ان العلماء اتفقوا على ان المراد من هذه الالفاظ باسرها في نفس الامر اما المعاني الشرعية او
اللغوية والقول بتوسط الوضع بين الاستعمالات يقتضي التفصيل فيها بحسب نفس الامر فيكون مخالفا للاجماع ووجه
اخر وهو ان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا على حمل الالفاظ باسرها على المعاني الشرعية والنافين لها اتفقوا على حملها
باسرها على المعاني اللغوية فالقول بالحقيقة الشرعية مع الحمل على اللغوي في الجميع او البعض خلاف الاجماع فان قيل ان اردتم
ان مثبتي الحقيقة الشرعية يحملون الالفاظ باسرها على المعاني الحادثة وان كان صدور بعضها عن الشارع سابقا على الوضع
فذلك بط اذ المفروض انه لا سبب للحمل عليها سوى الوضع وهو منتف على هذا التقدير فكيف يستدل عليه بالاجماع وان اردتم
انهم يحملونها عليها لسبق الوضع على جميع الاستعمالات ففيه ان ذلك لو تم فهو الحجة فاي فائدة في الاجماع قلنا نختار الثاني وفائدة
الاجماع يظهر في صورة الشك في سبق الوضع فان التمسك بالاجماع ممكن معه لانه انما يتوقف على امكان السبق بخلاف الاحتجاج بالسبق
فانه لا يصح الا مع العلم به كما لا يخفى ومنها ما اشار اليه بعض المحققين فقال هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا بصيرورة الالفاظ المذكورة
حقائق شرعية بالغلبة والاشتهار في زمان الشارع او بتجدد الوضع منه بعد استعماله وكلاهما خلاف التحقيق في المسئلة فان
مقتضى الوجه الاول من وجوه الحقيقة الشرعية هو الاستقراء الذي هو العمدة في هذا الباب وكذا الثاني اعني الوجه
المبتني على حكمة الواضع ان الشارع نقل هذه الالفاظ الى هذه المعاني وعينها بازائها من اول الامر ثم استعملها فيها على وجه
الحقيقة وعلى هذا فلا اشكال في الشرع اصلا لتاخر الاستعمالات عن الوضع انتهى وفيه نظر

في العموم وما يتبعه

اختلف عبارات القوم في تعريف لفظ العام ففي المعتبر العام هو اللفظ الدال على الاثنين فصاعدا من
حصر وفي يب هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد والفرق بينه وبين المطلق انه دال على الماهية باعتبار تعددها
وفي كرى هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد وفي كلام فاضل البهائي هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق
اجزائه او جزئياته وفي كلام الغزالي هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة اعلم ان لفظ العموم وما يشتق منه
قد يطلق ويراد به اللفظ المستغرق لجميع الجزئيات بوضع كما تقول هذا اللفظ عام ويدل بعمومه ونحو ذلك وقد يطلق
ويراد به المعنى الشايع كما تقول هذا الامر عام وللعموم ونحو وقد اختلفوا في معناه الحقيقي على اقوال الاول انه حقيقة في الاول
ومجاز في الثاني وهو الظ الفاضلين في المعتبر ويب وية والشهيد في كرى والفاضل البهائي وابي الحسين البصري والغزالي
والبيضاوي والمحكي عن السيد والاكثر الثاني انه حقيقة فيما يعم الامرين وهو الظ الحاجبي والعضدي والطوسي وصاحب
الصراح الثالث انه مشترك لفظي بين الامرين وهو الظ الشيخ في العدة وحكاه عن قوم من الاصوليين للقول الاول وجوه الاول
ان كونه حقيقة في المعنى الاول مما قد حكي الاتفاق عليه في يه والمنية وكشف الرموز ونهاية المسئول فيكون مجازا في الثاني لانه اولى
من الاشتراك فيه الثاني ان المتبادر منه عند الاطلاق هو الاول دون الثاني والتبادر دليل الحقيقة وعدمه دليل المجاز وفيه
نظر الثالث انه لو كان حقيقة في الثاني لاطرد في جميع اقسامه كالاول والتالي بط اذ لا يقال عم الانسان على الرجل وعم الجبل وعم
البلد وتدقيق هذا احسن لو اريد من المعنى الشايع ما يعم المعاني الذاتية التي تقابل العرضية كمعنى الرجل والجبل اما لو اختص
بالمعاني العرضية كمعنى السواد والبياض فلا نسلم عدم الاطراد كلما هو كك ومع ذلك لا يصح السلب وهو من اقوى امارات الحقيقة لا يقال
لو اختص بذلك لما صح عموم المطر لانه من الفاظ الذات كالرجل لانا نقول نمنع من ذلك فان الظ باسكان الطاء
مصدر كما صرح به في الصحاح فتم وللقول الثاني وجوه ايضا الاول ان اللفظ استعمل في المعنيين بينهما جامع والاصل ان يكون

حقيقة فيه ردها للاشتراك والمجاز الثاني ان العموم لغة حقيقة في شمول امر لمتعدد وهو يصدق على كل من المعنيين
لا يقال العام عبارة عن امر واحد شامل للمتعدد وهو لا يتحقق في نحو المطر والخصب اذ الموجود منهما في كل مكان غير الموجود
في المكان الاخر وانما هو من افراد الماهية لانا نقول لا نم ذلك بل يكفي الشمول سواء كان هناك امر واحد ام لا ولو سلم فهو
محقق في الصوت اذا سمعه طائفة لانه امر واحد يعمهم كذا قيل الثالث ان للمنطقيين ما لا يمتنع تصوره الشركة والخاص بخلافه
وفيه نظر وفي القول الثالث اذ اللفظ قد استعمل في المعنيين والاصل في الاستعمال الحقيقة وضعفه ظاهر اعلم انه قد صرح بان
النزاع في المسئلة لفظي قال لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصول فهو من عوارض الالفاظ
خاصة وان اريد شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعاني وان اريد شمول مفهوم الافراد كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص
انتهى قال العضدي ان الاطلاق اللغوي امره سهل انما النزاع واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية انما يتصور
في المعاني الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها اعلم انه قد اختلف القوم في ثبوت موضوع للعموم لا يخرجه عن المرتبة د
غيرهم المنع وقالوا ليس للعموم صيغة تخصه بالوضع بل كل ما يدعى انه للعموم فهو للخصوص وانما يفيد اقل ما يمكن ان يكون مرادا فاذا استعمل في العموم
كان مجازا وعن المرتضى ان كل ما يدعى للعموم فهو مشترك بينه وبين الخصوص وحكي عن الاشعري ايضا كما حكى عنه الوقف كما عن اهل الوقف وقال
العضدي قال القاضي بالوقف اما على انا لا ندري او وضع لها ام لا او ندري انه وضع لها او لا ندري احقيقة مفردا او مشتركا ام مجازا انتهى
وفي يه ومن الواقفية من فصل بين الاخبار والوعد والوعيد والامر والنهي فقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي
انتهى والحق عندي ثبوت ذلك وفاقا للاكثر منهم العلامة في يه وب والمبادي والشيخ في العدة والشهيد الثاني في التمهيد وولده في
المعالم والشيخ البهائي في بدة والبيضاوي في المنهاج والحاجبي في المختصر وحكاه في المنية عن جماعة المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وفي غاية
المبادي عن جمهور المعتزلة وجماعة من الفقهاء وفي المعالم عن المحقق وجمهور المحققين وفي العدة عن اكثر المتكلمين والفقهاء باسرهم
وفي التمهيد عن الجمهور وفي المختصر وغيره وفي المعالم عن المحقق لنا ما سنبينه في تحقيق ما ندعيه من وضع الفاظ للعموم خاصة
انظر من اذا كانت للاستفهام كانت للعموم كما صرح به في العدة والمعارج ويه والمبادي وبدة والمختصر والمنهاج وعزاه العضدي الى المحققين
وفي التمهيد الى كل من يقول بوضع لفظ في كلام العرب للعموم وهم على ذلك وجهان احدهما ان قوله من دخل داري بمنزلة قوله اسالك عن
جميع المتصفين بدخول داري وان هذا تفصيل الاجمال الاول وانما عدل اليه طلبا للاختصار ولا يصح ذلك الا لكونه موضوعا للعموم لا يقال
نمنع من ذلك بل نقول ان تناول من الاستفهامية للاشخاص ليس دفعة بل على البدل وليس بحسب الدلالة بل بحسب الاحتمال ولا فرق بين
قوله من دخل داري وبين قوله ادخل سوقا فكما ان الثاني ليس للعموم فانه بمنزلة ادخل اما سوق الامير او سوق الوزير او غيرهما فكذا
الاول ليس للعموم وانه بمنزلة ازيد دخل ام عمرو ام خالد ام غيرهم لانا نقول بطلان الفرق بين المثالين واضح فان قوله من دخل يشمل
جميع الافراد دفعة اذ ليس السؤال من ذات ما ولا عن الطبيعة ولا عن الفرد المنتشر فالغرض ان يكون عن جميع الافراد ولذا لو اقتصر المجيب
عن المستفهم بذكر بعض الافراد كان معاتبا بانه لا يدخل سوقا فانه لا يعتنا ولجميع الاسواق دفعة بل يدل على سوق واحد منهم فكان
المدلول الاول بحسب الوضع العموم دون الثاني فربما يرجع الى العموم بالقرينة وثانيهما انها لو لم يكن للعموم لكانت اما للخصوص او
مشتركة بين العموم والخصوص او غير موضوعة لشيء والتالي باقسامه بط فالمقدم مثله اما بطلان الاول فلانه لو كانت للخصوص لما حسن
الجواب بذكر جميع الافراد لوجوب مطابقة الجواب للسؤال والتالي بط فالمقدم مثله لا يق صحة الجواب للسؤال بمعنى ان لا يكون الجواب
مفيدا الا لما تعلق به السؤال دون السؤال الزايد عليه بل يجوز ان يكون متعلق السؤال خاصا ويجاب على وجه يشمله وغيره نعم
لا يجوز ان يكون الجواب غير مشتمل على بعض افراد السؤال فتجرد الجواب بالعموم ليس دليلا على عدم كونها موضوعة للخصوص لانا نقول نحن
ندعي صحة الجواب بالعموم مع العلم بتجرده عن قرينة كما اذا كتب السيد لعبده من دخل داري فانه يصح منه ان يقول جميع اقاربك وهو ظ
في كون السؤال ظاهرا في العموم لان الاصل كون الجواب مطابقا للسؤال بالمعنى المقدم بل قد يقبح ذكر الزايد على ما تضمنه السؤال الا
ترى انه لو قيل لك اعندك رجال لما جاز لك ان يقول عندي رجال ونساء وخبز وتمر وماء وعسل وقد اشار هذا في يه وقال ولا يق
لو كانت للعموم لما حسن الجواب عن قوله من دخل داري الا بقوله نعم فانه على تقدير كونه للعموم بمنزلة اكل الناس دخل داري ومعلوم ان
جواب هذا لا يكون الا بنعم فكذا ما هو الا بمنزلته والتالي بط فالمقدم مثله لانا نقول هذا بط لما ذكره في يه من ان السؤال لم يقع عن

التصديق

التصديق حتى يجب الواجب بلا او نعم بل عن التصور وقوله من عندك معناه اذكر في الجميع والمخلوعة عندك احد الاول فذكرته وهذا لا يحسن
الجواب عنه بلا او نعم واما بطلان الثاني فلانه ذكره في يه من انه لو كان للاشتراك لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن الاقسام الممكنة من شك
فكان يجب ان يقول يسالني عن الرجال والنساء فاذا اجاب بالرجال قال عن العرب فقال عن ربيعة او مضر وهلم جرا لان يستوفي الحكم اذ ليس شيء منها
بين الاستغراق وبين مرتبة معينة من مراتب الخصوص لعدم القائل به لكن لا يحسن السؤال عن جميع المراتب لعدم تناهيها فيستحيل السؤال
عنها مفصلا ولانا نعلم استقباح اهل اللسان هذا السؤال ولان الاصل عدم الاشتراك ثم قال فان قيل نمنع عدم صحة الاستفهام وبطلانه
يحسن الجواب عن قوله من عندك عن الرجال ام عن الرجال ام عن النساء او عن البعيد غاية ما يقال ان الاستفهام عن كل الاقسام قبيح لكن
ليس الاستدلال بقبح بعض تلك الاستفهامات على عدم الاشتراك وعليكم بالترجيح قلنا الاجماع على ان هذه الصيغة ليست مخصوصة
ببعض المراتب دون البعض فلو كانت حقيقة في الخصوص لكانت حقيقة في جميع مراتبه فكان يجب الاستفهام عن جميعها ولما لم يكن كذلك
علمنا بطلان الاشتراك وحسن بعض الاستفهامات لا يدل على وقوع الاشتراك لما في الاستفهام من الفوائد غير الاشتراك واما بطلان
الثالث فواضح غني عن البيان ترك الاستفصال مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال هل يفيد العموم في المقام
فاذا سئل عن المعصوم عم عن صحة البيع مثلا فقال السائل هل يصح البيع ويحصل الانتقال اولا واجاب عم بقوله مط فقال نعم اذا البيع صحيح
ويحصل به الانتقال ولم يفصل بين المعاطاة وغيرها ولا بين النقدين الذي يحصل غير التقابض في المجلس والذي يحصل فيه كان عدم التفصيل
مشعرا بين الافراد ودليلا على كون جوابه شاملا لجميع افراد البيع كما يشملها قوله كل بيع صحيح وناقل الملك فيحكم بصحة المعاطاة في البيع وعلم استثناء
قبض المجلس في بيع النقدين ولا يفيد ذلك العموم من حيث هو اختلف في ذلك الاصوليون على اقوال الاول انه يفيد العموم وهو للشهيد
الثاني والمحكي عن السيد المرتضى في الذريعة والشهيد في قواعده وحكاه الشهيد الثاني عن جماعة الثاني انه لا يفيده وهو للتهذيب والمحكي
عن المحصول الثالث ما صار اليه في يه فقال والاقرب التفصيل فنقول ان علم او ظن انه لو علم بعلم خصوص الحال وجب القول بالعموم
والا ثبت الفرق وان لم يعلم ذلك لم يحكم بالعموم لاحتمال انه عم عرف خصوصية الواقعة فترك الاستفصال بناء على معرفته انتهى
للقول الاول ما ذكره الشهيد في قواعده من ان جوابه لو كان مختصا ببعضها لبين ذلك وللقول الثاني ما ذكره الشهيد في قواعده
بعضها حتما لمن احتمال كون ترك التفصيل لعلمه بالحال واجيب بان الاصل العدم وقد يقع عليه بانه معارض باصالة عدم الدلالة
على العموم لا يق السؤال وقع عن القدر المشترك بين المحتملات وقد وقع الجواب عن هذا من غير استفصال فيلزم منه العموم واحتمال
ان يكون المراد في السؤال احد تلك المحتملات ويكون الجواب عنه مخالف الظاهر مدفوع بالاصل فتم الجواب لانا نقول الدلالة على العموم
امر مخالف للاصل مدفوع به فقد دار الامر هنا بين المحذورين لا ترجيح لاحدهما على الاخر ثم والقول الثالث ما اشار اليه في يه والتحقيق
ان يقال ان المسئلة تحتمل الى صور منها ان يسئل عن واقعة دخلت في الوجود والمسئول مطلع عليها والحق هنا عدم اقتضاء العموم ح والجواب
ينصرف الى الجهة الخاصة الواقعة المخصوصة ولا يعتنا والغير ها كما في الوافية وغيرها ويظهر من التمهيد انه قول جماعة قاطعين به ومنها ان
يسئل عن واقعة دخلت في الوجود ويعلم ان المسئول لا يعلم وجهها ويكون له وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال وهنا قد صرح بعض الفضلاء
ان الجواب ينزل على ذلك الظ وهو حسن لان الظهور قرينة على كون المسئول عنه هو ذلك الظ فلو اراد السائل غيره لبينه بقرينة ومن المعلوم
ان مبني التفهيم والتفاهم على ظواهر الالفاظ ومنها ان يسئل عن واقعة دخلت في الوجود ويعلم ان المسئول لا يعلم وجهها او وجهها ولا
يكون لها وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال وقد صرح بعض الفضلاء بانه يجب هنا الحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وان
حمله على اطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهو حسن ومنها ان يسئل عن واقعة دخلت في الوجود ويشك في علم المسئول
بجهتها وعدمه وقد صرح بعض الافاضل بان عدم الاستفصال هنا يفيد العموم متمسكا باصالة عدم علم المسئول لان علوم المعصومين
ليست حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم لان لى وليكون نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب وفيه نظر بل القول بافادة ذلك
العموم في محل الفرض اشكال ولعل احكم صاحب الوافية بالاجمال هنا وهو الظ من العلامة والراوندي ومنها ان يسئل عن واقعة
باعتبار دخولها في الوجود لا باعتبار انها وقعت ولا يخرج اما ان يكون له فرد ظاهر ام لا فان كان الاول فالظ انصراف الجواب اليه
ولا يشمل غيره كما صرح به في الوافية وغيرها خلافا للجماعة حيث اطلقوا القول بافادته العموم في هذه الصورة بل صرح بعض
بانه يفيد العموم هنا وان كان له فرد ظ لان ترك الاستفصال ما يفيد العموم والعام لا يحمل على الفرد الشايع وهو ضعيف وان كان

الثاني ضعيف في الواجبة بالعموم محتجا بان عدم الانصراف الى شيء يوجب الالغاء والصرف الى البعض ترجيح بلا مرجح فيصرف
الى الكل وهو معنى العموم واورد عليه السيد الشارح بان هذا الدليل لا يقتضي كون العموم ظاهرا اذ مقتضاه هو انا مكلفون بالعمل
فلا يجوز لنا الغاؤه قبل الحكم ولا علم لنا بترجيح بعض الوجوه واختصاصه في الواقع بالحكم صرفناه الى البعض لزم الترجيح من غير مرجح فالواجب
علينا ان نحمله على العموم اذ القائل ان يقول ان كان العموم متأتيا فالحمل عليه لازم والا فيتوقف في الفتوى ويحتاط في العمل فان كان
المراد بالالغاء ما يشمل التوقف فعدم جوازه تم والا فنختاره وهو شق رابع لما ذكره انتهى وفيه نظر على القول بالعموم هنا هو للعهد
وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم ان الذي يظهر لي انه لا تفاوت بين المطلق الذي في كلام الشارع ابتداء نحو الماء طاهر والمطلق الذي
وقع في جواب السؤال نحو المثال في جواب هل الماء طاهر في الاحكام من الارجاع الى العموم في غير مقام الطلب وجواز الاتيان باي فرد
شاء في مقام الانشاء والحمل على المتعارف وعدم الاستفصال في مقام الجواب كما انه يقتضي الحمل على العموم كذا يقتضيه في مقام الاطلاق
لحكم الشرع نحو احل الله البيع وكما ان الغلبة يوجب الصرف الى الغالب في الثاني فكذا يوجب الصرف اليه في الاول فليس اللفظ المطلق الواقع
في مقام الجواب موضوعا للعموم كلفظ ولعل من قال ان ترك الاستفصال يفيد العموم اراد انه لا يكون مجملا كما يقوله بعض لانه يقلب
المطلق فيصير عاما استغراقيا فيلحقه احكامه من عدم الحمل على الفرد الشايع وعدم جواز تخصيصه الا الاقل من النصف نعم لا يبعد ان يقال
ان ترك الاستفصال دلالته على العموم اقوى من ساير المطلقات المحمولة على العموم فتدبر الثالث اعلم انه لا فرق في افادة ترك الاستفصال
العموم ما اذا كان المطلق وما تعلق السؤال كان يقول هل اكرم الرجل فيقول نعم واللفظ المشترك كان يقول هل اعطه جزما فيقول نعم
فالوجه في افادته العموم ان عدم الاستفصال عن المعاني دليل عقلي على عدم تفاوت الحكم الذي تضمنه الجواب بالنسبة اليها
اذ لو تفاوت لاستفصل لما يقتضيه حال المجيب عن ارادة احد المعاني دليل عقلي بخصوصه لانا نقول الكلام فيما اذا علم او ظن بعدم علم السائل
بذلك ولو جهلنا الفرق بحيث يشمل صورة الشك في علم المسؤول بذلك فيندفع الاحتمال المذكور بالاصل كما في كل مقام يدفع فيه
احتمال القرينة بالاصل نعم لو قيل بوجوب الاستفصال حيثما يسئل عن المجمل بطل التمسك بالاصل لحصول العلم الاجمالي بوجود القرينة
ولكن هذا باطل للقطع بجواز ترك الاستفصال عند السؤال عن المجمل حيث لا يتفاوت الحكم بالنسبة الى جميع المحتملات هذا وقد يدعى
تنزيل كلام القائلين بدلالة ترك الاستفصال على العموم على هذا القسم لان دعواها في القسم الاول ليس فيها كثير فائدة لما اشرنا
اليه بخلاف هذا فان الفائدة فيه ظاهرة حيث انه يجعل المجمل مبينا وهو من اتم الفوائد فتم الثالث اعلم ان قضايا الاحوال لا يفيد العموم
كما صرح به السيد والشهيد وغيرهما بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه من الاصوليين ووجهه واضح وهذه قاعدة غير قاعدة ترك الاستفصال
كما اشار اليه الشهيد في قواعده فقال الفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول ما كان لفظا وحكما من النبي ص بعد سؤال
عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية السؤال كيف وقعت فان جوابه يكون شاملا لتلك
اذ لو كان مختصا ببعضها والحكم يختلف لبينه ص واما قضايا الاعيان فهي الوقايع التي حكاها الصحابة ليس فيها مجرد فعله ص او فعل الذي يترتب
عليه الحكم ويحتمل ذلك وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له في جميعها فيكفي حمله على صورة منها انتهى صرح الشيخ في العدة و
المحقق في المعارج والعلامة في تهذيب والشهيد الثاني والفاضل البهائي في زبدة وصاحب المعالم ونجم الائمة وجمال الدين الخوانساري و
الفاضل التوني والتفتازاني والرازي والحاجبي والعضدي بان النكرة في سياق النفي يفيد العموم وموضوعة له وعزاه المحقق في المعارج
الى المحققين ولهم وجوه منها ما تمسك به المحقق من ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب فهم منه العموم حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر
دليل الحقيقة ومنها ما تمسك به نجم الائمة من ان قولك اكلت شيئا ينقضه ما اكلت شيئا فلو لم يكن الثانية عامة لم يحصل المناقضة
ومنها ما تمسك به نجم الائمة ايضا من ان ذلك لو لم يكن للعموم لما كان قولنا لا اله الا الله توحيدا ومنها انه لو لم يكن للعموم لما صح الاستثناء
في قوله ما رايت احدا او انه الى بط فالمقدم مثله واما الملازمة فظاهرة ومنها ظهور الاتفاق على الاتفاق عليه وقد يناقش في جميع الوجوه
المذكورة اما في الاول فيما ذكره بعض من المنع من كون التبادر من نفس اللفظ حتى يكون اللفظ موضوعا له بل ان النكرة في سياق النفي
انما يدل على نفي الفرد المنتشر او نفي الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد الذي هو العموم وقد حكي عن السبكي والمحقق القول
بان دلالة النكرة المنفية على النواصب نص في حاصل صيغ العموم بمعنى كونها حقيقة فيه مطلقا لا يخلو من تأمل وقد يجاب عما ذكر بان
الاصل في التبادر ان يكون من جهة اللفظ وهو علامة للحقيقة ويؤيده ما ذكر انه لو كان احدهما انه لو كان بالالتزام لكان هناك انتقالان

والمحقق

والمحقق واحد وثانيهما ما ذكره بعض من ان العموم لو كان مستفادا من نفي الطبيعة لما صح الاستثناء الا على تقدير كونه منقطعا
وذلك واضح والاصل فيه الاتصال واما في الثاني فبان غاية ما ذكره الدلالة على العموم وهي اعم من الالتزام فلا يكون هنا
دليلا على الوضع الا ان يقال الاصل ان يكون من جهة الوضع وفي الثالث فيما تقدم اليه الاشارة قال الامدي هو وان لم يكن
حقيقة في العموم الا انه لا يمتنع ارادته منه فيما لو تكلم منه لم يكن توحيدا وان اراد كان توحيدا ليس من مقتضيات اللفظ بل من
قرينة حال المتكلم وعلى هذا يكون الحكم فيما اذا قال ما في الدار رجل قال وقول اهل الادب انه للعموم امكن حمله على عموم الصلاحية دون
الوجوب انتهى وفيه نظر واما في الرابع فبان صحة الاستثناء لا يدل على كون اللفظ موضوعا للعموم لان الاستثناء اخراج ما لولاه
لصح دخوله لا وجب قال في المنية يتبين ذلك ان لعبده اقتل جماعة من العلماء واضرب فرقة من السفهاء ويحسن ان يستثني كل واحد
من العلماء فلو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله لوجب قوله فرقة وجماعة مستغرقا لجميع العلماء والسفهاء
وليس هذا قول احد فان قيل يجب عليها قلت وفي الاستثناء صحة دخوله في النكرات قلنا يحسن بغير خلاف استثناء المعرفة من النكرة
كقوله اقتل جماعة الا زيدا واضرب رجالا الا عمروا ويجوز استثناء النكرة من النكرة اذا خصصتها او وصفتها كقولك جاءني قوم الا رجلا
ظريفا او من بني هاشم ولا يجوز بغير وصف والتخصيص لعدم الفائدة وهذا ذكره ابن السراج في كتاب الاصول انتهى والحق لو كان ذلك كافيا
لجاز الاستثناء من المفرد المنكر فقال جاءني رجل الا زيد الصلاحية دخوله فيه لانا نقول بالمنع منها لان المفرد المنكر لا يكون الا معينا في الواقع
ضرورة كونه جزئيا وان لم يكن معينا عند المخاطب والمعين لا يصح الاستثناء منه اجماعا ويدل على ذلك ايضا جواز الاستثناء من الاعداد
مع انها ليست للعموم وقد قيل ان الظاهر ان الاستثناء يشترط فيه وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه لولاه وقد حكي عن اهل اللغة انهم قالوا
انه اخراج جزء من الكل والاستثناء من الاعداد ثم منه عند البصريين كما حكاه عنهم ابن عصفور في شرح المقرب وغيره على ما حكي قال
الا ان يكون العدد مما يستعمل في المبالغة كالالف والسبعين فيجوز وكذا منع من جواز الاستثناء على طريق الاتصال من جموع القلة قال
الرازي لانه لا يجوز الاستثناء من اي عدد شاء من جموع القلة مثلا لا يجوز اكلت رغفة الا الف رغيف ويجوز الاستثناء من العموم
اي عدد شاء وعلى تقدير الجواز في المقامين لا يقدح لوجود الشرط المذكور وقولنا ان الاستثناء من دلائل الحقيقة فيما اذا لم يكن هناك
عهد او جمع والتفصيل الكلام هنا محل اخر واما في الخامس فبالمنع منه لوجود المخالف وقد تقدم اليه الاشارة نعم قد يدعى شذوذه فلا
بأس ح بالمصير الى ما ذكره من افادة المعرف العموم وصفا للشهرة العظيمة المعتضدة بان الاصل في التبادر ان يكون باعتبار الوضع
وبغيره مما تقدم اليه الاشارة وبما سيأتي اليه الاشارة واما افادته العموم في الجملة فمما لا ريب فيه ولا شبهة يعتريه والنزاع في انه بالالتزام
او غيره قليل الفائدة وينبغي التنبيه على امور الاول قال في التمهيد النكرة في سياق النفي للعموم سواء باشرها النافي نحو ما احد قائما
او باشرها عاملها نحو ما قام احد وسواء كان النافي ما ام لم ام لن ام ليس ام غيرها انتهى وهو جيد الثاني قال في التمهيد ايضا ان كانت
النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء او ملازمة للنفي نحو احد وكذا صيغة بل نحو ما في منه بد كما نقله القرافي في شرح التنقيح او داخلا
عليه من نحو ما جاءني من رجل او واقعة بعد لا العاملة عمل ان وهي لا التي لنفي الجنس فواضح كونها للعموم وقد صرح به مع وضوحه النحاة
والاصوليون انتهى وما ذكره من وضوح كون ذلك للعموم جيد وقد صرح به الاسنوي ايضا وما عدا ذلك نحو في الدار رجل ولا رجل
قائما بنصب الخبر ففيه مذهبان للنحاة اصحهما وهو مقتضى اطلاق الاصوليين انها للعموم ايضا وهو مذهب سيبويه وممن نقله عنه
ابو حيان في الكلام على حروف الجر ونقله من الاصوليين امام الحرمين في البرهان في الكلام على معاني الحروف لكنها ظاهرة في العموم لا نص فيه قال الحسيني
ولهذا نص على جواز مخالفته فيقول ما فيها رجل بل رجلان كما يعدل عن الظاهر فيقول جاء الرجل الا زيدا وذهب المبرد الى انها ليست للعموم
وتبعه عليه الجرجاني في اوائل شرح الايضاح والزمخشري في تفسير قوله تعالى ما لكم من اله غيره وقوله تعالى ما تأتيهم من اية انتهى وما ذهب اليه
المبرد ضعيف وان حكي عن النحاة بل المعتمد هو القول بافادته العموم ثم نعم يستثنى ما ذكرناه سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد
زوجا فان هذا ليس من باب عموم السلب اي ليس حكما بالسلب على كل فرد والا لم يكن في العدد زوج بل المقصود فيه ابطال قول من قال
ان كل عدد زوج فابطل السامع ما ادعاه من العموم انتهى وهو جيد وقد صرح به الاسنوي ايضا قال وقد تفطن لذلك السهو وردى
صاحب النوعيات انتهى وقد تحقق مما ذكره امور منها ان قوله لا رجل في الدار بنصب الاسم نص في الاستغراق وقد صرح به نجم الائمة في
مواضع من كتابه مدعيا في بعضها تضمنه من الاستغراقية قال فلا يجوز لا رجل في الدار بالفتح بل رجلان ومنها ان قوله ما جاءني من رجل

مفيد الاستغراق ايضا وقد صرح به بعض الائمة ايضا في مواضع قال فلا يجوز ما جاءني من رجل بل رجلان وقال ايضا من هذه وان
كانت زايدة كما حكم به النحاة لكنها مفيدة لنص الاستغراق لان اصلها من الابتدائية لما اريد استغراق الجنس ابتداء منه وبالجانب
المتناهي هو الاحد وتلك الجانب الاعلى الذي لا يتناهى لكونها غير محدود وكانه قيل ما جاءني هذا الجنس من واحد الى ما لا يتناهى ومنها
ان قوله لا رجل في الدار بالرفع يفيد العموم ولكنه مرجوح فيه بل ظاهر وقد صرح به بعض الائمة في مواضع قال فيجوز لا رجل وما رجل في الدار بل
رجلان ومنها ان الكلمة انما يفيد النفي بحكم ذلك وقد صرح به بعض الائمة ايضا فقال النكرة في سياق غير الموجب للعموم على الظاهر سواء كان النفي
لا او ليس او غيرهما من حروف النفي والنهي او الاستفهام الثالث هل الفعل المنفي نحو لا يضرب ولم يضرب وما ضرب والمنهي نحو لا تضرب
نكرة في سياق النفي فيلزم افادته العموم او لا بل هو خارج عن محل البحث يظهر من العضدي الاول وله وجوه منها ان التبادر مما ذكر العموم
كما في الاسم المنفي ومنها ما ادعاه من اتفاق النحاة على ان الفعل نكرة وفيه نظر فان بعض الائمة منع من كون الجملة الفعلية نكرة محتجا بانها
كالتعريف من خواص الاسم ومن عوارض الذات ومنها ما تمسك به على ما ادعاه من انه نكرة فقال او لانه يوصف بها النكرة دون المعرفة
واجاب عنه بعض الائمة بان ذلك لمناسبتها من حيث يصح تاويلها بها كما تقول في قام رجل ذهب ابوه قام رجل ذاهب ابوه ومنها ما
تمسك به بعض على انه نكرة من انه حكم والاحكام من النكرات لان الحكم بشيء على آخر يجب ان يكون مجهولا عند السامع والا لغى الكلام
وكان كقوله السماء فوقنا واجاب عنه بعض الائمة بان النكرة في اصطلاحهم ليس كون الشيء مجهولا عند السامع بل كون اللفظ فيه
مشارا بها الى خارج قال سلمنا ان كون الشيء مجهولا نكرة لكن نقول ان النكرة ليس نفس الخبر والصفة بل المجهول انتساب ما تضمنه الخبر والصفة
الى المحكوم عليه فان المجهول في جاءني زيد العالم وزيد هو العالم انتساب العلم الى زيد ولو وجب تنكيرهما لم يجز جاءني زيد العالم وانا زيد
وجوازه مقطوع به فكيف يجوز الحكم بتنكيرهما بحيث اذا وقعت في سياق النفي افادت العموم انتهى والمعتمد منها ظهوره والمعروف
في العموم وان كان الحكم بانه باعتبار ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم وبانه باعتبار الوضع محل اشكال اعلم ان الخطاب
اذا اختص بطائفة لغة فلا يعم غيرهم مطلقا ولو تحقق حكم فيه وفاقا للاكثر كما في […] خلافا للمحكي عن الكرخي وابي عبد الله البصري فحكما بالشمول
اذا تحقق حكم الخطاب في غير محله لنا ان الاصل وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي وحمله على المجاز لا يكون الا بدليل ومجرد ثبوت الحكم في
غير محل الخطاب بما ذكراه لا يقتضي ثبوت الحكم في غير محل الخطاب يفتقر الى دليل ولا دليل سوى هذا الخطاب والا لنقل فيلزم ان يكون شاملا
لولا انا نقول الحمل على المجاز يفتقر الى دليل وليس والا لنقل فان قلتم لعله اكتفي فيه بالاجماع قلنا يجب نقله عن بعضكم اعلم ان اللفظ
العام اذا كان مختصا بالذكور كالرجل فلا يتناول النساء وكذا العكس اتفاقا كما في المنية وشرحي المختصر للعضدي وغيره واذا كان
شاملا لهما وضعا ولا يظهر علامة تانيث ولا تذكير نحو من والناس فانه يعم وان كان مما يظهر فيه اطلاقه في المذكر والمونث بالعلامة
نحو المسلمين والمسلمات فان تجرد عن علامة التانيث نحو اكرم المسلمات فلا يعم الذكور اجماعا كما في التهذيب والمبادي وشرحه لفخر الاسلام والنهاية
وغاية البادي وان اطلق مجردا عنها نحو اكرم المسلمين واختلفوا في تناوله للاناث من غير قرينة على قولين الاول انه لا يشمل وهو
للعلامة في التهذيب والمبادي وفخر الاسلام في شرحه والسيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في التمهيد وصاحب غاية البادي
والحاجبي والعضدي والطوسي والاسنوي والامدي في الاحكام والمحكي عن الشافعي والشافعية والاشاعرة والجمع الكثير من الحنفية
والمعتزلة وفي غاية البادي وشرح المختصر للعضدي وغيرهما انه مذهب الاكثر الثاني انه يشمل ولا يختص بالذكور وهو للشيخ والمحكي
عن ابي داود والحنابلة وقال الشيخ وهو الظاهر من مذهب اهل اللغة ويظهر من المعارج التوقف للاولين وجوه منها انه قد ثبت بالاجماع
كما حكاه العضدي وصاحب كشف الرموز ان هذه الصيغ جمع للمذكر ويثبت باتفاق اهل العربية كما حكاه العلامة فيما حكي عنه ان
الجمع تكرير الواحد وتضعيفه وهو للتذكير قطعا اتفاقا كما حكاه التفتازاني والامدي في الاحكام والعلامة فيما حكي عنه فيكون المذكور منه
كذلك والا لزم التخلف وهو باطل ومنها ان هذه الصيغ اما ان يكون موضوعة للذكور خاصة كما ادعى العضدي الاتفاق عليه او للاناث
كذلك او للمجموع منهما او لكل واحد منهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي مشترك بينهما او المجموع منهما وللذكور خاصة اخرى او لا يكون لشيء مما ذكر والاخير
باطل اتفاقا كما حكاه السيد المشار اليه وكذا الرابع باطل اذ لو كانت مشتركا لفظيا بينهما لصح اطلاقها على الاناث خاصة عند قيام القرينة
على ارادتهن واللازم باطل فالملزوم مثله فلانه من المعلوم ان المشترك اللفظي يصح اطلاقه على كل من معنييه حقيقة ايضا لو كانت مشتركة
لفظا لتوقف عند اطلاقها في ارادة الذكور او الاناث لانه من لوازم الاشتراك اللفظي العدول لحمله على معانيه عند الاطلاق والمعلوم خلافه

ذلك

ذلك بل يلزم الذكور خاصة وهو دليل كونها حقيقة فيهم للتبادر ومنه ومن عدم جواز اطلاقه على الاناث خاصة وعدم توقف في ارادتهن
وارادة الذكور وعدم كون اشتراك اللفظي موافقا للاصل يتضح وجه بطلان الخامس والسادس وبه يبطل الخامس تضعيفا عدم صحة
تقسيم نحو الضاربين الى الذكور خاصة والاناث بان يقال الضاربون على قسمين ذكور واناث اذ لو كانت مشتركة معنى لصح ذلك لانه من
خواصه ومنها انها لو كانت شاملة للذكور والاناث على طريق العموم لصح استثناء بعض الاناث منها بان يقال امن الجاهلين الا
والحق ان يقال امن الجاهلين كلهم من الرجال والنساء ومن المعلوم فساد ذلك ومنها قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا
فروجهم وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات ولو كان
لفظ المسلمين والمؤمنين شاملا للمؤمنات والمسلمات لما حسن اظهارها ثانيا بالعطف المقتضي للتغاير فان الاختصار في كلام الفصيح
احسن فليس ذلك الا لعدم الشمول اعترض العلامة بان ذلك من باب عطف الخاص على العام وهو جائز اذا تضمن فائدة والفائدة
هنا التخصيص على النساء لئلا يتوهم خروجهن فهو للتاكيد كما في عطف جبرئيل وميكائيل على الملائكة والصلوة الوسطى على الصلوات
وفيه نظر لان فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد الا ان يقوم ما يقتضي التاكيد كما في عطف جبرئيل والصلوة الوسطى لا يقال
الافادة بطريق النصية دون الظاهر تاسيس لا تاكيد لانا نقول ليس هذا الا تقوية مدلول الاول لدفع توهم التجوز وعدم الشمول
وهو التاكيد كما صرح به التفتازاني نعم قد قيل ان مثل هذا لا يعد تاكيدا لانه ليس لتقوية الاول بل لغاية الحرص من تنصيص او
تنبيه على زيادة فضيلة او نحو ذلك وفيه انه لا فائدة يعتد وتوجه كون المال الى التاكيد انه سلمنا انه ليس بتاكيد لكنه قريب منه في الفائدة
فلا تعارض ما ذكرناه ايضا فتامل ومنها ما روي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزل الله تعالى
ان المسلمين والمسلمات فان نفيهن مطلقا مع كونهن ذوات فصاحة مع تقريره صلى الله عليه وآله على ذلك واتيان النعم عقيب ذلك ان المسلمين و
المسلمات اوضح شاهد على المدعى وروي عنه ص ايضا انه قال ويل للذين يمسون فروجهم لا يصلون ولا يتوضأون فقالت له
عايشة هذا للرجال فللنساء وجهين عن الجمع لما اتم السؤال والا التقرير وبالجملة ان الروايتين ظاهرتا الدلالة على المطلوب ولكن
لضعفهما سندا لا يمكن التعويل عليهما في المقام الا انهما صالحتان للتاييد ومنها ان نحو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة من صيغ الخطاب
المجموع عنها ولا بد فيه من جماعة يكونون مخاطبين حتى يصح الخطاب ولم يظهر ان فهم الاناث لجواز ان يكون الجميع ذكورا مجرده
كيف يمكن الحكم بشمول نحو الخطاب بالمراد الثاني يكون مذهب الخصم ان نحو هذا الخطاب موضوع لمخاطبة الذكور والاناث
معا فاذا تحقق علم بكونهن مخاطبات ولكن المقطوع به ان الخصم لا يقول بهذه المقالة فتامل وللاخرين وجوه منها تنصيص اهل
اللغة على صحة تغليب التذكير بارادة الاناث لو اجتمعا جمعا ولو كان الذكور واحدا والاناث متعددة وقد وقع كثيرا منها قوله تعالى
ادخلوا الباب سجدا اذ المراد والله اعلم بنو اسرائيل رجالهم ونساؤهم ومنها قوله تعالى اهبطوا بعضكم الآية اذ المراد آدم ع وابليس لعنه الله
وفيه نظر فان الصحة لا يستلزم كونه الاصل في مقام الشك وكم من صحيح هو مخالف الاصل لا يقال الاصل في الاطلاق الحقيقة
مع انه هنا لو بني على الحقيقة لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذ لا نزاع في ان تلك الصيغ حقايق في الذكور
فلو كانت لهم وللاناث لزم ذلك ولو سلمنا بالاشتراك ولكنه مجمل فلا يحكم بتعلق الحكم المستفاد من هذا الخطاب بالاناث بمجرد
اطلاقه بل انما يقتصر على تعلقه بالرجال لانه مقطوع به على جميع التقادير ومنها انه قد ورد اكثر اوامر الشرع بخطاب الذكور مع
انعقاد الاجماع على مشاركة النساء لهم في احكام تلك الاوامر فلولا دخولهن في خطابهم لما صحت المشاركة في تلك الاحكام وفيه نظر
اما اولا فلانه قد ورد امر الشرع بخطابهم مع انعقاد الاجماع على عدمها كالامر بالجهاد والجمعة واما ثانيا فلان مجرد المشاركة في الحكم لا
يقتضي الاتحاد والمشاركة في دليله لا عقلا ولا شرعا ولا عادة ولا يقتضي الغالب المشاركة في الخطاب فيجب الحاق المشكوك فيه به الا انا نقول
لا نم ذلك سلمنا ولكن غايته صيرورة التغليب مجازا راجحا مساويا احتماله لاحتمال الحقيقة وهو مبني على القول بتقديم المجاز
الراجح على الحقيقة المرجوحة وهو خلاف التحقيق وما عليه المعظم ومنها انه لو اوصى لرجال ونساء بمبلغ ثم قال اوصيت لهم بكذا دخلت
النساء بغير قرينة فيكون حقيقة في الرجال والنساء ظاهرا فيهما وفيه نظر واضح والمسئلة لا تخلو عن شوب الاشكال ولكن المعتمد
هو القول الاول وعليه فهل الاصل مشاركة النساء في الحكم المستفاد من خطاب الذكور ومشاركة المذكور في الحكم المستفاد من
خطاب الاناث فيه اشكال من اصالة عدم الاشتراك وعليها اعتمد بعض المتاخرين ومن غلبة الاشتراك في الاحكام الشرعية والنبوية

المرسل حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقد يناقش في الاول المنع من حجية الاستقراء في الاحكام الشرعية وفيه نظر وفي الثاني بضعف الرواية سندا وقصورها دلالة كما اشار اليه بعض الافاضل اذ المراد لعل الجماعة التي يكون من صنف لا مطلقا لم يقل على جميع الامة بل قال على الجماعة وهي لفظ مقابل للواحد والفرق بينهما واضح ثم قال العلامة لو كان المراد الجميع لزم خروج ما لا يحصى كثرة هذا مع ان في السند ما لا يخفى

اختلف الاصوليون في افادة اسم الجنس المعرف باللام نحو البيع والرجل العموم وضعا على قولين الاول انه لا يفيده مطلقا وهو للمحقق والشهيد الثاني وحكاه [illegible] عن ابي هاشم وجماعة من المحققين وفي شرح الوافية عزاه الى اكثر البيانيين والاصوليين وفي التمهيد المفرد المعرف باللام والمضاف للعموم عند جماعة من الاصوليين والمعروف من مذهب البيانيين ونقل الآمدي عن الاكثرين ونقله فخر الرازي عن الفقهاء والمبرد ثم اختاره هو ومختصره وكلامه مشكل وهو الاظهر الثاني انه يفيده وضعا وانه موضوع له وهو للشيخ في العدة والفاضل البهائي في زبدة والمحكي عن البيضاوي والحاجبي وابي علي الجبائي والمبرد والشافعي وجماعة من الفقهاء للاولين وجوه منها ما تمسك به في المعارج وغيره من انه لو دل على الاستغراق لجاز نحو كل الجميع وذلك باطل لانك لا تقول رايت الناس كلهم والجماعة الكرام اجمعون ومنها ما تمسك به في المعارج وغيره من انه لو استغرق لصح الاستثناء منه مطردا والا ملازمة اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانك لا تقول جاءني الرجل الا الطوال ولا رايت العلم الا النحاة فقد تمسك الشيخ على العموم بحسن الاستثناء في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا لانا نقول انه مجاز كما صرح به في [illegible] محتجا بعدم الاطراد ثم قال [illegible] لزم جميع افراد النوع الا لما جاز الاستثناء ومنها ما تمسك به في [illegible] من انه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع والكل باطل لانه لا يجوز جاءني الفقير العلماء والاجابة الرجل العاقلون قال وقولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض مجاز لعدم الاطراد ولانه لو كان حقيقة لكان الدينار الاصفر خطأ او مجازا انتهى الحق عدم جواز التوصيف والتاكيد بالجمع لعدم تطابق الصيغ وهو شرط لهما كما اشار اليه بعض لانا نقول هذا مدفوع بما اشار اليه السيد عميد الدين من ان التاكيد والصفة يتبعان معنى الجمع لا لفظه وهذا لو سمي رجل بالعلماء لجاز ان نقول جاء العلماء الفاضل ومنها ما ذكره السيد السيد عميد الدين من انه لو كان للعموم لما جاز ان نقول اكلت الخبز وشربت الماء والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة ولا يخفى ضعفه [illegible] لما اشار السيد المشار اليه من ان الملازمة ممنوعة لان التجوز لعلاقة شايع مع تحقق قرينة التعليم كما في هذا القول فان عدم تمكن القائل من اكل جميع خبز العالم وشرب جميع مياه البحار والانهار والعيون معلوم لكل احد عاقل وذلك قرينة تمنع من ارادة العموم لانا نقول هذا مردود بما ذكره والدي العلامة دام ظله العالي فانه قال بعد الاشارة اليه وهو كذلك مع ثبوت العلاقة وهو في المقام محل تامل اذ لا ريب ان مثل هذا التخصيص يخرج محل التشاجر بين الاصوليين حيث انه تخصيص للعموم الى اقل مما يقرب من معنى العموم ومحققوهم ذهب الى العدم واشترط في صحته من بقاء كثرة تقرب من مدلوله واستدل [illegible] في ذلك الى العرف المستهجن لمثل هذا والى عدم وجود العلاقة اذ ليست في المقام الا المشابهة في الكلية والجزئية كما توهم ولو هذا لو كان المقام من العام المخصص بما ذكره من القرينة العادية لكانت مستهجنة فاسدة من جهة العرف [illegible] بينهم [illegible] فاذا عدم [illegible] عن افادة العموم [illegible] الا ان يكون [illegible] من قال اكلت الخبز اذ الاكل دفعيا وكان هناك ارغفة والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ومنها انه لو كان للعموم لما جاز الحكم بامتثال من لقي فردا من افراد المياه اذا قيل له ائتني بالماء والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة [illegible] ومنها ما ذكره في [illegible] والمعالم من عدم تبادر العموم الى الفهم لو قال اكلت الخبز وشربت الماء ومنها ان دخول اللام قبل حرف التعريف [illegible] والاصل بقائه بعد الدخول وهو ينافي الدلالة على العموم كما لا يخفى [illegible] فائدة التعريف وقد اشار اليه ابن [illegible] كما حكى عنه [illegible] قال في الرد على المحصول فحكم بان ال للتعريف الماهية لا للعموم والذي يضعف مذهبه انها لو كانت لتعريف الماهية لم يكن بين المعرفة والنكرة فرق لان النكرة تدل على الماهية [illegible] فاذا [illegible] وارادت نفس الماهية فقد تحقق ما عناه الواضع واستعملت الالف واللام فثبت ان المراد بها العموم كما قاله المبرد لانا نقول اولا ان هذا لو تم لما صح كون اللام لتعريف الجنس كما اشار اليه بعض [illegible] وبطلان التالي ظاهر لوقوع ذلك كثيرا ومنها قوله الرجل خير من المرأة ونعم الرجل زيد [illegible] وثانيا انا نمنع من عدم الفايدة ح لان اسم الجنس النكرة يدل على الماهية بدون اعتبار تعينها في الذهن والمعرفة تدل

على الماهية بعد تعينها وحضورها في الذهن كذا قيل وللاخرين ايضا وجوه منها صحة الاستثناء في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه نظر لما عرفت ومنها قولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض وفيه نظر ومنها ما اشار اليه الحاجبي والفاضل البهائي من ان العلماء لم يزالوا يستدلون بمثل السارق والسارقة على ثبوت الحكم في كل من اتصف بالسرقة وفيه نظر لانا نمنع فهم المفرد المعرف باللام في العام وارادته منه في كثير من المقامات وانما نمنع الوضع وذلك لا يدل عليه اذ غايته فهمهم ارادة العموم مما ذكر وهي كما يمكن ان يكون باعتبار الوضع كذا يمكن بغيره كما اشار اليه العضدي فقال وتعليقهم في مثال السارق والسارقة انه فهم العموم لترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية او بانه علم بتمهيد قاعدة كاردهم ماعز اعلم العموم لانه شارع واما الغرض حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واما لتنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية انتهى فاصالة كونه باعتبار الوضع ممنوعة ومنها ما اشار اليه [illegible] من ان الناس بين قايل قايل يقول بان المعرف باللام يفيد العموم سواء كان مفردا او جمعا وقايل ينكر ذلك سواء كان مفردا او جمعا فلا يمكن التفصيل بين المفرد والجمع وقد ثبت ان الجمع للعموم فيكون المفرد كذلك وفيه نظر لوجود القول بالفصل وهو للمعظم ومنها ان ترتب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فاذا قيل اكرم العالم فهم ان السبب في الاكرام وصف العلم وهو عام فيجب عموم الحكم في كل من تحقق فيه الوصف والا لزم وجود العلة بدون المعلول وفيه نظر من وجوه عديدة والمسئلة لا تخلو من اشكال ولكن القول الاول هو المعتمد وينبغي التنبيه على امرين الاول اعلم ان المفرد المعرف باللام وان لم يكن موضوعا للعموم الاستغراقي ولكنه قد يفيده كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا وقد يفيد العموم البدلي كما في قولك [illegible] الرجل وسياتي تحقيق هذا في بحث المطلق انشاء الله الثاني اعلم انه حكي عن بعض الاصوليين القول بان اللام الداخلة على المفرد مشتركة بين الجنس والاستغراق والعهد وهو قول ضعيف بل التحقيق انها موضوعة للاشارة الى الجنس المتبادر عند الاطلاق فيجب حملها عليه [illegible] عن القرينة وان احتمل كونها للعهد لان الاصل وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي حتى يثبت الصارف ومجرد احتماله لا ينفع واما على القول بالاشتراك فيجب التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصول العقلية ويظهر من الشهيد الثاني وصاحب الوافية ان الاصل وجوب الحمل على العهد حيثما يحتمل كما في قوله تعالى فعصى فرعون الرسول [illegible] الى الاكثر واحتج عليه الاول باصالة براءة الذمة عن الزايد وبان تقدم المعهود قرينة على العهد وفي كلا الحجتين نظر اما الاول فلان اصالة البراءة لا تقتضي حمل العهد والحكم بان المتكلم قصد العهد لان امثال هذه الاصول لا ربط لها بدلالة اللفظ ولعله اراد بالحمل العمل مسامحة ولكن هذا ايضا [illegible] متجه لعدم جريان الاصل المذكور في جميع الصور بل يجب في بعضها التمسك بقاعدة الاحتياط كما لا يخفى واما الثاني فللمنع من كون مجرد تقدم ما يصلح للعهد قرينة على العهد ثم [illegible] نفي المساواة بين الرجلين والشيئين او الاشياء بقوله لا يستوي او لا يستوون هل يفيد العموم ويكون موضوعا له فيكون قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون مفيدا لاستواء عدم الاشتراك المؤمن والفاسق في الاحكام او لا يفيد ذلك ويكون غاية نفي المساواة من جهة ما في الجملة فيكون مجملا اختلف الاصوليون في ذلك على قولين الاول انه لا يفيد ذلك وهو للمحقق في المعارج والمحكي عن العلامة وابي حنيفة والرازي الثاني انه يفيده وهو الآمدي والحاجبي والعضدي وحكاه العلامة والسيد عميد الدين عن اكثر فقهاء الشافعية والآمدي عن اصحابه القائلين بالعموم للاولين وجوه منها ان الاستواء في الاثبات يفيد اثبات الاستواء من كل جهة اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول انه لو لم يكن مفيدا الاثبات الاستواء من كل وجه لكان مجملا لعدم الدلالة على جهة خاصة بعينها والتالي باطل لان الاصل عدم الاجمال فالمقدم مثله الثاني انه لو لم يفده لما وكان مفاده اثبات المساواة في الجملة للزم ان لا يستقيم الاخبار بين شيئين لان المساواة بوجه ما لا يختص بحال كل شيئين كلا اذ ما شيئين الا ويستويان في صدق الشيئية وفي سلب ما عداهما عنهما وان لم يختص وكان عموم لكل شيئين حصل ما لم يكن كلاما مفيدا فايدة جديدة وكان قولنا السماء فوقنا والارض تحتنا الثالث انه لو لم يفد ذلك للزم ان يصدق على المتناقضين انهما متساويان وهو باطل الرابع انه لو لم يفد ذلك للزم ان لا يصدق نفي الاستواء ويكون كذبا دائما لما تقدم وهو باطل اما المقدمة الثانية فلما ذكره جماعة من ان نقيض الايجاب الكلي السلب الجزئي مضافا الى الاتفاق على ذلك وقد اعترض على هذا الوجه المحقق في المعارج ومنها ان نفي الاستواء يستعمل تارة ويراد به نفي الاستواء من جهة خاصة ويراد به نفيه من جميع الوجوه فيجب ان يكون حقيقة في القدر المشترك واللفظ الدال على القدر المشترك لا يفيد شيئا من افراده بشيء من الدلالات فلا يكون اللفظ المذكور دالا على العموم ومنها ان نفي الاستواء تارة يفيد بجهة خاصة واخرى بجميع الجهات فيجب ان يكون حقيقة في القدر المشترك

لاصالة عدم التاكيد والتجوز والاشتراك فلا يكون ظاهرا في العموم لما تقدم ومنها ان نفي المساواة بل للقسمة الى العرين المشار
اليهما فالاصل ان يكون حقيقة في القدر المشترك فلا يكون ظاهرا في العموم لما تقدم ومنها انه لا يصح سلب نفي الاستواء عن نفي الاستواء
من جهة فلا يتحقق لم ينفا الاستواء وعدم صحة السلب دليل الحقيقة فلا يكون ظاهرا في نفي الاستواء من كل جهة ومنها ان نفي الاستواء
لو كان موضوعا لنفيه من كل جهة لكان من اللفظ الموضوع لشيء لم يصح استعماله فيه مقال مع صحة الصدق اذ ما من شيئين الا بينهما
مساواة من جهة كما تقدم اليه الاشارة والتالي باطل لامتناع صدور مثل هذا الوضع فالمقدم مثله سلمنا امكان صدوره من الواضع
ولكن يلزم ان يكون اطلاقه دائما مجازا وهو خلاف الاصل كما اشار اليه بعض ومنها ما اشار اليه العضدي فقال قالوا المساواة مطلقا
اى في الجملة اعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لان الاعم لا اشعار له بالاخص بوجه من الوجوه
فلا يلزم من نفيه نفيه ومنها لو قيل لا يستوي زيد وعمرو صح ان يقال اردت انهما لا يستويان من كل وجه او من بعض الوجوه
وللاخرين ايضا وجوه منها ما تمسك به العضدي تبعا للحاجبي من ان المعروف نكرة في سياق النفي لان الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذلك
يوصف بها النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات وليس هذا قياسا في اللغة بل استدلال بالاستقراء وفيه نظر لان
كون الفعل نكرة تم ولئن سلم فاطلاق القول على ان النكرة يفيد العموم لا يعلم شموله لمثل هذه والاستقراء غير معلوم ثبوته لان هذا
النوع من النكرة يغاير غيره من النكرات مغايرة تامة ومعها لا يجوز الاطلاق في مثل هذا وقال العلامة في يه ان نفي الاستواء وان كان
نكرة الا انه متعلقه اذا كان جزئيا لم يعلم النفي بل بعموم نفي الاستواء من ذلك الوجه فان قولنا لم يضرب زيدا يقتضي عمومه لا عموم الحال المضاف
اليه انتهى وفيه نظر ومنها ما اشار اليه الامدي فقال حجة اصحابنا انه اذا قال القائل لا مساواة بين زيد وعمرو فان النفي داخل على مسمى
المساواة فلو وجدت المساواة من وجه لما كان مسمى المساواة منتفيا وهو خلاف مقتضى اللفظ انتهى لا يقال هذا انما على تقدير
اثبات كون المساواة لا يفيد العموم ولكنه حق لما تقدم من الحجة على كونه مفيدا له فيلزم ان يكون نفي المساواة غير مفيد له لانا نقول
لا نسلم كون اثبات المساواة يفيد العموم لعدم التبادر وما استدل به عليه من الوجوه المتقدم اليها الاشارة لا ينهض اذ مثل تلك
الوجوه يمكن الاستدلال على كون نفي المساواة للعموم ومن الظاهر انه لا يجوز القول بافادة نفي المساواة واثباتها العموم معا لان
الظاهر ان كل من قال بافادة احدهما لم يقل بافادة الاخر اياه فلا بد ان يرفع اليد اما عن الوجوه المذكورة او عن مثلها الذي
يمكن الاستدلال به على اثبات دلالة نفي المساواة على العموم فالوجوه المذكورة معارضة بمثلها وحيث لا ترجيح يجب التوقف ومعه
لا يجوز الاستدلال بتلك الوجوه على افادة اثبات المساواة العموم وقد اشار الى هذا الامدي والعضدي ومنها ان اكثر الافعال
المنفية نحو لا اكل وما رايت انما يفيد العموم فيجب الحكم بان هذا الفعل كذلك الحاقا للفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب لا يقال يعارض
هذه الوجوه المتقدمة الدالة على كون نفي المساواة غير دال على العموم لانا نقول الوجوه المزبورة كلها مدفوعة فلا يصلح للمعارضة اما الاول
فلابتنائه على كون الاثبات مفيدا للعموم واما الثاني فلانه انما يصار اليه لم يقم دليل اقوى على خلافه واما معه فلا ومحل البحث من
هذا القبيل اذ ما دل على ان نفي المساواة للعموم اقوى منه جدا فلا يصار اليه هنا على انه يمكن التمسك بمثل هذا الوجه على كون اثبات
المساواة موضوعا للقدر المشترك كما لا يخفى فيرد نحو ما قلنا في دفع الوجوه التي استدل بها على ان اثبات المساواة للعموم فانها
معارضة بمثلها ولا ترجيح فيجب التوقف ثم ان الوجه المزبور على تقدير تسليمه غايته اثبات الوضع للقدر المشترك لا نفي دلالته في نفي
الاستواء على العموم فيجوز ان يدعى دلالته على العموم مع كونه موضوعا للقدر المشترك فان اللفظ الموضوع له قد يكون ظاهرا عند اطلاقه
في بعض الافراد كلفظ النقد الظاهر في الرائج عند الاطلاق مع كونه موضوعا للقدر المشترك بينه وبين غيره فالتحقيق ان كان محل البحث
ولا يستوي مجرد دلالته على العموم فالوجه المزبور لا يجوز التمسك به في دفعه لكن لا يجاب عنه بما تقدم اليه الاشارة فتدبر واما الثالث
فلما تقدم اليه الاشارة واما الرابع فللمنع منه مضافا الى انه يرد عليه بعض ما اوردناه على الوجه الثاني فتم واما الخامس فلما تقدم
اليه الاشارة واما السادس فللمنع من بطلان التالي وانما يمنع ذلك لو كان الموضوع لفظا مفردا واما اذا كان مركبا فلا والا
لكان قولنا لم يوجد خلق الله ولم يوجد دار ونحو ذلك من الالفاظ الغير الموضوعة وهو باطل قطعا قال في يه الحقيقة اذا اوجب
الحمل على المجاز وكون الحقيقي ممتنع الوجود لا يخرج اللفظ عن وضعه انتهى ثم انا نمنع الملازمة لانها انما تثبت لو اريد ان نفي الاستواء
يفيد العموم من كل جهة وهو ممنوع لجواز ارادة نفيه من الجهة التي يمكن نفيها عقلا وعرفا كما اشار اليه العضدي قائلا هو من قبيل

بالمخصص

التخصيص

ما يخصصه العقل نحو الله خالق كل شيء اي خالق كل شيء يخلق هذا ثم لو سلمنا الملازمة فنقول بنحو هذا الوجه يمكن الاستدلال
على كون اثبات المساواة لا يفيد العموم فيرد ما تقدم اليه الاشارة واما السابع فلما اشار اليه العضدي فقال في مقام دفعه
والجواب ما ذكرتم من عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو في طرف الاثبات كما في طرف النفي فان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص ولولا ذلك
لجاز مثله في كل فلا يعم نحو ابدا ولا يتوقف في الرجل الوجل اعم من الرجل بصفة العموم فلا يشعر به وهو خلاف ما ثبت بالدليل واما الثامن
فلان حسن الاستفهام لا يختص بالمجملات بل يتحقق بالالفاظ الظاهرة نعم لا يتحقق في الالفاظ الصريحة الظاهرة ومن الظاهر ان لفظ لا
يستوي على تقدير افادته العموم ليست من الالفاظ الصريحة فلا يمنع حسن الاستفهام المشار اليه من كونه مفيدا للعموم هذا ويمكن
الاستدلال بمثل الوجه المزبور على عدم افادة يستوي العموم فيرد ما تقدم لا يقال حسن الاستفهام وان كان اعم الا ان الاصل
اختصاصه بالمجملات لغلبته فيها لانا نقول لا نسلم ذلك اذ كما ان الغالب تحققها في المجملات فكذا الغالب عدم الاجمال فتعارض الامران
والانصاف ان المسئلة في غاية الاشكال بل لا يبعد ترجيح القول بنفي دلالة نفي الاستواء على العموم ودلالة اثبات المساواة على العموم
لانه اذا قيل زيد وعمرو يستويان في العلم والشجاعة مثلا كان المفاد انهما يتشاركان في جميع مراتب العلم والشجاعة لا يزيد احدهما على الاخر
واذا قيل لا يستويان في العلم والشجاعة كان المفاد انهما ليسا بمتشاركين في جميع مراتب الصفتين وانهما ثابتتان لاحدهما دون
الاخر وايضا اذا قيل يستويان في العلم جاز تفسيره بانهما لا يختلفان فيه ولا تفاوت بينهما كما اشار اليه السيد عميد الدين وقد يقال ان
ما ذكر يختص بما اذا ذكر متعلق المساواة نفيا واثباتا واما اذا لم يذكر فلا بل يكون العموم ظاهرا من نفي المساواة وفيه نظر ولو قيل بان
المساواة في الاثبات والنفي لا يفيد العموم وضعا بل يفيد باعتبار العرف وقاعدة ان حذف المتعلق يفيد العموم لم يكن بعيدا
ورد عما يشير اليه كلام بعض الاصوليين قال العلامة في يه بعد نقل ادلة القولين والتحقيق ان يقول المساواة من الامور الاضافية
لا يعقل الاضافة الى شيء ما كما يمكن اضافتها الى بعض الصفات يمكن اضافتها الى الجميع فان كان العرف يقتضي بان الاطلاق عائد الى
الجميع فتعين لا يوجب العموم والا وجب والوجوه التي نقلت من الطرفين لا تخ من مخل وفي يب والمنية الاقرب البناء على العرف

في التخصيص

لا اشكال ولا شبهة في عدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد ان قلنا بانه ليس بحجة مطلقا
كما اشار اليه في الذريعة والعدة واما اذا قلنا انه حجة كما هو التحقيق عليه المعظم فهل يجوز تخصيص ذلك به اولا اختلف الاصوليون
من الخاصة والعامة فيه على اقوال الاول انه يجوز تخصيصه به مطلقا وهو للعلامة في يه والمبادي والسيد عميد الدين وصاحب غاية
البادي في شرح البادي وسبط شهيد الثاني في المعالم والسيد الاستاد وعزاه الى العلامة والرازي في المحصول والحاجبي في
المختصر والعضدي في شرحه والبيضاوي في المنهاج والاسنوي والعبري في شرحه وحكاه صاحب غاية البادي والرازي والعبري
عن الشافعي وابي حنيفة ومالك وفي يه والاحكام والمختصر وشرحه انه مذهب فقهاء الاربعة وفي العدة هو مذهب اكثر الفقهاء
والمتكلمين وهو الظاهر من الشافعي واصحابه وعن ابي الحسين وغيره الثاني انه لا يجوز تخصيصه به مطلقا وهو للعدة وحكاه في المعالم
والبادي والمنية عن السيد وفي المحصول والمنهاج وغيرهما عن قوم الثالث انه يجوز تخصيصه به ان كان قد خص قبل ذلك بدليل
مقطوع متصلا كان او منفصلا والا فلا وهو المحكي في جملة من الكتب عن عيسى بن ابان الرابع انه يجوز تخصيصه به ان كان
قد خص بدليل منفصل قطعيا كان او ظنيا وان خص بدليل متصل ولم يخص لم يجز وهو المحكي في جملة من الكتب عن ابي الحسين
البصري وتوقف في المسئلة القاضي ابو بكر على ما حكاه جماعة للقول الاول وجوه منها ما ادعاه في يه وغاية البادي وتعليقة
المعالم للمدقق الشيرواني والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي من ان الصحابة اجمعوا على تخصيص كثير من عموم القران بخبر
الاحاد وقد ذكروها في المحصول لجمهور الاصحاب قالوا اجمعت الصحابة على تخصيص عموم القران بخبر الواحد وفي يه اجمع على ذلك
الصحابة ومن بعدهم وفي التعليقة المذكورة وهو عمل الصحابة في التابعين في موارد متكثرة فلا يخلو الواقعة من عموم من العموم
القرانية او خصوص وكذلك اصحابنا فيشهد به الاستقراء انتهى وفيه نظر لانا لا نسلم اتفاق الصحابة على تخصيص الايات المرادة
بتلك الاخبار وغاية ما يعلم اتفاقهم على تخصيص تلك الايات واما انه من جهة تلك الاخبار فلا اذ لعل مستندهم في التخصيص
امر يفيد العلم دون تلك الاخبار وقد صرح بهذا الايراد في المعارج والمنية والمحصول لا يقال الاصل عدم وجود شيء اخر يصلح
لان يكون مستندا لانه امر حادث قد شك في وجوده وقد تقرر ان الحادث اذا شك في وجوده كان اللازم دفعه بالاصل

ومع هذا فالظاهر عدمه اذ لو كان موجودا لوقع التنبيه عليه وقد اشار الى ما ذكرنا في ية لانا نقول هذا بط لانا نعلم بوجود
شئ يحتمل ان يكون مخصصا في زمان الصحابة فكما ان الاصل عدم استنادهم الى غير تلك الاخبار كذا الاصل عدم استنادهم اليها
ومع هذا فيبعد عادة انحصار المخصص لتلك الايات فيها بتلك الاخبار وكيف والحال ان هذه الاخبار لا يفيد الا الظن وتخصيص
تلك العمومات معلوم ومن الظاهر ان الظن لا يكون مستندا للقطع ثم سلمنا ان مستندهم منحصر في تلك الاخبار ولكن نقول
لعلها كانت متواترا عندهم او محفوفة بالقراين المفيدة للقطع وان كانت احادا لا يفيد القطع عندنا وقد اشار الى هذا في
العدة والمنية كما عن الفاضل البهائي قائلا ان كثيرا من الاخبار في الصدر السابق كانت متواترة فكيف علموا انهم خصصوا الاية
بخبر الواحد انتهى لا يق يندفع هذا امران احدهما اصالة عدم تواترها واحتفافها بالقراين المفيدة للقطع وقد اشار الى هذا في ية
والاحكام وثانيهما ان ذلك بعيد كما صرح به في ية وغاية البادى وقال الاول لعدم حكايته عن الصحابة وقال الثاني والحال ذ
لو صح بابه لسد اثبات كثير من الادلة الشرعية لانا نقول الوجهان المذكوران ضعيفان اما الاول فلان الاصل كما يقتضي عدم
التواتر والاحتفاف بالقراين القطعية كذلك يقتضي عدم ثبوت حجية خبر الواحد في تخصيص عموم القران عندهم ولعل هذا اولى
لان الاول يستلزم تخصيص العمومات المانعة عن العمل بالاخبار المخالفة للكتاب كما لا يخفى ويستلزم ايضا القول بما طرحوه
من اخبار الاحاد الخاصة في مقابلة عمومات الكتاب بوجوه اما او جب ذلك بجميع ذلك على خلاف الاصل ولا يلزم شئ منهما على
الثاني كما لا يخفى واما الثاني فللمنع ولا يق الاجماع المذكورة فقد ادعاه جماعة من المحققين وصرحوا ان الاتفاق قد وقع على التخصيص
بخبر واحد لا باخبار مخصوصة حتى يشك في تواترها واحتفافها بالقراين المفيدة للقطع وقد اشار الى هذا في ية والاحكام و
المختصر وشرحه فقال في مقام دفع ايراد المتقدم انا فرضنا اجماعهم على التخصيص باخبار الاحاد انتهى فيجب ذلك بناء على حجية
الاجماع المنقول بخبر الواحد لانا نقول لا نم حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد في هذه المسئلة لانها اول الدعوى اذ دعوى حجية
المنقول تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد كما لا يخفى وهذا هو محل البحث في المسئلة فيكون فكيف يكون حجة في هذه المسئلة
فتم ومع هذا فجواز الاعتماد على الاجماعات التي ينقلها العامة مشكل بل الظ عدمه لانهم يريدون من الاجماع غير ما يريده الشيعة
منه كما لا يخفى فلم يبق الا ما ادعاه في ية وغاية البادى وفي حجيته ايضا تامل وان قلنا بحجية الاجماع بخبر الواحد حتى في هذه
المسئلة لاحتمال ارادتهما من الاجماع الذي ادعياه غير ما يريد به ويكون الغرض في الاحتجاج به الزام العامة به فتم سلمنا تحقق اتفاق
الصحابة على ذلك ولكن نمنع من حجيته لان الاتفاق انما يكون حجة حيث يكون المعصوم من جملة المجمعين ومن الظاهر انه لا يجوز ان
يكون المعصوم داخلا في جملة المجمعين اذ هو لا يتمسك بخبر الواحد لتخصيص عام الكتاب ولا يعول في الاحكام الشرعية على الامارات
الظنية بل يعرف الاحكام بالوحي الالهي وتنصيص النبي ص الا ان يق اتفاق من عداه يدل على ذلك وعدم منعه اياهم عن ذلك دليل على جوازه
فيكون ثابتا وهذا طريق اخر في باب الاجماع اشتهر نسبته الى الشيخ ولكن فيه كلام ولو سلم فالتعويل عليه هنا مشكل فتم سلمنا الحجية
ولكن في هو صنعة لاثبات هذا القول والحكم بجواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد مط مشكل كما اشار اليه الباغنوى قائلا هذا
ينهض على القاضي حيث يتوقف في جوازه مط وانهاضه على ابن ابان يتوقف على ان الاية لا يخص من قبل بقاطع وعلى الكرخي يتوقف
على ان العام منها لم يخصص قبل بمنفصل والمراد بمنفصل والمتصل المستقل وغير المستقل انتهى هذا وقد اجاب الشيخ في العدة والمحقق
في المعارج عن هذه الحجة بالمعارضة فقال لا على ان المعلوم من حال الصحابة انهم ردوا اخبارا كثيرة ما فيه عموم القران واقتضت
تخصيصه نحو ما روى عن عمر وغيره انهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس في انه لا نفقة لها ولا سكنى وقالوا لا ندع كتاب ربنا لقول امرأة
لا ندري اصدقت ام كذبت وهذا تصريح بانه لا يجوز تخصيص العموم بخبر الواحد وزاد الاول فقال وليس لهم ان يقولوا انما
ردوا الخطاب اذا كان يخالف القران الا انه محضه وما يخص العموم به لا يقتضي ترك القران بل يقتضي القول به تدل ذلك على
سقوط ما ذكروه وذلك ان سقوط نفقة المبتوتة كما لها خاصة تخصيص القران لان عموم القران المتقدمة لها ولغيرها وهم
ذلك ردوا خبرها وسماه عمر مع ذلك انه يخالف للقران من حيث كان منافيا لعموم الكتاب فان قالوا انما فعلوا انهم علموا ان حكم فاطمة
وغيرها من النساء حكم واحد وكان ذلك عندهم معلوما ولو قبلوا خبرها لادى عندهم الى دفع القران فلذلك ردوه قيل لهم هذه
الدعوى من اين علموا ان حكم فاطمة حكم غيرها على حد واحد لا لعموم القران ولذلك صرح بهذا التعليل عمر ولو كان معلوما بغير عموم القران

فكان يقول

فكان يقول فقد علمنا ان حكمك في هذا الباب حكم غيرك من النساء والمحتاج الى ان يقول لا ندع كتاب ربنا وذلك يسقط هذا
السؤال انتهى وفيه نظر للمنع من صحة هذه المعارضة لان طرح الاخبار المذكورة لعله لعدم اشتمالها على الشرائط المعتبرة في حجية
خبر الواحد ومن الظ ان كل من يجوز تخصيص عموم القران بخبر الواحد لا يدعي جوازه بكل خبر وبطريق الايجاب الكلي بل يدعي جوازه
في الجملة وبطريق الايجاب الجزئي فلا تنافي بين ما فعلوه من عموم الكتاب ببعض الاحاد في بعض المقامات وما فعلوه من طرح
بعض اخبار الاحاد في مقام عام الكتاب اللهم الا ان يدعي ان ما طرحوه من الاخبار كان جامعا لجميع حجية خبر الواحد فيصح المعارضة
ولكن ذلك غير معلوم ثم قد يق ان تعليل الطرح بانا لا ندري اصدقت ام لا ظ في ان خبر الواحد لا يصلح لتخصيص عام الكتاب بط فلا يمكن
دعوى الاتفاق على تخصيص الكتاب بخبر الواحد الا ان يق هذا التعليل ليس من جميع الصحابة وهو منه لا يدل على اختياره عدم
جواز التخصيص وفيه نظر وبالجملة اتفاق الصحابة على تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد غير معلوم فلا انهض الحجة المذكورة لاثباته
نعم لو ادعى اتفاق اصحابنا القائلين بخبر الواحد على ذلك لم يكن بعيدا لاني اراهم في كتبهم الفقهية متفقين عليه وما وجدت الى الان
احدا منهم يطرح بسبب مخالفته العام الكتاب مع كثرة الاخبار المخالفة لعام الكتاب والشيخ والمحقق وان انكرا تخصيص الكتاب
بخبر الواحد في الاصول ولكنهما صارا اليه في الفقه فيشهد بذلك كتبهم وقد نبه على ما ذكرناه السيد الاستاد قدس سره فقال العلامة في
النهاية حجة خبر الواحد عمل الاصحاب واجماعهم على ذلك وهو حاصل في الاخبار المخصصة لعموم الكتاب فلا وجه لتخصيص بعضها انتهى
وما ذكره يظهر وجهه للناظر في منع الشيخ في العدة من اتفاق الطائفة على تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد فتم ومنها ما تمسك
به في النهاية والمنية والمعالم والمحصول والمنهاج وشرحه للعبري وان عام الكتاب وخبر الواحد دليلان تعارضا وخبر الواحد
اخص ومتى كان كذلك وجب العمل بالخبر مط وبالعام فيما عدا صورة التخصيص اما الاول فلما ذكره في المحصول فقال انما قلنا انهما
دليلان لان العموم دليل بالاتفاق واما ان خبر الواحد دليل فلان العمل به يتضمن دفع ضرر مظنون فكان العمل به واجبا
فكان دليلا انتهى وفي المنية اما انهما دليلان فلانا نتكلم على تقديره ومراده ان محل البحث خبر الواحد الذي يكون حجة
في نفسه وجامعا الشرائط الحجية لا مطلق خبر الواحد واما الثاني فلانه المفروض واما الثالث فلما ذكره في المنية من انه لولا ذلك
لزم اما ابطال الدليلين او اعمالهما او اعمال احدهما مط واعمال الاخر كك والكل بط اما الاول فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض
وذلك من وجهين احدهما ان الخاص من جزئيات العام لا معارض له بعمومه دليل الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا يلزم
لا ابطال كل منهما فيبقى الاخر بغير معارض ان كان المعمول به خاصا والملغى العام لزم تقديم المرجوح على الراجح ان كان العكس
لان دلالة الخاص على محله اوضح من دلالة العام انتهى لا يق لا نم كون خبر الواحد دليلا عند معارضته لعام الكتاب وثبوت
كونه دليلا في الجملة لا يستلزم ان يكون دليلا مط وقد صرح بهذا في المعارج والعدة قائلين لا نم ان خبر الواحد دليل على الاطلاق
لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجب عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرانية سقط وجوب العمل به وصرح
بذلك ايضا في الذريعة لانا نقول هذا بط لانه انما يتم على تقدير انحصار الدليل على حجية خبر الواحد في الاجماع ونحوه وهو
بط بل الحق عندي ان عمدة الدليل على حجية خبر الواحد ما تقرر عندي وفاقا لجماعة من اصالة حجية الظن وعلى هذا فلا
شك في كون خبر الواحد المعارض لعام الكتاب دليلا وحيث تعارض الدليلان المفيدان للظن وجب الرجوع الى المرجحات
ولعظمها واعلاها على الاصل المذكور ما افاد الظن الاقوى بالواقع وعليه يجب ترجيح الخبر اذ لا شك ولا شبهة في ان الظن
بالحكم الواقعي الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من عام الكتاب به لا يق يلزم على هذا الحكم بجواز نسخ الكتاب بخبر الواحد والحكم
بتخصيصه والقياس اذا حصل الظن الاقوى منهما وهو بط لانا نقول لولا الدليل المعتبر على منع الامرين لكنا نقول بهما وحيث
لم يتم دليل معتبر على عدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد وجب الرجوع الى الاصل المذكور وبالجملة لا شك ولا شبهة في
ان الواجب تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد الجامع للشرائط الحجية باصالة حجية الظن كما هو التحقيق نعم يلزم على مذهب من صار الى لزوم
العمل بالظنون المخصوصة والاسباب الشرعية منع حجية خبر الواحد في هذا المقام والحكم بعام الكتاب لعدم قيام الدليل المعتبر
على حجية الاول في خصوص الفرض وثبوت حجية عام الكتاب حينئذ ولعل مبناه جماعة القدماء اليهم الاشارة على هذا ولكن هذا المذهب
خلاف التحقيق ومع ذلك فقد يق لا نم ثبوت حجية عام الكتاب مط ولو عارضه الخبر الجامع لشرائط الحجية واي دليل عليها و

والاجماع على حجية عام الكتاب كالاجماع على حجية خبر الواحد لا يفيد العموم وعلى هذا لا يجوز العمل بعام الكتاب في مورد معارضة
بخبر الواحد ويجب العمل به في غير هذا المورد ويفيد هذا المورد ما يفيد تخصيصه بخبر الواحد كما لا يخفى ثم سلمنا قيام دليل
يفيد العموم بحجية عام الكتاب حتى في صورة معارضته بخبر الواحد فنقول خبر الواحد مما قام الدليل المعتبر على حجيته مط ولو في
صورة معارضته لعام الكتاب وهو اطلاق مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الذي به تمسك به جماعة على حجية خبر الواحد
فانه شامل للخبر الواحد الذي عارضه عام الكتاب بل مقتضاه ترجيح الخبر على عام الكتاب لا يقال تقييد عموم الكتاب بالمفهوم
المذكور ليس اولى من تقييد المفهوم بغير الخبر المعارض للكتاب تحقيق المطلوب ان في الكتاب عامين احدهما عموم مفهوم المذكور
والاخر عموم الكتاب الذي عارضه خبر الواحد ولا يمكن العمل بظاهرهما قطعا فيجب ارتكاب التخصيص في احدهما ولا ترجيح لاحدهما
على الاخر لانا نقول لا نم عدم الترجيح فان شهرة القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ترجح ابقاء عموم المفهوم المذكور وصرف
التوجيه الى معارضة لا يقال هذه الشهرة لا يفيد سوى الظن لانا نقول الذي يستفاد من كلام القوم وتقتضيه التحقيق ان
الاصل حجية الظن المستفيد للترجيح مط وان قلنا بان الاصل في غير مقام تعارض الادلة فتم ويؤيد ذلك امور الاول ان المفهوم
عرفا تخصيص عام الكتاب وابقاء عموم على حالة الا ترى انه لو قال السيد لعبده قول ابي حجة واعمل به مط ثم قال السيد لذلك العبد
اكرم كل عالم وقال ابي المنصوص على حجيته قوله مراد مالعدم من ذلك الكلام اكرم علماء بني تميم كان اللازم عند ارباب اللسان تخصيص عموم
قول السيد اكرم العلماء لا عموم قوله قول ابي حجة وان كان كلاهما منه فتم ولعل السر في ذلك انه لم يبق لقول السيد اكرم العلماء ظهور
في معناه الحقيقي بعد ملاحظة قول الاب الظاهر الدلالة في معناه الحقيقي فيكون قول الاب خاليا من المعارض فتم الثاني انه لو خصصنا
عموم المفهوم يلزم اخراج كثير من افراد العام لا لو خصصنا معارضة فانه ليس بتلك المثابة فان قلت ان خصصنا المفهوم يلزم
صرف التوجيه لخطاب واحد واية واحدة لو خصصنا معارضة يلزم ارتكاب التخصيص في ايات كثيرة وخطابات متعددة والاول
اولى قلت هذا احسن لو لم يستلزم تخصيص المفهوم اخراج افراد من العموم وزائدة على ما يخرج من الايات الكثيرة لو خصصناها
واما مع استلزام ذلك فلا ومن الظ الاستلزام فانه يتفق غالبا ورود اخبار كثيرة تقتضي تخصيص اية واحدة فتم الثالث انه
لو خصصنا عموم المفهوم يلزم اطلاق المفهوم على فرد نادر ولا كذلك لو عكسنا العكس وفيه نظر وبالجملة الاية الشريفة والة على جواز
تخصيص الكتاب بخبر الواحد ان سلمنا دلالتها على اصل حجية خبر الواحد كما يظهر من جماعة والا فلا يصح التعويل عليها في محل
البحث ومنها انه يجوز اثبات وضع الفاظ القران وساير قواعدها العربية بخبر مثل الاصمعي وسيبويه وعاصم وذلك
يستلزم جواز اثبات المواد من عمومها بخبر اجلاء الرواة وعظماء علماء العدول والثقات كزرارة ومحمد بن مسلم وصفوان
ابن يحيى بطريق اولى فقد اشار الى هذا في الذريعة ومنها انه لا شك ولا شبهة في انه يجب الحكم بتخصيص عام الكتاب بحجة
قرينة قطعية بل يكتفى فيه بالقرينة الظنية ولذا يحكم بتخصيصه بالحديث المتواتر لفظا اذا كان اقوى دلالة من عام الكتاب
فاذا فرض حصول الظن الاقوى من هذا المخصص من خبر الواحد الجامع لشرائط الحجية كان التخصيص به اولى ومنها انه لو لم
يخصص عام الكتاب بخبر الواحد ولا بد فيه بظاهره لبطل الاقوى بحجية خبر الواحد ولا يخرج من خبر الواحد المخالف للاصل
الا وبعارضه الكتاب والتالي بط للادلة القاطعة الدالة على حجية الخبر الواحد في الجملة وقد تمسك بهذه الحجة السيد
الاستاد قدس سره فقال لو لم يجز تخصيص الكتاب باخبار الاحاد لزم سقوط حجيتها بالكلية اذ ما من خبر يتضمن امرا
مخالفا للاصل الا وفي مقابلته شيء من عمومات الكتاب واقله ما دل على اصل الاباحة كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
وقد اثبت الاصحاب في كتاب مطاعم المحرمات كثيرة مستندها سوى اخبار الاحاد وما في معناها من الادلة الظنية وكذا
في ساير كتب الفقه وابوابه ومنها انه لو لم يعمل بخبر الواحد ووجب الاقتصار على اصالة البراءة وظ الكتاب والاجماع
ودليل العقل لزم الخروج من الدين والتالي بط والمقدم مثله والملازمة ظاهرة فتم ومنها ما حكاه الشيخ في العدة عن بعض
فقال وفي الناس من قال ان العموم يثبت اجتهادا فجاز الاشتغال عنه بموجب غلبة الظن واجاب هو عنه فقال وهذا القول
بط لان الدليل على القول بالعموم دليل يوجب العموم وليس من باب الاجتهاد في شيء وقد دللنا على ذلك فكيف
يجوز ان يقول بما طريقه غلبة الظن ومنها ما اشار اليه في العدة واجاب عنه فقال وان قالوا ليس خبر الواحد فلدليل

فيما يقتضي

فيما يقتضي العقل خلافه قيل لهم هذا انما يمكن ان يستدل على من اتى تخصيص العموم به عقلا فيقال له اذا جاز الاشتغال عما يقتضي العقل
خلافه بخبر الواحد جاز ان ينقل عما يقتضيه العموم بمثل ذلك فاما من اجاز ذلك عقلا واما امتنع عنه لفقد الدلالة عليه فهذا السؤال
ساقط عنه وانما ينبغي ان يشاغل بان ههنا دليلا يدل على جواز تخصيص العموم به وهو نفس المسئلة التي اختلفنا فيها على ان مثل
هذا يمكن ان يقال في جواز النسخ به لان الاشتغال عن موجب العقل من حظر الى اباحة او اباحة الى حظر في معنى النسخ وان لم يسم نسخا
فينبغي ان يكون على موجب ذلك النسخ بخبر الواحد وهذا لا يقوله احد والجواب عن ذلك الاما ذكرناه من ان ذلك دليل على جوازه
لا على وجوبه بل وجوبه يحتاج الى دليل مزيد وللقول الثاني وجوه ايضا منها ما حكاه في المعارج والنهاية والمنية والمحصول والمختصر
وشرحه للعضدي وغاية السؤل وشرح المنهاج للعبري عن جميع القائلين بعدم جواز تخصيص عام القران بخبر الواحد من ان
قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يحصل المعارضة القطعي بل يجب ترجيح القطعي وقد حكي عليه الاتفاق في المنية وقد تمسك بهذه
الحجة في العدة ايضا واجيب عنها بوجوه الاول ما اشار اليه في النهاية وغاية المبادي وحكاه في المعارج عن جماعة من ان ذلك
منقوض بالبراءة الاصلية فانها قطعية مع انه يجوز تخصيصها بخبر الواحد وقد يقال هذا انما يتجه لو ادعى الخصم امتناع ذلك عقلا
واما اذا ادعى ان الاصل ذلك فللجواز ان يقال ان تخصيص البراءة الاصلية بخبر الواحد خرج بالدليل ولا دليل على خروج محل البحث
فيبقى مندرجا تحت الاصل على انا نقول الفرق بين اصالة البراءة وعام الكتاب واضح فان عام الكتاب يدل على ثبوت الحكم لجميع الجزئيات
فاذا خصص بخبر الواحد وجب الغاء هذه الدلالة وحمل اللفظ على غير حقيقته ولا كذلك اصل البراءة فانه انما تمسك بحيث لم يقم دليل
على ثبوت التكليف فاذا فرضنا كون خبر الواحد دليلا لم يكن اصل البراءة معارضا له ولم يكن ذلك الخبر موجبا للقطع ولا الغاء
دلالة معتبرة وبالجملة خبر الواحد على تقدير حجيته لا يعارض اصل البراءة ابدا ولكن يعارض عام الكتاب فالنقض المذكور ليس بوجه
ومع هذا فاصالة قطعي الحجية لا قطعي الصدور وعام الكتاب قطعي الحجية وقطعي الصدور فهو اقوى من اصالة البراءة فهذا وجه اخر
للفرق الدافع للنقض فتم الثاني ما اشار اليه في المعالم وشرح المختصر للعضدي من ان التخصيص وقع في الدلالة في بعض الموارد فلم
يترك القطعي بالظني بل هو ترك الظن وتعدد بعبارة اخرى هي العام القطعي المستند الدلالة والخبر الخاص بالعكس فكان لكل قوة
فوجب الجمع بينهما وقد وقع حجة المذكورة بالتقرير الثاني في النهاية وغاية المبادي والزبدة والمحصول والمنهاج وشرحه للاسنوي
والعبري ومنها ما اوجب بعض فرض الشافعي والتفاوت الجمع كالمعالم والزبدة وشرح المختصر ومنها انه لم يوجب ذلك وهو ملعد
ذكر لا نم ان عام الكتاب ظني الدلالة بل هو قطعي الدلالة بناء على القاعدة العقلية من امتناع المخاطبة بما له ظاهر واراد
منه خلافه لانا نقول هذا باطل بل هو قطعي الدلالة لاحتمال التخصيص احتمالا قريبا كما صرح به الاسنوي والعبري والامدي بشيوع
طرق التخصيص عليه حتى اشتهر ما من عام الا وقد خص ولو جعلنا من المجازات الراجحة المساوي احتمالها الاحتمال الحقيقة منعنا كون
عام الكتاب مفيدا للعموم بل كان من المجملات وعليه يبقى خبر الواحد سليما عن المعارض فيجب العمل به بلا اشكال ويلزم هذا
ايضا على تقدير القول بعدم وضع للعموم لغة بل كله موضوع للخصوص وكذا على القول باشتراك اللفظ بين العموم والخصوص كما لا يخفى
وكذا على القول بالتوقف في وضع اللفظ العموم وقد حمل جدي الصالح في شرح الزبدة والفاضل التوني في الوافية وجود هذه
الاقوال منشاء لكون العام ظني الدلالة واما القاعدة العقلية فهو غير جارية هنا كما اشار اليه في المعالم فقال في جملة كلام له لا نم ان الحكم
المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة مقدمة خارجية هو قبح الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير
دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول ان احكام
الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين وقت الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع
وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها
وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفهم اياها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد
من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى انا طه
التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين
على المشاركة بالدلالة في التكاليف المستفادة من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط المفيدة للظن بخلاف ذلك الظن

التخصيص

ومثله فقال في اصالة البراءة لما التفت اليها نحو ما ذكر جوابا عن الكتاب انتهى ولا يخفى انه لا يلزم كون الخبر الواحد قطعي الدلالة
بل هو ظني الدلالة كعام الكتاب فيتساويان من جهة الدلالة ويترجح عام الكتاب بكونه قطعي السند وقد اشار الى
هذا في المنية ونهاية السؤال محتجين باحتمال الخبر ارادة خلاف ظاهره كعام الكتاب وزاد الاول فقال فان قلت قد بينا
فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب بما له ظاهر ويريد خلاف ظاهره من غير قرينة تدل على ذلك وح يكون الخبر المراد من الخبر المخصص
ظاهره قطعا قلت تعين ارادة ظاهره موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا
وانا نقول ذكرنا انما يتجه على تقدير القول بان جميع دلالة الالفاظ ظنية واما على تقدير القول بالمنع ذلك وبانه يتحقق دلالة
قطعية في الالفاظ فلا لامكان فرض خبر واحد يكون دلالته قطعية لا يحتمل المجاز والنقل وغيرهما وعدم كون السند قطعيا
لا ينافي كون الدلالة قطعية لان المراد ان اللفظ لا الارادة معنى واحد وان كل من يطلقه لا بد ان يريده لا غير لا يقال لو سلم
هذا فالجواب يختص ببعض محل البحث ولا يكون جاريا في جميعها فلا يجوز الاعتماد لانا نقول اذا تم الجواب في بعض الصور
وجب الحكم بتخصيص عام الكتاب بخبر الواحد فيه وجب ذلك مطلقا ولو كان الخبر الواحد ظني الدلالة اذ لا قائل بالفرق في
المسألة بين الصور لا يقال هذا معارض بمثله وذلك لان الصورة التي يجري فيها ذلك وهو صورة كون خبر الواحد الخاص ظني
الدلالة يجب فيها الحكم بترجيح عام الكتاب لترجحه بكون قطعي السند فيجب مطلقا لعدم القائل بالفصل كما عرفت بل لانا نقول الاخذ
بالاول اولى من هذا لاعتضاده بالشهرة العظيمة القريبة من الاجماع لان القائل بعدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد
على تقدير في غاية الشذوذ ومع ذلك فهو معتضد بامور اخر تقدم اليه الاشارة ثم انا نقول ليس المراد قطعيته دلالة خبر
الواحد الا كونه اقوى دلالة من عام الكتاب وذلك مما شبهه فيه ولذا يجب الحكم بتخصيصه بذلك الخبر لو فرض قطعته سندا
وقد صرح بما ذكره الاسنوي وسراج الدين في شرح المنهاج وعلى هذا يتجه ما ذكروه ومن الجواب كما لا يخفى ولا يتم غاية ما يلزم
من الجواب عدم ترجيح عام الكتاب للتخصيص بخبر الواحد كما اشار اليه بعض لانا نقول ليس المقتضى في الجواب سوى بطلان الحجة وقد
حصل هذا ومع هذا فقد جواب من هذا الاسنوي والعبري وسراج الدين فقالوا فان قلتم القول بالتخصيص يقتضي ترجيح الخاص على العام
والتعادل ينافيه بل يجب التوقف وهو مذهب القاضي قلت لا منافاة في التعادل بحسب الذات والترجيح بسبب خارج وهو كون الاصل
في الدليل الاعمال فيرجح الخاص لما عرفت انتهى وقد يناقش فيما ذكروه بان مجرد الجمع بين الدليلين لا دليل عليه وان اشتهر بينهم فيه
نعم في ذلك حديث في رسالته في الجمع بين الاخبار وقد اطال الكلام فاذا ينبغي الحكم بالتوقف للحكم بالترجيح ولكن التحقيق ان الظن الحاصل
بالحكم الشرعي الحاصل من خبر الواحد الخاص اقوى من الظن الحاصل من عموم الكتاب بلا شبهة فيجب العمل به بناء على اصالة حجية الظن
واما على القول بلزوم العمل بالظنون المخصوصة فالمحقق التحقيق انه يجب التوقف لعدم معلومية حجية الظن الحاصل من عام الكتاب
بالخصوص وعلى حجية خبر الواحد بالخصوص غاية الامر انه حصل بينهما التعادل فيجب الترجيح ومن الظن ان وجوه الترجيح مع خبر
الواحد الخاص فيجب الحكم بتخصيص العام به فالحكم به صحيح على كلا القولين فتم الثالث ما ذكروه في الذريعة والنهاية والمحصول وغيرها
ان الدليل اللفظي القطعي لما دل على وجوب العمل بخبر الواحد لم يكن العمل به مظنونا فان الله تعالى لو قال منها الحسنة صدق الراوي
فاعلموا ان حكمي ذلك ثم ظننت صدق الراوي صار ذلك العلم قطعيا فيكون تخصيص الكتاب به تخصيص معلوم بمعلوم ومنها انه لو
جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز النسخ به والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم بيان الملازمة ان النسخ نوع من
التخصيص فان تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلية اولوية تخصيص العام
من الفعل وهو قائم في النسخ وضعف هذه الحجة في غلبة الظهور وقد تصدى جملة من المحققين للجواب عنها فاجابوا بوجوه الاول
ما ذكره في النهاية والزبدة وحكاه في المحصول فقال وهذا الجواب ضعيف لانا قد بينا ان الذي عرفوا انهم قبلوا خبر
الواحد في التخصيص ضعيف واذا ثبت ذلك فنقول ثبت بما ذكرنا ان القياس يقتضي انه لو قبل خبر الواحد في التخصيص
لوجب قبوله في النسخ وثبت بالاتفاق انهم ما قبلوه فيه فضرورة العمل بالدليل انتهى الثاني ما ذكره السيد فيما حكي عنه والعلامة
في النهاية وابن الشهيد الثاني في المعالم والوادي في المحصول والبيضاوي في المنهاج من ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم
من تخصيص الشيء في الضعيف تأثيره في القوي وزاد في المعالم فقال والحاصل وتبين بعض وجه الاهونية بان النسخ رفع والتخصيص

رفع والدفع

رفع والدفع اهون من الرفع واورد عليه المدقق الشيرواني فقال ان سلم ان النسخ نوع من التخصيص في الازمان كما ادعى المستدل
فكونه اهون منه مشكل الا ان يقال اهون انواعه ويكفي احتمال ذلك لمجيب المانع ويحتمل كون المقصود اشارة كذا وكونه اهون
انواعه انما هو لبعده وكونه ابعد وجوه خلاف الظاهر واما التخصيص رفع والدفع اهون من الرفع لو فرض فحمل شرعي لا طائل تحته
اذ غاية ما يمكن ان يقال ان الرفع دفع هو المنع من احداثه والحدوث ضعيف لا حاجة الى المؤثر واما الرفع فهو ابطال استدامة
الشيء وبقاؤه والبقاء قوي لاستغنائه عن العلة وهو مع كونه مبني على اصل فاسد هو الفرق بين الفناء والحدوث بالغير
والحاجة وقد تبين فساده في موضعه غير موثر فيما نحن فيه لا دفع الباقي عن البقاء كدفع الحادث من الحدوث كيف وقع وان
كانت كيفيا تهما متفاوتين والكلام في دلالة اللفظ المذكور ولا يدل على قوة دلالة اللفظ العام على احدهما دون الاخر ولئن
دل على كون احدهما في نفسه وهنا الاضعف والاخر الاقوى فان قلت لما كان الباقي غير محتاج الى تأثير كونه في بقاءه عدم حدوث
ما يضاده وبالنفس هو الاصل بخلاف الحادث فانه لولا الحادث الموجب له لكان منفيا فكان بخلاف الاصل فرفع الباقي مخالف للاصل
وعليه من النسخ ويخصص العام بشيء على عدم حدوث الحادث وهو موافقته قلت ربما كان الحكم المنسوخ خلاف الاصل من الجهة التي
ذكرتموها وربما كان العام حكما مخالفا للاصل فالتخصيص مخالفة من هذه الجهة مع ان الترجيح بهذا الاعتبار غير ثابت الاعتبار
في الشرع والصواب في التوجيه ما ذكرنا من كونه اقل واندر بالنسبة الى التخصيص الثالث ما ذكره جدي الصالح قدس سره فقال الجواب
لا نم ان التخصيص المراد هنا اعم من النسخ ومنها ما اشار اليه في العدة فقال في مقام الاحتجاج ما صار اليه من عدم جواز تخصيص عام
الكتاب بخبر الواحد ثم يقال لهم لا خلاف ان الخبر الواحد لا يجوز قبوله فيما طريقه العلم والاعتقاد واذا ثبت ذلك بخبر الواحد اذا
خص العموم اقتضى شيئين احدهما العمل بمقتضاه وذلك باب العلم والثاني وجوب الاعتقاد في ظاهر العموم انه مخصوص وذلك
لا يجوز لانه اقدام الجاهل على كونه جهلا فان قالوا انما قام من الدليل على جواز قبوله فيما خص العموم فقد مضى الكلام على ذلك وبينا انه دليل
محض الدعوى صريح الاقتراح انتهى وضعف هذه الحجة ظاهر بعد ما بينا فيما تقدم ومنها ان خبر الواحد الذي يعارض عام الكتاب يحصل
انه مخالف للكتاب من فيه موافق لم يجب طرحه لعموم الكثرة الدالة على طرح ما خالف الكتاب فلم نوافقه منها خبر السكوني عن ابي عبد الله
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ومنها خبر ابن
ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قال ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف ومنها صحيحة ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول
كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف ومنها صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع قال خطب
النبي صلى الله عليه وآله بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله ومنها خبر عبد الرحمن بن
ابي عبد الله المروي عن رسالة سعيد بن عبد الله الراوندي التي الفها في احوال احاديث اصحابنا واثبات صحتها قال قال الصادق ع
اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما
في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه ومنها خبر جميل بن دراج عن ابي عبد الله
قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكات ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما
خالف كتاب الله فدعوه ومنها خبر جابر عن ابي جعفر ع في حديث طويل قال انظروا امرنا وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقرآن موافقا
فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك
ما شرح لنا وبعين الذكر جملة من الاخبار ومنها خبر سدير قال ابو عبد الله ع لا تصدق علينا الا ما وافق كتاب الله وسنة
نبيه ومنها خبر حسن بن الجهم قال قال اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله واحاديثنا فان اشبههما فهو حق
فان لم يشبههما فهو باطل ومنها مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من خالف كتاب الله وسنة
فقد كفر ومنها خبر ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومن لا نثق به قال اذا ورد عليكم
حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم به اولى به ومنها مرسلة عبد الله بن بكير عن
رجل عن ابي جعفر ع قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده
ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم وقد احتج بهذا الحجة في العدة فقال قد ورد عنهم ما لا خلاف فيه من قولهم اذا جاءكم عنا

حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فخذوه وان خالف فردوه او فاضربوا على الحائط على حسب اختلاف
الالفاظ فيرد ذلك التعميم بالمنع بما خالف القرآن انتهى وفي هذه الحجة نظر لان الصغرى وهو ان خبر الواحد الذي يعارض
عام الكتاب يصدق عليه انه مخالف للكتاب وغير موافق له ممنوعة لان معنى كون الشيء مخالفا للكتاب وغير موافق له والمتبادر
منه ولا اقله على ما علم خلافه من الكتاب فاذا علم ان المراد من الكتاب بحرمة فعل مثلا ودل الخبر على وجه القطع على انه واجب كان
مخالفا للكتاب ولا يصدق المخالفة حقيقة بمجرد كون دلالة ذلك مخالفة لدلالة الكتاب للمناسبة من جهة الوضع والاصل
على قول النبي المسموع منه الدال على تخصيص عام الكتاب انه مخالف له والتالي باطل جدا ومن المعلوم ان الخبر الواحد العارض العام
الكتاب لم يتحقق معنى المخالفة الذي اشرنا اليه ولا يشمله الاخبار المذكورة ويؤيده تصريح جملة منها بان الحديث المخالف للكتاب
زخرف اذ هذا لا يتم قطعا الا بعد ان يكون المراد من المخالفة ما ذكرناه وهو واضح وبالجملة المستفاد من اكثر الاخبار المذكورة
ان المراد من المخالفة وعدم الموافقة ما ذكرناه ومع هذا فقد اشار اليه في النهاية والاحكام والمحصول قال قوله وما خالفه فردوه يمنع
على صورة النزاع فان المخصص للعام مبين له لا مخالف لانه دال على ان المراد من العموم ما عدا صورة التخصيص فلا يكون مخالفا وزاد
في المحصول فقال ما ذكرتموه يقتضي ان لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة انتهى واليه اشار في الاحكام والقول الثالث
ما اشار اليه في المعالم فقال حجة المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يعارضه الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل
قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندنا والقطعي يتردد بالظني اذا
ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لاستواء جميع مراتب التجوز بالجواز سواء كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع انتهى وقد يحتج في
المنفصل بان الاصل عدم جواز تخصيص العام بخبر الواحد خرج منه صورة تخصيصه بالقطعي والمنفصل بالاجماع وهو مفقود في
غيرها فيندرج تحت الاصل وفي كلا الحجتين نظر واضح اما الاولى فللمنع من ضعف العام نظرا الى التخصيص عليه بل التحقيق ان دلالة العام
قبل التخصيص اضعف من دلالته بعد التخصيص لانه قبل التخصيص مترقب التجوز بناء على كثرة طرو التخصيص على العموم حتى صار مثلا
ما من عام الا وقد خص ولا كذلك بعد التخصيص ولو قلنا بان التخصيص بناء على المختار من لزوم التوقف حيث يقع التعارض بين
الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ولا كذلك الامر بعد التخصيص فيلزم القول باجمال العام قبل التخصيص بناء على المختار من لزوم التوقف
حيث يقع التعارض بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ولا كذلك الامر بعد التخصيص فعلى هذا يلزم المفصل الحكم بجواز تخصيص
الكتاب بخبر الواحد قبل صيرورته مخصصا لا بعدها سلمنا ان العام يضعف بعد التخصيص ولكن نقول ان اريد انه يصير بعد
التخصيص اضعف دلالة من الخبر الخاص فالحاجة الى طرو التخصيص عليه وان اريد انه بعد التخصيص يخرج عن كونه قطعي السند فبطلانه
اوضح وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في فساد هذه الحجة واما الثانية فلما قدمناه من الادلة على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
والقول الخامس ما اشار اليه في المعالم فقال احتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه وظني من اخر فوقع التعارض وضعف هذه الحجة
في غاية بعد ما بيناه سابقا وفي المسألة اقوال اخر [illegible] والاقرب هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور الاول ليس تخصيص الكتاب
بكل دليل ظني يكون اخص منه ويكون حجة كالاجماع المنقول والشهرة وغيرهما اذا قلنا بحجيتهما ولم اجد احدا جعل هذا محل النزاع ولكن
يتفرع على محل النزاع هنا ويلزم القائلين بعدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد عدم تخصيصه بما ذكر كما لا يخفى وقد صرح بالجواز السيد
الاستاد قدس سره فقال الحق جواز تخصيص الكتاب بالادلة الظنية المعتبرة شرعا لرجوعها الى القطع بل انتهائها الى الكتاب
الثاني لا فرق في الخبر الذي يجوز تخصيص الكتاب به بين ان يكون صحيحا او حسنا او موثقا او ضعيفا منجبرا بالشهرة وبالجملة كل
خبر يكون حجة ويكون اخص من الكتاب يجوز التخصيص به والظاهر انه لا قائل بالفصل الثالث يجوز ارتكاب التاويل في ظاهر الكتاب
بخبر الواحد ان كان اقوى دلالة منه ويلزم القائلين بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عدم جواز ذلك كما لا يخفى و
لكني لم اجد من تعرض هذه المسألة وبالجملة اذا وقع التعارض بين ظاهر الكتاب وخبر الواحد فان تساويا في الدلالة فلا اشكال
في تقديم ظاهر الكتاب لقطعية سنده وكذا لو كان الكتاب اقوى دلالة ولا يجوز تخصيص عام خبر الواحد بخاص الكتاب وارتكاب التاويل
في الخبر وان كان الخبر اقوى دلالة فاللازم على المختار ارتكاب التاويل في ظاهر الكتاب ولا يلزم من خالفنا ترجيح ظاهر الكتاب
اما مطلقا او في الجملة او التوقف الرابع لا فرق في عام الكتاب الذي يجوز تخصيصه بخبر الواحد بين ان يكون في اعلى مرتبة العموم نحو قوله تعالى

خلق لكم ما في الارض جميعا وبين ان يكون في ادنى مرتبة ولم اجد بالتفصيل هنا ولو فرض وجود مفصل فلا اشكال في ضعفه كما لا
يخفى الخامس لا فرق في جواز تخصيص العام بخبر الواحد بين ان يكون عمومه من جهة الوضع كلفظ كل ومتى وان يكون عمومه حاصلا من جهة
الاطلاق كقوله تعالى احل الله البيع ولم اجد احدا فصل هنا بين الامرين السادس يجوز تخصيص عام السنة المتواترة بخبر الواحد الذي يكون
حجة مطلقا ويلزم على مخالفنا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عدم جواز ذلك ان كان مستندهم الامور الاعتبارية واما اذا كان
مستندهم الاخبار الامرة بطرح ما خالف الكتاب الذي هو كالنص فقد جعل جماعة من الاصوليين كالمحقق في المعارج والبيضاوي
في المنهاج والعبري في شرحه جواز تخصيص عام السنة المتواترة بخبر الواحد من محل النزاع ايضا ولكن في نهاية السؤل اعلم ان الامام
وصاحب الحاصل وابن الحاجب وغيرهم انما حكوا هذه المذاهب في تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولم يحكوها في تخصيص السنة المتواترة
به فهل ما ذكره المصنف قياسا ام نقلا فلينظر انتهى [illegible] المشهور بين الاصوليين ان مذهب الراوي لا يخصص العموم مطلقا
لوجود المقتضي للعموم وهو ما وضع له وعدم [illegible] الراوي يجوز ان يكون عن امارة ونظر فاسد لا يقتضي لو لم يعلم بالتخصيص من شاهد الحال
بين وجه العمل [illegible] التهمة لانا نقول [illegible] وجوب اتباعها والوجه [illegible] لم يحصل سلمنا حصولها لكن لم ينقل
لان نقله ليس بواجب على السامع [illegible] ذكر قول حنيفة والحنابلة بالتخصيص [illegible] اذا ورد عام من الشرع معلق عليه
حكم نحو اكرم العلماء او نعتا [illegible] ذلك الحكم عن بعض افراده في وقت وشك في اشتغاله عنه بعد ذلك كما اذا علم ان زيدا العالم
لا يجب اكرامه [illegible] بثبوت ذلك الحكم بعد ذلك الوقت كما هو ظاهر المحقق الثاني والدي العلامة [illegible] العلل و
الاصل ثبوته [illegible] اشكال من استصحاب بقاء ما ثبت في الظهر مثلا فيترجح الاول ومن ان ذلك الخطاب كان دالا باطلاقه
او عمومه على ثبوت ذلك الحكم لجميع الافراد في جميع الاحوال خرج حال بالنسبة الى فرد فينبغي [illegible] تحت العموم فيترجح
الثاني وهو اولى لان الاستصحاب لا يعارض دلالة اللفظ وقد يقال ان الحكم بعدم الثبوت في ذلك الوقت يمكن ان يكون باعتبار
خروج حالة من اطلاق الخطاب فيكون الفرد داخلا [illegible] ذلك الخطاب بالنسبة الى ذلك الفرد بين التقييد والتخصيص
ولا ترجيح فيلزم الاجمال فيجب التمسك بالاستصحاب وقد يدعى ترجيح التقييد لان دلالة الاطلاق على العموم اضعف من دلالة
اللفظ الموضوع له عليه فصرف التوجيه الى الاضعف اولى واحرى [illegible] اذا تعقب العام كلام مجمل يحتمل امرين احدهما
يوجب تخصيص العام والاخر لا يوجبه فهل يكون العام مجملا فلا يجوز التمسك به ام لا بل يبقى على عمومه حتى يظهر التخصيص فيه اشكال و
التحقيق انه ان كان شرط العمل بالعام عدم المخصصية في نفس الامر فلا يجوز العمل به للشك في حصول الشرط والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط
وان كان شرطه عدم العلم بالمخصص فيجوز العمل به لتحقق الشرط وعلى هذا التقدير هل البقاء على العموم يصلح لان يكون بيانا لذلك المجمل
فيحكم بان المراد منه الاحتمال الذي يوافق العام ام المجمل باق على اجماله وجهان رجح بعض المحققين الاول لان حمل العام على العموم يقتضي
كون المراد بالمجمل الذي يوافقه اذ لو اريد غيره للزم التخصيص والمفروض البقاء على العموم والحق عندي الثاني لان البقاء على العموم
ليس من جهة العلم بان المراد العموم بل باعتبار انه اذا لم يظهر مخصص يجب العمل بظاهر العام [illegible] وهذا لا يستلزم عدم التخصيص في نفس
الامر حتى يلزم منه حمل المجمل على ما يوافق العام اذ لا منافاة بين التخصيص في نفس الامر ولزوم العمل بظاهر العام ما لم يظهر مخصص وكم مثل
هذا نظائر [illegible] المسائل وذلك واضح جدا [illegible] اذا ادعى بعض الاصحاب الاجماع على امر كلي يندرج تحته جزئيات وكان هناك
اختلاف في كون بعض الاشياء من جزئياته ومدعي الاجماع يعتقد عدم كونه من جزئياته ولكن اخطأ فهل ذلك الحكم يتحقق فيه باعتبار
كونه من جزئياته في الواقع ولا يتحقق باعتبار اعتقاد مدعي الاجماع عدم كونه من جزئياته مثلا ان بعض الاصحاب ادعى الاجماع على ان
الوضوء المندوب [illegible] الدخول في الفريضة فهو [illegible] كالوضوء للنافلة والتاهب ودخول المسجد وقراءة القرآن وفرض
ان مدعي الاجماع يعتقد عدم استحباب الاخرين ولكنه خلاف فيه الواقع فيه اشكال من ان تعليق الحكم على الكل يقتضي ثبوته لما
هو من افراده في الواقع وليس لاعتقاد الحكم الفردية وعدمها تاثير فيها والخطأ في الاخرين لا يستلزم الخطأ في اصل الحكم الا ترى
انه لو قيل النار حارة والبيع حلال واعتقد الحاكم بان الشيء الفلاني ليس بنار ولا بيع اعتقادا خطأ لا يقتضي عدم ثبوت حكم
لما اعتقد عدم فرديته لان معنى قوله البيع حلال ان ما يسمى حقيقة بالبيع هو حلال والفرد الذي اعتقد فرديته منه في الواقع
فيحكم بحليته بحكم ولذا يلزم اثبات فرديته او نفي ثبوت الحكم عن الفرد المختلف فيه فدعوى الاجماع على ان الوضوء المندوب [illegible]

(المخصص)

مبيح معناه ان الشارع حكم بان كل وضوء مندوب فى الشريعة فيجوز ان الاتصاف بالندبية فى الشريعة تقتضى الاباحة فلا بد
من الاخذ به واعتقاد المدعى عدم ندبية وضوء الناهب مثلا لا يقدح فى ثبوت الاباحة له اذا كان باقيا فى الواقع وبالجملة لا فرق
بين ان يدعى الاجماع على ذلك ويعتقد كذا او يحكى خبر بذلك المضمون ويعتقد كذلك فكما ان اعتقاده فى الاخير لا يقدح فى
ثبوت الحكم للفرد الذى اعتقد عدم فرديته اذا علمنا بفرديته فكذا الاول ومن قال ان دعوى الاجماع ينشأ من اعتقاد الحاكم ويحتمل
انه اعتقد ان وصف الاباحة مختص بما اعتقد كونه مندوبا واحتمل انه لو فرض علم ندبية عنده لكان حاكما ايضا بكونه مبيحا ولو فرض
ندبية غيره لكان عليه ان يأتى بعين يخرجه تحقيق الكلام ان مدعى الاجماع الحكم على امر كلى تارة يكون ماعتبا ان العلم الاجمالى
حصل له بان كلما هو فرد من افراده فى الواقع ونفس الامر وان لم يعلمها تفصيلا فلهذا الحكم حتى انه لو اعتقد عدم الفردية ولم يبين
خلافه لكان حاكما على ذلك الفرد بذلك الحكم هنا لا يقدح اعتقاده عدم ثبوتها فى الواقع لان المفروض ان المعلوم عنده ان
جميع افراده الواقعية متصفة بذلك الحكم بان الحكم دائر مدار وجود الطبيعة فى الواقع والاخرى باعتبار علمه ان افراده مخصوصة
معينة متصفة ولكن لما تعذر او تعسر تعدادها وعلم بان ذلك الكلى يصدق عليها ولا يصدق على غيرها علق الحكم عليه ولكن نعلم بانه لو تبين
غيره بان هذا المفهوم الكلى يشمل غيرها لكان يشمله عز جهد كما نعلم بانه لو علم بعدل عن التعليق على ذلك الكلى لو علم ان كل
تلك الافراد ليست افراداله الما يكون هذه افرادا له هنا لا يمكن عن شمول عبارة المتضمنة لدعوى الاجماع للفرد الذى
لا يعتقد كونه فردا وهو فى الواقع لان المعلوم عنده ان تلك الافراد بخصوصها متصفة بالحكم وانه يدور مدارها دون
ذلك الكلى وان التعبير انما هو للتوصل بان تعلق الحكم بتلك الافراد لا غير فكيف الى غيرها وبالجملة العبارة لما كانت
مجملة يحتمل امرين احدهما يقتضى الحاق الفرد المعلوم عدم فرديته عنده بفرديته عندنا بالافراد المعلوم من ضمنها عند الجميع
والثانى الاقتصار على ما علم فرديته عنده لا مطلوب التوقف ومما يتفرع من المسئلة ما لو نذر الصلوة المندوبة واعتقد عدم تعلق
بينه بعض الصلوة واخطأ فهل يجب عليه الاتيان بما اخطأ فيه انا اطلع على خطائه فيه لانه دخل المندوب الواقعى وهو كك ولا لان
اعتقاده عدم ندبيته يكون قرينة على عدم دخوله فى المندوب المندور وكذا يتفرع عليه لو وقف ضيعة على الفقراء من اولاده واعتقد
عدم فقر زيد من اولاده وهو خطأ فى الواقع ثم انه على الاحتمال الاخير اذا شك فى اعتقاد مدعى الاجماع جزئية بعض الاشياء لكنه
جزئى قطعا فهل يحكم على هذا الجزئى بما ادعى عليه الاجماع نظرا الى العموم اولى والاصالة عدم الاعتقاد فيه اشكال
اذا ورد خبر يتضمن الايجاب الجزئى وخبرا يتضمن السلب الكلى مثاله ان يرد خبر متضمن هكذا اكل التفاح راجح او المضمضة
عن الوضوء وخبرا اخر متضمن هكذا اكل التفاح ليس براجح او المضمضة ليس من الوضوء فان مدلول الخبر الاول الايجاب الجزئى
ومدلول الخبر الثانى السلب الكلى اما ان مدلول الخبر الاول الايجاب الجزئى فلان ثبوت الرجحان اعم من كونه على جهة الوجوب
وكذا كون الشئ اوجزئيته فى الجملة وهو الايجاب واما ان مدلول الخبر الثانى السلب الكلى فلان النفى اذا تعلق
بالنكرة افاد العموم فهل الواجب الجمع بتخصيص السلب بما يجامع الايجاب الجزئى فيقال المراد من نفى الرجحان ونفى الكون
منه فيهما على جهة الوجوب والجزئية للواجب لا بد من التوقف بعد الجزم المجرد من الرجحان اشكال من ان فى التخصيص
الجمع بين الدليلين وذلك لانه حفظ السلب الكلى لزم العمل بالخبرين وذلك واضح بخلاف ما لو اخذ بالسلب الكلى لانه
يلغو الايجاب الجزئى بالمرة قد اشتهر بين الاصوليين ان الجمع اولى من الطرح وعن ما اشتهر بينهم لا دليل عليه على الاطلاق
وانما يسلم حيث يكون له شاهد من نحو كالجمع بين نحو قوله اكرم العلماء ولا تكرم زيدا بالتخصيص ومن غيره وكلاهما
مفقودان فى المقام اما الاول فلعدم حكم العرف بالتخصيص هنا بل يحكمون بالتناقض بين الكلامين د من بعد
عنده ان الكلامان حيث ينتفى احتمال البداء والنسخ كما يقولون يجب اكرام زيد ولا يجب اكرام زيد فلعله حكمهم بالتناقض ان
النفى والاثبات فى الحقيقة مرجعهما الى شئ واحد بدلالة واحدة وهى الدلالة المطابقية لان المقصد الاصلى فى قوله
اكل التفاح راجح ثبوت وصف الرجحان من حيث هو اكل التفاح من غير نظر الى كونه فى ضمن الوجوب او الندب والمقصد
الاصلى من قوله اكل التفاح ليس براجح نفى اتصاف اكل التفاح بماهية الرجحان من غير نظر الى الافراد ثم نفى الماهية
يلزمه نفى الافراد فتعلق النفى بالافراد بنفى الاصل فقد تحقق ان الاثبات والنفى قد تعلقا بنفس الطبيعة بالدلالة

المطابقة

المطابقة وهو التناقض ولا كذلك بين قوله اكرم العلماء واجب واكرام زيد العالم غير واجب لان المقصود فى الاول
اثبات وجوب الاكرام لافراد المسمى بالعالم من غير التفات خصوصيات الافراد بالاصالة وان كانت الدلالة على الافراد بغير
المطابقة والمقصد الاصلى فى الثانى نفى وجوب اكرام زيد العالم من حيث انه وان كانت الدلالة على نفيه بالمطابقة فكان الاول
ظ والثانى نصا لان الدلالة المطابقية اقوى من غيرها فلا بد من الجمع بينهما بشهادة العرف ومحل الكلام ان التعارض فى محل
الفرض من قبيل تعارض المتباينين ومعلوم ان الجمع بينهما باعتبار الاصل غير ممكن واما الثانى فواضح ثم ان قطعنا النظر
عن العرف فنقول تخصيص السلب بغير ما دون الاخر ترجيح بلا مرجح لانه دليل على تعيين المتعلق النفى بالخصوص وانما يعلم اجمالا بعد
ملاحظة الموجبة الجزئية وتعلقه بغيرها وهذا القدر لا يجدى لان المقصد تخصيص السلب على وجه يصح الاستدلال به وبالموجبة الجزئية
وهو لا يحصل بالعلم الاجمالى بالتخصيص بل يجب التوقف فان قلت يحمل الموجبة الجزئية على اقل افراد فنقول الافراد من قوله هذا راجح
انه مندوب لانه اقل مراتب الرجحان ويدفع احتمال الوجوب بالاصل فيلزم وجوب فيلزم ح حمل نفى السلب على نفى الوجوب جمعا قلنا
هذا المقدار لا يصلح للتخصيص بل لا بد من دلالة الموجبة على الاستحباب فتعين حمل السلب على نفى الايجاب اذا ورد
من الشارع خطابان متعارضان وكان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه نحو اقتل الاسود ولا يقتل الانسان
فاللازم الرجوع الى المرجحات الخارجية ولا يجوز الحكم بتعيين المخصص منهما من غير دليل نعم قد يجمع بينهما وتخصيص عام كليهما بخاص الاخر
فى بعض الصور وذلك كما اذا قال الشارع مثلا اكرم بنى تميم ان كانوا علماء واكرمهم اذا كانوا طوالا فان هذين الخطابين متعارضان
لان مقتضى عموم مفهوم خطاب الاول عدم وجوب اكرام الطوال من بنى تميم اذا لم يكونوا علماء ومفهوم عموم الخطاب الثانى عدم وجوب
اكرام علمائهم اذا لم يكونوا طوالا فالخطابان متعارضان وهو من قبيل تعارض العمومين من وجه لان الاول خاص من جهة الدلالة
على وجوب اكرام علماء بنى تميم وعام من جهة الدلالة على عدم وجوب اكرام طوالهم وغيرهم اذا لم يكونوا علماء والثانى خاص من جهة الدلالة
على وجوب اكرام علمائهم وجهالهم اذا لم يكونوا طوالا فكل منهما خاص من جهة وعام من اخرى واللازم فى المقام تخصيص عام كل منهما بخاص
الاخر لان العام من كلمتهما القابل بخاص الاخر ظاهر قابل النقض معلوم ان الظاهر لا يقاوم النص فيجب رفع اليد عنه لكن لا يخفى ان محل البحث
ليس من قبيل تعارض العمومين من وجه المعروف الذى اوجب فيه جماعة من الاصوليين الرجوع الى المرجحات الخارجية فتم
لا اشكال ولا شبهة فى ان الاستثناء من جملة المخصصات المتصلة وقد اختلفوا فيما يصح استثنائه
وتحقيق الكلام هنا يقع فى مقامات الاول لا يصح الاستثناء المستوعب وقد صرح بذلك العلامة فى التحرير والقواعد والارشاد
والنهاية والتهذيب والمبادى والشهيد فى القواعد والدروس واللمعة والمحقق الثانى فى جامع المقاصد والسيد عميد
الدين فى المنية والمنيب وصاحب غاية المبادى وابن الثانى والعضدى والرازى فى المحصول والامدى فى الاحكام ويما
يستفاد عن التمهيد وجوده قوله بالصحة فانه قال وعن العراقى عن المدخل لابن طلحة ان فى صحته قولين ومثل للمثال نقل الوصال
عن الغزالى انه يجوز ان يكون اكثر ومثل بقوله على الف لا الفين قال الا انه يكون مقطعا انتهى وهو ضعيف بل المعتمد ما عليه
المعظم من عدم صحته ولهم وجوه الاول الاصل الثانى عدم وجوده فى اللغة الثالث دعوى الاجماع على فساد ذلك فى النهاية و
القواعد والمنية وجامع المقاصد وغاية المبادى والاحكام والمحصول وشرح المختصر للعضدى وشرح المعالم لابن الثانى
الرابع ما تمسك به الثانى فقال لا يصح وذلك لانه نقض الخامس ما تمسك به من التمهيد فقال لا يصح ذلك لا فضائه
الى اللغو انتهى ولا فرق بين ذلك فى استثناء الاكثر من المستثنى منه كما فى قوله على عشرة الا عشرة ومثله كما فى قوله له عشرة
على عشرة الا عشرة وقد صرح بذلك العضدى وهو مقتضى الاطلاق لمقدمة ويتفرع على الفساد انه لا يجوز فرض صدور فى كلام
المعصومين فلو وجد ذلك فى رواية وجب طرحها حيث لم يكن هناك تاويل ولو قال له على عشرة الا عشرة وجب الزامه العشرة
العشرة كما صرح به فى النهاية الاصول والتحرير والدروس والروضة لا تمسك به فى النهاية من انه رفع للاقرار والاقرار لا يعول
رفعه ولدعوى الاتفاق عليه فى الروضة لا يقال ان كان الاخير ما لا غيره به تمكن ذلك الاول لانا نقول هذا باطل لان الاصل فى الكلام
ان يكون صحيحا معتبرا خرجنا عن هذا الاصل بالنسبة الى الاخير بالدليل على الخروج عنه بالنسبة الى الاول فينبغى صدق وجبا
عشر ولا يبقى فيبقى على الاصل المزبور ان ينزل قوله الا عشرة على المجاز بان يحمل على التسعة لانها اقرب المجازات فلا بد من

الزام المفرقين لمن بناه على جواز الاستثناء الاكثر وبالجملة اصالة الحقيقة تجري في الكلام على اللغوية يقتضي حمل امثال ذلك بالعبارة عن الحكيم على ما يلزم منه اللغو والتاويل وان كان خلاف الاصل بينه واعتبار هذا الاصل احق من اصالة عدم التاويل كما لا يخفى ثم المقام الثاني اعلم انه يجوز استثناء الاقل من افراد المستثنى منه فمن له على عشرة الا ثلثة ولا شك فيه ولو لم يكن جائزا لما جاز الاستثناء قطعا والتالي باطل بالضرورة وقد حكى ابن علان على جوازه هذا الاستثناء الاجماع المقام الثالث اعلم انهم اختلفوا في صحة الاستثناء الاكثر من افراد المستثنى منه كما في قوله له على عشرة الا ثمانية على قولين الاول انه يصح ويجوز وهو للذريعة والعدة والشرايع والنافع وبرهيه وعلل ورى ونيه وسويه وصل ونكل ومنه وشرح فخ لصاحب ك وشرح الكافية نجم الائمة و بعض مصنفات السيد الاستاد وشرح المنهاج للعبري وفي الذريعة والمعارج ونيه والتهذيب ويله وشرح المخ العضدي انه مذهب الاكثر والعدة مذهب اليه اكثر المحصلين من المتكلمين والفقهاء واهل اللغة وفي نيه هو اختيار علمائنا واكثر الاشا واكثر الفقهاء والمتكلمين وفي الايضاح هو اختيار اكثر علمائنا واكثر الاشاعرة واكثر الفقهاء والمتكلمين وفي ذلك هو مذهب المحققين من الاصوليين والاكثر وفي شرح فخ لصاحب ك اليه ذهب المحققون من علماء الاصول في شرح الكافية نجم الائمة هو مذهب الكوفيين وفي شرح المعالم هو لابي الثنا في هو مذهب جمهور الفقهاء وفي الاحكام ذهب اليه اصحابنا الفقهاء والمتكلمين وفي الروايات المستفاد من التنقيح انه الحق عند الفقهاء مؤذنا بدعوى اجماعهم عليه ولعله كذا اذا لم اقف في هذه الكلية على مخالف منهم بل ظاهرهم الاطباق عليه انتهى وبالجملة عليه المعظم ولو قال له على عشرة الا ثمانية صح والزم باثنين كقوله على عشرة الا واحدا الثاني انه لا يصح ولا يجوز ويكون كالاستثناء المستوعب وهو المحكي عن ابن درستويه النحوي والقاضي ابي بكر واحمد بن حنبل وتابعيه وعبد الملك وفي التنقيح على ما حكى انه مذهب اكثر النحاة وجماعة من الاصوليين وفي غاية البادي اتفقوا اهل العربية عليه وفي الروايات انه مذهب جماعة من المحققين من النحاة والاصوليين وفي الذريعة وبه والايضاح والمعارج انه مذهب قوم ويستفاد من ابن الثنا انه مذهب جميع النحاة فلو قال له على عشرة الا ثمانية الزم بالعشرة للاولين وجوه منها ما تمسك به في به وبه ونبه والمح والمنهاج وشرح المخ اللمع من الاجماع على الزام من قال له على عشرة الا تسعة بالواحد ولو لم يكن الاستثناء المفروض صحيحا لما صح ذلك لا يقال الملازمة وان الاجماع على الالزام ما ذكر في المثال لا يلزم صحة الاستثناء وجوازه بحسب اللغة لجواز ترتب الحكم الشرعي على العبارة الفاسدة ومن الظاهر ان محل البحث الجواز لغة لا الجواز شرعا بمعنى سماع الاقرار شرعا وقد اشار اليه ما ذكر في غاية المبادي وكما صرح به في الروايات قائلا لا ملازمة بين لزوم الواحد وصحته لامكان اللزوم بالعبارة القبيحة كما لو قال والله لا ضربتك وفسر الضرب بالاكرام بلا اصل بان قال العدم بلا مهلة اي كوملك فانه يحنث بعد الاكرام لا بعد الضرب ولو صح ما ذكر للزم اطلاق الضرب على الاكرام مجازا وهو كما ترى فتم لانا نقول ما ذكره ضعيف لان الذي يستفاد من الحكم بالاجماع المذكور ان الاقرار لا يصح شرعا الا اذا كانت العبارة صحيحة لغة وانه من المسلمات ثم وطايق الاجماع المذكور كما اشار اليه منهم الامدي قائلا دعوى الاتفاق غلط فان من لا يرى صحة استثناء الاكثر المساوي هو عنده بمنزلة الاستثناء المستغرق وانما ذهب الى ذلك الفقهاء القائلون بصحة استثناء الاكثر لانا نقول هذا ضعيف لان الاجماع نقله جماعة من الخاصة والعامة وتمسكوا به عليها فما عرف من صحة الاستثناء المفروض وهم من اعيان العلماء فلا وجه له اما على تقدير عدم حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد وهو خلاف التحقيق ومجرد الخلاف لا يقدح في حجيته لما تحقق الاجماع مع وجود المخالف ولو سلم اشتراط الاجماع بعدم المخالف فنقول نقل هؤلاء دليل على رجوع المخالف عن مقالته الا ما صار اليه الفقهاء وحصول الاجماع بعد الخلاف جائز والعكس مستبعد وبالجملة القدح في انعقاد اجماعهم بعيد نعم قد يقال الاجماع انما يكون حجة عندنا اذا كان كاشفا عن قول المعصوم ولم يظهر ثبوته هنا ولو من طريق النقل وتمسك طائفة من اصحابنا اجماع الفقهاء في المسئلة لعله مبني على الزام العامة بما يقولون به فلا يكون من الاجماع المعتبر فيه انه خلاف الظاهر جدا خصوصا مع ملاحظة نسبة العلامة في نهاية القول بجواز استثناء الاكثر علمائنا ونسبة ابنه الى اكثرهم ثم لو سلم انتفاء الاجماع بالمعنى المعتبر في المسئلة فنقول الظاهر ان اكثر العلماء على الجواز وان المخالف شاذ كما صرح به في شرح فخ وهذا بنفسه حجة واما نسبة القول بالمنع الى النحاة او اكثرهم فالمستفاد عن عبارة اكثر العلماء انه وهم سلمنا ولكن قول النحاة انما يكون حجة حيث لم يحصل له معارض اقوى واما معنا كما في محل البحث

فلا فتم

فلا فتم ومنها ما تمسك به في الذريعة والعدة وبه من ان الاستثناء كالتخصيص في المعنى فاذا جاز تخصيص الاكثر جاز ان يستثنيه وفي الاول فقال وليس لاحد ان يلزم على جوازه ذلك الاستثناء الكل لانه ذلك يخرجه عن كونه استثناء لانه رجعة بان لا يخرج بعض ما يتناوله الكلام انتهى لا يقال هذا قياس في اللغة كما صرح به في الاحكام وهو فاسد لانا نقول لانه فصل القياس بل الظاهر ان المراد الاستقراء وتقريره ان الاستثناء نوع من التخصيص ومن الظاهر اذا غلب فرده جائز فيجب ان يكون هذا ايضا جائزا ولو كان بالمنفصل فيجب ان يكون هذا ايضا جائزا لان المشكوك فيه يلحق بالغالب فتم ويمكن ان يكون المراد ان التخصيص الى الواحد جائز لو كان بالمنفصل فيجب ان يكون الاستثناء كذلك اما الاولوية لان الاستثناء من المخصصات المتصلة او لعدم القول بالفصل وفيه نظر ومنها ما ذكره في العدة فقال وايضا اذا كان من حقه ان يخرج من كلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فلا فرق بين ان يخرج الاكثر او الاقل فانه على حد واحد وفيه نظر واضح ومنها ما ذكره في به المنع اما ان يكون لعدم فهم المراد منه وهو باطل لان من قال لزيد عندي عشرة الا تسعة فهم السامع انه اقر بدرهم او لعدم استعماله في اللغة وهو باطل لانه عدم الاستعمال دعوى انه غير كثير في كلامهم لان الحاجة لا تدعو الا نادرا ولهذا لم ينقل في كلامهم الا نادرا والاكثر تمنع من ذلك وهو باطل اذ قد يتيقن ان يكون على زيد الف درهم وقد قضى منه تسعمائة وتسعين ويبقى ذلك فيقر بالالف فيذكر في الحال القضاء فيستدرك بالاستثناء وقد يحتمل ان يكون لزيد وعمرو درهم ولخالد وعلى عمرو الف درهم فيود ان يقر لخالد بالالف وسبق لسانه الى الاقرار لزيد فلا يجد الى دفع ذلك سبيلا الا بالاستدراك فاذا الاكثر لم يمنع الحكم منه وهذا صريح المستثنى ما حد العودين لم يكن لزم ولا مانع سوى هذه بالاستقراء واذا انتفت صح استثناء وفيه نظر لان المنع عدم الاستعمال في اللغة وعدم ثبوت تجويز من اهلها قوله عدم الاستعمال دعوى قلنا هي ليست خالية من الدليل بل الدليل عليها موجود وهو وهو لزوم اصالة الاستعمال على ان استعمال الشك في المقام يكفي لان الشك في علة الصحة هي الاستعمال يستلزم في حصولها كما مر فتبين نعم قد يستدل على صحة ذلك وكونه من اللغة المتبادر والذي اشار اليه السيد لما تقرر من ان التبادر دليل الحقيقة وقد يقال هذا منقوض بتبادر المعنى من الالفاظ المعربة والاغلاط المستعملة مع انها ليست باللغة ضرورة وقد يجاب بان ذلك قد ثبت من الخارج ولولا لكان اللازم الحكم بالصحة لغة لان الاصل في التبادر ان يكون ناشئا من جهة وضع اللفظ فتم ومنها ما تمسك به سبط الشهيد الثاني والفاضل البهائي والسيد الاستاد والعضدي كما حكي الرازي من انه وقع في القران استثناء الاكثر ودليله قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان ومن هنا بيانه ان الغاوين كلهم متبعوه فاستثنى الغاوين وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ودل على ان الاكثر ليس بمؤمن غاو ينتج ان الاكثر غاو وفيه نظر من وجوه الاول ما ذكره في الروايات وبعض شروح بيان الاستدلال بذلك هنا يتوقف على ان المراد من العباد هو الناس فقط وهو ممنوع افادة اللفظ العموم اللغوي في جنس المنع فيشمل الملائكة وغيرهم من عباد الله وما بقي من المستثنى منه على هذا التقدير اكثر من المستثنى قطعا ولا ينافيه نفي الايمان عن اكثر الناس في الاية الاخيرة اذ نفيه على اكثرهم النفي عن اكثر العباد لا يقال الظاهر من قوله عبادي عدم تسلط الشيطان عليه باغوائه والملائكة ليسوا كذلك فلم يكونوا داخلين في المستثنى منه وقد نبه على بعض المحققين لانا نقول هذا ابطل للاستدلال بخروج المعصومين من الانبياء والاوصياء من مورد الاية الشريفة لعدم امكان سلطنة السلطنة عليهم فهو بعيد جدا مخالف لظاهر اللفظ المفيد للعموم فالمراد جميع من يسمى عبدا فيشمل الملائكة والجن وجميع افراد المكلفين من الاطفال والمجانين فيكون الباقي بعد الاستثناء في الاية الشريفة اكثر الا ان يدعى ان لفظ العبد لا يطلق على الملائكة والمجانين والاطفال وان تحقق خروجه يلزم استثناء الاكثر وفيه تامل بل الظاهر صحة اطلاق المذكور على حقيقة فلا يلزم ذلك لكن على هذا يلزم استثناء الاكثر في قوله تعالى حكاية ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين إلا عبادك منهم المخلصين لان المستثنى في الاية الشريفة هو الباقي بعد الاستثناء في الاية الاولى فانا نسلم كون الباقي بعد الاستثناء في الاية الاولى اكثر كون المخرج في الاية الثانية اكثر من الثاني فيتم دعوى تحقق استثناء الاكثر وفيه نظر لان المستثنى في الاية الشريفة الثانية ليس من عدد الغاوين الشامل للاطفال والمجانين وهو الباقي بعد الاستثناء في الاية الاولى بل المستثنى فيها العباد المخلصون وهم اعم من غير المخلصين لا يقال يلزم على هذا ان يكون جمع جميع من عدى

المخلصين غاوين فيلزم تحقق الغاوية في الاطفال والمجانين وهو بط لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره السيد عميد الدين فانه
قال يتبع العباد في المخلصين والغاوين والاية الثانية عند الاعلى ذلك لانه ليس كلما احلف ابليس كان واقعا سلمنا لكن الفعل
دال على ان غير المكلف من الاطفال والمجانين داخلون في العباد وخارجون عن القسمين انتهى الثاني ما اشار اليه السيد
عميد الدين فانه قال بعد ما نقلناه عنه سابقا سلمنا الحصر لكن المستثنى في الاية الاولى ليس مطلق العباد بل اتبع ابليس
منهم فجاز ان يكون بعض غير متبع لابليس نفسه ويبقى في الايتين دلالة على بطلان ما ذهب اليه القاضي لاحتمال اكون
الغاوين المتبعين اقل في العباد المخلصين ايضا فيكون المستثنى في الايتين جميعا اقل من الباقي انتهى لايق يتوقف هذا على
كون من في قوله من الغاوين للتبعيض وهو مم بل بيانية لانا نقول الادليل على كونها بيانية بل جعلها للتبعيض اولى لانها لو كان
بيانية لزم التبعيض تاكيد والاصل عدمه فتم الثالث ما اشار اليه السيد عميد الدين فقال يحتمل ان يكون الاستثناء من
السلطان المنفي من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي لا سلطان لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك
على العباد كما يق ان اصحاب ليس لك عليهم لمهين ولا مساعد الا عشرتك انتهى وفيه نظر فانه خلاف الظ كما ذكره والد ي العلامة
دام ظله العالي مع انه يلزم على هذا اضمارا استثنى اخر اذ ليس له ولا تباعه سلطان على المعصومين م الرابع ما ذكره في الاحكام
من ان الغاوين وان كانوا اكثر من العباد المخلصين لكن لا نم ان الا في قوله من اتبعك الاستثناء بل هي بمعنى لكن وفيه نظر لما
ما ذكره في الاحكام فقال سلمنا انها للاستثناء ولكن اذا امتنع من استثناء الاكثر اذا كان عدد المستثنى والمستثنى مصرحا
كما اذا قال له علي مائة الا تسعة وتسعون درهما واما اذا لم يكن مصرحا به كما اذا قال خذ ما في الكيس من الدراهم سوى الزيوف
منها فانه يصح وان كان المزيوف في نفس الامر اكثر في العدد وكما اذا قال جاء بني تميم سوى الاوباش منهم فانه يصح من غير استقباح
وان كان عدد الاوباش منهم اكثر انتهى واعترض عليه فقال وفيه نظر لانه غير المتنازع ومنها ما تمسك به الفاضل اليها في فقال
لنا على الجواز وما وقع في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته فانه فيه استثناء الاكثر كما لا يخفى وفيه نظر لضعف الرواية
سندا وقصورها دلالة كما لا يخفى ومنها ما تمسك به في ذلك ومنه فقال الاصح الجواز مط لان المستثنى منه كالشئ الواحد
ولا يتفاوت الحال واذ هو الا محض الدعوى والوقوع لغة غير مسلم ويؤيده ان الشيخ في العدة صرح بان ذلك لم يوجد مستعملا
وفيه نظر لان العدد لا الظابط اللغة اخبر به ولا مكذب له وهو امر ممكن يجب قبوله وعدم العلم بالعدم ومع هذا يؤيده الحجة
الخامسة بناء على قوة احتمال ان يكون المراد من العباد في ان عبادي ليس لك عليهم سلطان المكلفين من بني ادم وقوله عز وجل
الا من اتبعك من الغاوين للبيان وللاخرين وجوه منها ان قبول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار خالفناه في
استثناء الاقل لكونه في معرض لكونه في معرض النسيان ولعله الثقات النفس اليه فوجب قبوله والا لزم الضرر وهذا المعنى
غير موجود في الاكثر فيبقى على اصله وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في المنية والاحكام من المنع من كون الاستثناء على خلاف
الاصل وزاد في الاخير فقال بل الاصل قبوله لامكان المتكلم به دفعا للضرر عنه ويجب اعتقاده ذلك متى لم يكن قبول ذلك
في استثناء على خلاف الاصل واما ثانيا فلما ذكره في النهاية والزبدة والمنية والاحكام وشرح العضدي من منع كونه انكار
بعد الاقرار لان الاستثناء مع المستثنى كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر وزاد في الاخير فقال لما مر انه اسناد بعد
اخراج فليس فيه حكمان مختلفان ولو سلم بالدليل متبع انتهى واما ثالثا فلما ذكره في المنية فقال وتعليل قبول استثناء الاقل
بكونه في معرض النسيان ثم ايضا والا لقبل غيره كما قال له عشرة ينقص ثلثة ومنها ما اشار اليه الائمة فانه قال بعد الاشارة
الى القول بامتناع استثناء النصف والقول بامتناع استثناء الاكثر ولعل المانعين في الصورتين توهموا ان المتكلم
يحتاجون في ذكر المستثنى منه او بذكر لفظ ويريد به البعض ثم يرجع الى التخصيص فيخرج ما توهم المخاطب دخوله في لفظ
ذلك الكل كما سمي التسعة ثم يعود الى التحقيق فيخرج الواحد الا انه توهم السامع ولا يجوز ان يطلق اسمه على ضعفه وانعدل
منه ان يطلق اسمه على اقل من نصفه انتهى وفيه نظر لابتنائه على القول المحكي عن الاكثر وتقدير الاستثناء من ان المراد
من المستثنى منه البعض مجازا بقرينة الاستثناء واما على القول بان المجموع المركب من المستثنى منه والمستثنى واداة
الاستثناء يدل فلا وكذا على القول بان المراد منه المعنى الحقيقي وان اسناد الحكم انما هو بعد الاخراج وهو خيرة

العلامة

العلامة والسيد عميد الدين ونجم الائمة وفيها انه كما لا يخفى وقد اشار الى هذا نجم الائمة ومنها انه لو قال علي عشرة الا تسعة دراهم
ونصف وثلث درهم بعد مستهجنا وقبيحا وما هو الا لانه استثناء الاكثر فيدل على عدم جوازه اذ كل ما هو كذلك لا يكون قبيحا وفيه نظر لما ذكره
في النهاية والزبدة والاحكام وشرح المختصر للعضدي من ان استقباحه لا يلزم عدم صحته كما لو قال علي عشرة الا دانقا الى تمام عشرين دانقا و
المجموع ثلث العشرة فانه مستقبح ويبقى كان الواجب الا عشرين دانقا ومع ذلك فان العبارة صحيحة وسقط عنه عشرون دانقا وانما
قبح التطويل العرضي لهذا مع امكان الاختصار والاسهل ضبطا وايضا نقول لو ادعيتم قبح استثناء الاكثر في جميع موارده منعناه فان ادعيتم
في الجملة وفي بعض الموارد سلمناه ولكن ينفعكم لظهور ان ذلك ليس من جهة الوضع والا لاطرد ولا يمكن التفصيل وتخصيص المنع بصورة
القبح والجواز وبصورة عدمه لظهور اتحاد الوضع النوعي وعدم القائل بهذا التفصيل فتم وقد اشار الى ما ذكره السيد الاستاد
ايضا ومنها ان حكمة الاستثناء موجودة في الاقل دون الاكثر بيانه ان الاستثناء انما يفعل للاستدراك والاقتصار فالاول ان يطلق
الانسان ان له عليه عشرة فيقر بذكر في الحال انه له عليه تسعة فيستثني او يستطيل الانسان ان يقر بتسعة دراهم وثمنية دوانق
فيقر بعشرة الا دانقا وليس من الاختصار وان يقول له علي الف درهم الا سبعمائة واثنتين وليس من العادة ان يكون على الانسان
درهم فيغفل ان عليه الف ثم يذكر في الحال ان عليه درهما ويستدرك بالاستثناء وفيه نظر المنع من خلو استثناء الاكثر من الحكمة بل
قد يترتب عليه الحكمة كما اشار اليه في النهاية سلمنا ولكن نمنع من استلزام الخلو عن الحكمة والا لكان كل كلام لغو غير متضمن الحكمة خارجا
عن اللغة وهو بط قطعا ومنها ان الاستثناء الاكثر لو كان صحيحا لوقع في اللغة والتالي بط لانه لم يوجد فيها استثناء فالمقدم مثله
وجه الملازمة انه يبعد عادة عدم وقوع ما هو صحيح لغة واجاب عنه في العدة والذريعة فقال هذا غير صحيح لانه ليس كل شيء لم يجد
فعلوه لم يجوز فعله الا ترى انا وجدنا نام يستثنون النصف وما قاربه وان جاز بلا خلاف وزاد الثاني فقال وليس كل شيء هو الاحسن
لا يجوز خلافه ذلك لان الاحسن عندهم تقديم الفاعل على المفعول ثم لم يمنع ذلك من خلافه انتهى والمسئلة لا تخ عن اشكال الا ان
القول الاول الذي عليه المعظم من كون الاستثناء المفروض جائزا وغير لحن والخارج عن اللغة هو الاقرب وينبغي التنبيه على امور
الاول لا اشكال على المختار في صحة الاقرار والوصية والوكالة ونحوها المتضمنة للاستثناء المفروض فيترتب عليها ما يترتب على المتضمن
لاستثناء الاقل من الامور المذكورة ولا فرق في ذلك بين ان يتضمن الامور المذكورة الحسن من الاستثناء المفروض والقبح الثاني
لو اشتمل في الصلوة دعاء متضمنا للاستثناء المفروض صحت مطلقا ولو قلنا بلزوم العربية في الدعاء في الصلوة وكذا يصح العقد
المتضمن للاستثناء المفروض لما بيناه من انه غير خارج من اللغة ولا فرق في ذلك بين الحسن منه والقبيح منه الثالث لا شك في ان
الاستثناء المفروض قد يكون قبيحا مستهجنا وقد يكون حسنا كما صرح في المعارج وشرح الكافية لنجم الائمة والاحكام اما القبيح منه
فلا يمكن وروده في خطاب الشرع وان قلنا انه صحيح لغة ولو ورد ما يتضمنه وجب طرحها وان كانت صحيحة او تاويلها بما يرتفع معه
القبح وان بعيدا ودار الامر بين التاويل البعيد والطرح ففي الترجيح اشكال والاقوى ما يكون اقوى ظنا واما الحسن منه فلا بأس
بوروده في الشرع ولكن اذا دار الامر بين كون الاستثناء مفيدا لاخراج اكثر الافراد وللاقل فلا شك ان الترجيح للثاني لان
الاول اما ان يكون غير واقع او واقعا وعلى كلا التقديرين يكون الترجيح مع الثاني اما على الاول فلانه وان كان واقعا ولكنه في
غاية الندرة ومن الظ ان المشكوك فيه لا يلحق بالنادر والثالث لا فرق فيما ذكرنا بين جميع ادوات الاستثناء من الا وغير
ونحوها الواقع لا فرق فيما ذكرنا بين جميع اللغات الخامس هل يجوز الا الاكثر مط ولو كان الباقي بعضه او شيئا قليلا
في النهاية او لا صرح بالاول في جامع المقاصد وهو الظاهر من الذريعة والعدة ...
وهيد وبه وشرح كافية لنجم الائمة وشرح المنهاج العبري والمحكي عن حكى عنه القول بجواز استثناء الاكثر مما تقدم اليه الاشارة
وحكي في الايضاح عن ابي الحسين البصري اشتراط ابقاء كثرة يقرب من مدلول اللفظ ونقل في جامع المقاصد وله هذا القول ايضا
لكن من غير تصريح وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه السادس حكى العضدي عن بعض القول بعدم جواز تخصيص الاكثر اذا كان العدد
صريحا فلا يجوز عشرة الا تسعة بخلاف ما اذا لم يكن به مصرحا فيجوز اكرم من الا جهال وهم الف والعالم واحد وهو قول شاذ لم نعرف
قائله ولا يصار اليه السابع ان قلنا بعدم جواز استثناء الاكثر هل يجوز استثناء النصف فيه اشكال وقد اختلف في ذلك الكلام
القائلون بهذا القول على اقوال الاول يجوز وهو للمحكي في ... والايضاح وغيرهما عن ابن درستويه النحوي وحكاه عن ابن التلا في

عن الاكثر يظهر من الذريعة والعدة انه مما لا خلاف فيه الثاني انه لا يجوز وهو المحكي عن النهاية وح والمنية عن القاضي ابي بكر والحنابلة
وفي شرح الكافية لنجم الائمة هو قول بعض النحوية وفي شرح المعالم لابن التلمساني هو مذهب ابن درستويه واحمد بن حنبل وعبد الملك
بن ماجشون من الفقهاء والقاضي من الاصوليين وفي غاية المبادي انه مذهب بعض اهل العربية واشار الى هذا القول بعض
مع صد وللك والتمهيد لكن من غير تصريح بقائله واستدل عليه بالحجة الاولى والثانية والرابعة من حجج القائلين بعدم جواز الاستثناء
الاكثر وقد تقدم اليه الاشارة الثالث انه لا يجوز ذلك اذا كان العدد صريحا فلا يجوز عشرة الا خمسة ويجوز اذا لم يكن صريحا وقد حكاه
العضدي من غير تصريح بقائله الثامن قال في ح وم قد نقل عن بعض اللغة استقباح عقد صحيح فلا يقول له علي مائة الا عشرة بل خمسة التاسع
الظاهر من كلمات الفقهاء والاصوليين وغيرهم ان النزاع في جواز تخصيص الاكثر والمساوي يعم جميع الالفاظ الموضوعة للعموم فيندرج تحت
الفاظ الاستفهام والمجازات وكل ومتى والجمع المعرف باللام والنكرة المنفية وغيرها او هل يندرج تحتها ما يدل على العموم مجازا او بالالتزام
مثل احل الله البيع وعموم المنزلة وعموم المفاهيم والعموم الناشي من ترك الاستفصال او لا الظاهر من كلمات المشار اليهم الاول وبالجملة
الظاهر كون محل البحث ما يفيد العموم وما يصح الاستثناء مط والمختار في غير واحد وقد بيناه واحد وقد بيناه وهل يختص محل البحث العموم
الاستغراقي او يعم البدلي والمجموعي اشكال ولكن الظاهر من كلمات من تقدم اليهم الاشارة بل كلمات المعظم صريحة بالنسبة الى المجموعي
لا اشكال ولا شبهة في انه كما يجوز تخصيص العام بالاستثناء كذلك يجوز تخصيصه بغيره وهو قد يكون متصلا كالاستثناء وهو على اقسام
منها الشرط والصفة وغيرهما وقد يكون متصلا كالاستثناء وهو على اقسام منفصلا ويجوز تقرره ووجوده مستقلا من غير حاجة الى
انضمامه الى العام ومن هذا القبيل تخصيص عام الكتاب بالسنة المتواترة نسبة متواترة او بخبر الواحد وبالاجماع او بدليل العقل
فاذا عرفت هذا فاعلم انه لا اشكال ولا شبهة في انه لا يجوز تخصيص العام بالمخصص المنفصل بالمستوعب لجميع افراد العام كما لا يجوز
استثناء المستغرق فلا يجوز ان يقول اكرم علماء بني تميم ثم لا تكرم منهم زيدا ولا عمروا وهكذا الى ان لا يبقى احد منهم ويخرج الجميع وكذا الكلام
في ساير المخصصات المتصلة وكذا لا اشكال ولا شبهة في انه يجوز تخصيص العام بالمنفصل المخرج لاقل افراد العام كالواحد والاثنين
والثلث ونحو ذلك وبالجملة ما دون النصف فيجوز اكرم العلماء ثم يقول لا تكرم زيدا العالم وكذا الكلام في ساير المخصصات المتصلة وهل
يجوز تخصيص العام بالمنفصل المخرج لاكثر افراده كما يجوز استثناؤها او لا يجوز ذلك اختلفوا فيه على قولين الاول انه يجوز وهو للذريعة
والعدة والغنية والمنية والوافية والمحكي في جملة من الكتب عن الفقهاء وفي غاية المبادي عن المعظم وفي بعض مصنفات السيد الاستاد
المذهب الصحيح في تخصيص العام وهو الذي ذهب اكثر اصحابنا ومنهم السيد الاستاد المرتضى والشيخ ابو المكارم لو ذهبوا جواز التخصيص
الى الواحد وعدم اشتراط بقاء الاكثر والمساوي وبه ابن ادريس وحكى الخلاف عن ذلك عن ابن الجنيد وهو قول العلامة وظاهر
انتفاء الخلاف وذلك بين اصحابنا حيث نسب الخلاف وذلك الى العلامة وقال الشيخ البهائي والاكثر على جواز الاكثر من الباقي
فضلا من مساويه انتهى الثاني انه لا يجوز وهو لجدي قدس سره الاول وجوه منها ما تمسك به في العدة من استعمال العام في غير الاستغراق
يكون بطريق المجاز وليس بعض افراده اولى من البعض فوجب استعماله في جميع الاقسام لا يقال هذا مدفوع بما ذكره في ية من المنع من عدم
الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل لانا نقول هذا غير وجيه اما اولا فلما ذكره في المنية من ان علة جواز اطلاق العام على
بعض افراده كون ذلك البعض جزءا من اللفظ وهذا المعنى ثابت في كل فرد منه فكان اطلاق لفظ العام عليها جايزا منه واما ثانيا فلما
ذكره في المنية ايضا من ان الاولوية الثابتة للاكثر باعتبار رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازما للموضوع له للاكثر بخلاف الاكثر
فانه لازم للموضوع له خاصة منه واما ثالثا فلما ذكره في المنية والمعالم من الاولوية انما يفيد رجحان الاولى عند التعارض لان المنع
ليس بأولى عند خلوه عن المعارض كان عند اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه ولا يقتضي على اطلاقه على مجازه ومنه
قوله تع قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى
الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى واورد عليه صاحب المعالم والعضدي بخروجه عن محل النزاع فان البحث في تخصيص العام
والناس هنا ليس بعام بل المعهود والمعهود غير العام وزاد الاول فقال قد يتوقف في هذا العدم سوق صحة اطلاق الناس على
واحد فان ادعاء اتفاق المفسرين على ارادة الواحد من الناس انما نقل بخبر غير العدل فلا يثبت به حكم ومنها انه لو لم يجز ذلك
لما شاع التمسك باوفوا بالعقود على صحة كثير من المعاملات ولزومها لان الجزئيات الخارجية من هذا العموم اكثر من الباقي في

في غاية القلة بالنسبة الى الخارج والتالي باطل فان الظاهر اتفاق الاصحاب على الاستدلال به على ذلك وفيه نظر للمنع من الملازمة كما سيأتي
اليه الاشارة ومنها ما تمسك به في العدة فقال فجملة الكلام انه على ان استعمال ذلك اهل اللغة ظ لانهم استعملوا لفظ العموم في الواحد
كما استعملوه في الثلث واكثر من ذلك قال الله تع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فاخبر عن نفسه بنون الجمع والواو والنون
وهو واحد وقال الشاعر اذا وما اعني سواي وعبر عن نفسه بلفظ الجمع وقد تجاوزوا ذلك الى ان عبروا بلفظ الالف عن الواحد
كما روي عن امرائها كتب الى سعد بن ابي وقاص وقد انفذ اليه القعقاع ورسوله قد انفذت اليك رجل عن القعقاع وحده بعبارة
الالف لما اعتقد من انه يسد مسد الالف في الحرب وهو واحد انتهى وفيه نظر لخروج الاية الشريفة والرواية عن محل البحث اما اولا
فلما اشار اليه جدي الصالح من ان ما في الاية ليس من الفاظ العموم وكذا ما في الرواية واما ثانيا فلما ذكره في النهاية والمع وشرح
المخ لبعض فقالوا اما في الاية فغير محل النزاع لانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء
يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا نعم قال الاستاد يدل
على الجواز وقوع التخصيص المذكور في كلام الفصحاء والبلغاء وفي الاخبار وكلام الاصحاب كما يظهر بالتتبع انتهى فتم ومنها انه علم بالضرورة
من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه نظر لما ذكره في المعالم من انه خارج
عن محل النزاع فان كلا واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء
المعروف في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم حاصل الكلام اطلق المعرف بلام العهد الذهني هو قسم من تعريف الجنس على
موجود معين يحتمله اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي
على معهود معين يحتمله واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة معهودات كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا
واحدا من اسواق ومعهوده بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من
تخصيص العموم في تخصيص العموم في شيء فكذا هذا واشار الى ما ذكره المص والعضدي ايضا ومنها انه لو امتنع ذلك لتخصيص واخراج
اللفظ من موضعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص وهو بط واورد عليه في المعالم بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل
لتخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا او ينكر عرفا ومنها ما تمسك به في الوافية فقال لنا اصالة الجواز من غير مانع وتحقق العلاقة
بين المعنى الحقيقي للعام وهو الافراد والاثنين والثلثة من تلك الافراد وهي الجزئية انتهى وقد تمسك بهذا الوجه السيد الاستاد
قال يدل على الجواز وجود المقتضي للصحة وانتفاء المانع اما من جهة المخصص فلانه ظ وان كان منفصلا الا ان الاستثناء موضوع
لمطلق الاخراج كما لشرط للمطلق الاستعلائي لغاية المطلق التحديد واما من جهة العام فلتحقق الوضع بما يصح الاخراج قبل
الحكم ووجود العلاقة المصححة للتجوز وهي العلاقة العموم والخصوص من دون المشابهة والكل والجزء والكلي والجزئي فيما لا يصح فيه
ذلك كما في التخصيص بالمنفصل ثم قال علاقة العموم هي نوع مستقل من انواع العلاقة مغايرا لما عداها من الانواع وقد اثبتها
علماء الاصول ثم قال ان التحقيق ان العلاقة غير متوقفة على السماع ولا محصورة فيما ذكروه من الانواع وفيه نظر للمنع من الاصل
المذكور بل الاصل عدم صحة ذلك في ان صحة الاستعمال لغة من الامور التوقيفية كما ان صحة العبادة والمعاملة منها فكما ان
الاصل فساد العبادة والمعاملة حيثما لم يرد من الشرع دليل على ذلك الاصل فساد الاستعمال حيثما لم يرد دليل على صحته لغة كما في
محل البحث لعدم قيام دليل على صحة الاستعمال المفروض سواء قلنا بان العام بعد التخصيص حقيقة او مجاز اما على الاول
فلعدم قيام دليل على عموم الوضع بحيث يشمل على محل الفرض واما على الثاني فللمنع من وجود علاقة معتبرة وقد يجاب عما ذكر
بان الدليل على صحة الاستعمال المفروض موجود فان غلبة تطرق انواع التخصيصات الى انواع العمومات مضافا الى صحة استثناء
الاكثر كثرة القائلين بالصحة وندور المطرح بالمنع مع ملاحظة ان المثبت مقدم على النافي يدل عليها انه مرجعها الى الاستقراء
وهو حجة في اللغات والا لما يثبت اصل كلي واما منع وجود العلاقة المعتبرة فضعيف كما سيأتي اليه الاشارة ان شاء ومنها ومنها ما اشار
اليها في التمهيد فقال ومن فروع المسئلة ما اذا قال والله لا اكلم احدا ونوى زيدا او لا اكل طعاما ونوى معينا وظاهر الاصحاب هنا
قبول قوله مطلقا انتهى وفيه نظر وللقول الثاني وجوه ايضا منها الاصل المتقدم اليه الاشارة وقد عرفت ما فيه ومنها ان العام المخصص
مجاز ومن البين ان المجاز مشروط بوجود العلاقة وهي منتفية فيما اذا اخص الاكثر كما اشار اليه في المعالم فقال لما كان مبنى الدليل

على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق والابد في جواز مثله من تحقق العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا
ما استعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزء وعلاقة الكل والجزء حيث يكون
الاستعمال للفظ الكل في الجزء وهو مشروط بشيء كما نص عليه المحققون واما اشتراطه في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل
وح فاوجب تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد
عرفت ان مدلوله كل فرد لا المجموع الافراد وانما يتصور تحقق مدلوله بتحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح
للتجوز علاقة الكلي والجزء كما توهم وانما علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي هيهنا الكثرة فلا بد في استعمال لفظ العام
في الخصوص من تحقق كثرة يقرب من مدلول العام ليتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع
يقرب منه انتهى وفيه نظر اما اولا فلا ذكره جدي الصالح فانه قال المصنف لجواز ان يكون علاقة العام والخاص انتهى واورد عليه بعض
الاجلة فقال لنا مطالبته بمثل هذا الاستعمال في الكلام الفصيح حتى يظهر تجويز الواضع لنوع هذه العلاقة والتمثيل بمثل اطلاق
العلماء على زيد في كلام بعض الافاضل ليس بحجة ومن اطلعه عليه للغاية انه اشتمل على كلام عالم لا معصوم فيجيء مرا ببعلو مهم مع انه غير
محل الخلاف لم يستعمل العام في الواحد بل جعل الواحد عاما واطلق لفظه عليه وفيه نظر لان علاقة العموم والخصوص قد عدت من جملة العلاقات
وقد تحقق كثير من افرادها في العمومات المخصصة وعدم تحقق الفرد بالذي هو محل البحث على تقدير تسليمه غير قادح اذ كثير من العلاقات
لم يتحقق جميع افرادها نعم لو اشترطنا النقل في احاد المجاز ربما اتجه ما ذكره ولكنه خلاف التحقيق وما عليه المعظم ولم يمكن ايضا متمسكا
بفقد العلاقة بل بعدم الاستعمال فتم واما ثانيا فلان ما ذكره لو تم لوجب القول بعدم جواز الاستثناء الاكثر على القول بان العام
المخصص بالمتصل مجاز كما وكذا القول بعدم جواز تخصيص الاكثر بالشرط والصفة فيكون قوله اكرم العلماء الطوال وان كان الطوال
انما كان الطوال جماعة منحصرين في الثلثة مثلا وكذا يلزم القوم بعدم صحة قوله اكرم العلماء ومراده منهم علماء البلدة العلانية
اذا كانوا منحصرين في جماعة قليلة وكذا القول بعدم صحة قوله اكرم كل كريم واكرم من جاءك لان لفظ الكل قبل الاضافة او اراده
لا يختص بعدد وبعد الاضافة يختص في عدد قليلة غاية القلة بالنسبة الى الافراد قبل الاضافة وكذا الموصول فانه قبل الاتيان
بصلة كالكل قبل الاضافة وبعد الاتيان بها كالكل بعد الاضافة والالتزام ببطلان الجميع ما ذكره بعيد جدا يا باه شيوع استعمالها في الكلام
الفصيح نعم قد يقال الاخير ليس من محل البحث لان الاضافة والصلة ليسا من المخصصات فلا يكون الكل المضاف والموصول مع صلته من
العام المخصص وفيه تامل بل التحقيق انه من العام المخصص واما ثالثا فلان دعواه كغيره انتفاء العلاقة الكلية والجزئية على تقدير
كون مدلول العام كل فرد لا المجموع الافراد فلا وذلك لان العام على التقديرين والمذكور يدل على المجموع المركب بالمطابقة كما في كل المجموعي
الا ان المدلول المطابقي والهيئة المركبة هنا خلاف المدلول المطابقي والهيئة المركبة في الكل والمجموعي ويدل على ما ذكرنا ان العام
الاستغراقي يدل على كل فرد من افراده قطعا وليست بالمطابقة والا لكان كل فرد من افراده مما وضع له لفظ العام وهو فاسد بالبديهة
وليست ايضا بالالتزام لان كل فرد من الافراد ليس خارجا عن الموضوع له لانه ما قطعا فوجب ان يكون بالتضمن اذ لا رابع للدلالات
بالاتفاق ومن المعلوم ان التضمن لا يكون الا ان يكون المعنى المطابقي مركبا فلزم ان يكون معنى العام الاستغراقي مركبا ايضا كالمجموع
وعليه يصح دعوى تحقق العلاقة الجزئية والكلية بين العام الاستغراقي وجزئياته فتم نعم قد يقال انه هذه العلاقة مطلقا معتبرة بل نوع
خاص منها وهو محل البحث فتم واما رابعا فلان ما ذكره انما يتم على تقدير كون النزاع مختصا بالعمومات الاستغراقية وهو ممنوع بل الظاهر
شموله لها وللعموم المجموعي كالجمع المعرف باللام على قول وقد صرح به بعض المحققين مستشهدا عليه بالكتب الاصولية واما خامسا فللمنع من
انتفاء العلاقة المشابهة بحيث يخرج من العام اكثر افراده مطلقا فتم واما سادسا فلان ما ذكره انما يتم على القول بان العام المخصص
مجاز مطلقا واما على القول بانه حقيقة مطلقا ولو خص بمنفصل فتم ومنها ما تمسك به جدي قدس سره فانه قال هو يجوز تخصيص العام الى ان
لا يبقى الا واحد لا بد من بقاء الاكثر والاثنين والثلثة اقوال الحق ان العلاقة ان كانت العموم والخصوص فلا بد من بقاء الاكثر
او الاثنين لقبح اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او اثنين او ثلثة ولو كانت العلاقة امرا اخر في بيان تصحيح
التخصيص الى واحد مثلا انه اكل رمانة واحدة نسبة الكل في الجسد والجودة او غيرهما او ان لم يكن غير هذا الواحد بمنزلة العدم لكونه
في غاية الصغر وفي غاية قلة النفع او غيرهما فكانه لم يكن من الرمان والاظهر في العام والخاص كون العلاقة هي العموم والخصوص الا انه ظاهر

من الخارج

من الخارج كون العلاقة غيره فتم انتهى وفيه نظر لما سيأتي اليه الاشارة وينبغي التنبيه على امور الاول انه حكي في المعارج والنهاية
وشب والمنية وغاية المبادي والمختصر والاحكام انه قال ان جماعة اجازوا التخصيص في جميع الفاظ العموم الى بقاء كثرة يقرب من مدلول العموم
الا ان استعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وقد صار الى هذا القول في المعارج والمنهاج وهو ظاهر المنية وشب وفي المنية لعله مختار
محقق المتأخرين وفي المعارج والنهاية والمبادي والمنية والمعالم والمختصر وبعض الشروح استدلوا عليه بما ذكره في جميع الكتب المذكورة فقالوا القطع بقبح
قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الف وقد اكل واحدة او ثلثة وزاد العبري فقال عامة اهل اللغة فذلك دليل الامتناع لغة
ومنها ما ذكره في المعارج والمعالم فقال وكذا يقبح اكلت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اكل دينارا ومنها ما ذكره فقال
وكذا كل من دخل داري فهو حر وكل من جاءك اكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا وحده مع عمرو ولا كذلك لو اريد في جميعها
كثرة قريبة من مدلوله ومنها غير ذلك وفي هذه الحجة نظر اما اولا فلما بيناه من ان القبح لا يستلزم عدم الجواز لغة واما ثانيا فلما
ذكره في الاحكام فقال وهذه الحجة وان كانت قريبة من السداد وقد قلدوه فيها جماعة كثيرة الا ان القائل بعدم الحق يكون ذلك
مستهجنا منه انما كان صريحا بالواحد من حيث ذلك العدد والذي هو مدلول اللفظ وقد اقترن به قرينة واذا لم يكن الاول لم يكن الثاني
ثم تمسك بوقوع ذلك مع القرينة بقوله تعالى الذين قال لهم الناس الاية وبقوله اكلت الخبز قال نعم اذا اطلق لفظ العام وكان الظاهر
منه ارادة الكل بما يقاربه في الكثرة وهو مريد للواحد البعيد من غير اقتران دليل يدل عليه فانه يكون مستهجنا انتهى وفيه
نظر واضح واما ثالثا فللمنع من ثبوت القبح في جميع صور عدم بقاء الكثرة القريبة من مدلول العام فالدليل اخص من المدعى لا يقال
اذا ثبت القبح في بعض الصور لزم الحكم بعدم الجواز فيه ومتى يلزم الحكم بعدم الجواز مطلقا اذ لا قائل بالفصل من هذه الجهة لانا نقول هذا
معارض بمثله فتم وكيف كان فما استقبح عادة لا يمكن تنزيل خطاب الشرع عليه مطلقا وان قلنا بالصحة مطلقا ولو ورد رواية مشتملة عليه
وجب طرحها وان صحت او تأويلها بما لم يرتفع معه القبح وان كان بعيدا واذا دار الامر بين التأويل والبعيد والطرح في التأويل
اشكال والاقرب اعتبار ما يكون اقوى ظنا واما اذا كان خطاب غير الشرع مشتملا عليه كخطاب للوكيل والموصى والمقر ونحوهم وقلنا بان
ذلك صحيح لغة ففي لزوم التأويل ورفع القبح او الحمل بالظاهر اشكال والاقرب ملاحظة العادة واعلم ان القائلين باشتراط بقاء
كثرة يقرب من مدلول العام لم يحددوها بل صرح في م والمنية والمحصول والاحكام بانها غير محدودة ولكن قال في التمهيد واختلفوا
في تلك الكثرة ففسرها ابن الحاجب انه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا ان يكون اكثر من النصف وفسره البيضاوي
بان يكون غير محصور انتهى ولو فسرها بما يرتفع معه قبح التخصيص لم يكن بعيدا الثاني صرح في م وشب والمنية والمختصر وغيرها الجواز انتهاء
التخصيص في الفاظ الاستفهام والمجازات الى الواحد وادعوا الاتفاق على ذلك بقوله مطلقا ولم يفصلوا بين المخصص المتصل والمنفصل
وجعلوا محل النزاع في المسئلة غيره ذلك فيجوز ان يقال من دخل داري فله درهم ومن عندك ومن يلي شخصا واحدا ولكن المستفاد من اطلاق
المعارج وغاية المبادي والتمهيد والمعالم والاحكام وشرح العضدي على المنهاج وشرح العبري ان ذلك من محل النزاع مطلقا سواء
المتصل او منفصل ويستفاد من المعارج والمعالم والمحكي عن ابي الحسين انه يشترط هنا ايضا بقاء كثرة تقرب من مدلول العام
والاقرب عندي ما عليه الاولون الذي ادعى عليه الاتفاق من الجواز وان فرض لزوم قبح بعض الصور فغاية لزوم عدم حمل خطاب
الشرع عليه لا الحكم بالخروج من اللغة بل لا يبعد القول بجواز تخصيص جميع الالفاظ الموضوعة للعموم الى الواحد لغة كالاستثناء
سواء خص بمتصل او منفصل نعم لا يمنع قبح كثير من صور ذلك وغايته عدم خطاب الشرع ويترتب ما يترتب على الاستثناء
القبيح عليه ويترتب على الجواز اللغوي ما يترتب على استثناء الاكثر حتى يبقى واحد الجائز وقد بيناه واعلم انه فصل العضدي
تفصيلا لم اجد احدا صار اليه سوى الفاضل البهائي فقال ذهب الاكثر الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام والمختار
انه كان تخصيصه باستثناء او بدل جاز الى واحد نحو عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها والا فلا وان كان بمتصل غيرها
كالشرط والصفة جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء وان كانوا علماء وان كانوا غير محصورين في عدد كثير فالمذهب انه لا بد
من بقاء يقرب من مدلوله فلا يقال من دخل اكرمته وفسر بزيد وعمرو انتهى ويختص محل البحث بالالفاظ الموضوعة للعموم
او يعم ما يفيد العموم سواء كان بالوضع او بالالتزام او بغير ذلك فيندرج تحته عموم المنزلة وعموم المفاهيم والعموم الناشي
من ترك الاستفصال وعمومات المطلقات وغير ذلك فيندرج تحته عموم المنزلة فيه اشكال من اطلاق الاصوليين وقول

الشهيد في التمهيد بعد ذكر الخلاف في المسئلة ويفيد المط كتخصيص العام ومن امكان دعوى الاطلاق المذكور الى العمومات
الموضوعة فكيف كان فالمصير الى جواز تخصيص العمومات المشار اليها خصوصا المطلقات الى الواحد لغة ولا فرق في ذلك بين المتصل
والمنفصل ولم يجر في الان مثال من تخصيص الاكثر من تلك العمومات يكون قبيحا ولو اقترن بوجوه حكمية مما عرفت سابقا ولكن لا يخفى ان
تخصيص الالفاظ الموضوعة الى ان يبقى واحد الى ان يبقى الا واحد في غاية المرجوحية فلا يمكن المصير اليه مع امكان تاويل او قرب منه وان كان مجازا
اذ لم يثبت تخصيص ابلغ من المجاز حتى مثل التخصيص المفروض وان كان حسنا اذ المناط في ترجيح التخصيص على المجاز هو الغلبة وشيوعها في جميع
اقسام التخصيص غير ظاهر بل الظ العدم فانه لا شك في ان حمل الامر على الاستحباب اشيع من تخصيص العام الى ان يبقى واحد او اثنين او ثلثة
خصوصا في اخبار الائمة ويمكن الحاق الالفاظ المفيدة للعموم لا من جهة الوضع بالالفاظ الموضوعة لما فيها ذكر وان كان تخصيص الاكثر في غير
الموضوعة للعموم سيما المطلقات فتم الثالث المستفاد من اطلاق كلمات الاصوليين في هذه المسئلة ان محل النزاع يعم المخصص المتصل والمنفصل
وان الاقوال المختلفة تعم الامرين الرابع في المعارج والمحصول عن الفقهاء انه قال لا يجوز تخصيص الجمع المعرف بحيث لا يبقى اقل من الثلثة
ولكن في غير المجازات والاستفهام يجوز الانتهاء الى الواحد وهو منقول عن القفال الشهير في الاحكام منهم من جعل نهاية التخصيص في اسماء
الجموع كالرجال والمسلمين الجاز ان يبقى ثلثة وهو مذهب الفقهاء من اصحاب الشافعي انتهى ح في الذريعة والغنية لغاية الا يجوز ان يبلغ
تخصيصها ظاهره العموم اليها غير ان الالفاظ الجمع كالمشركين والرجال حتى يبلغ التخصيص فيها الى اقل من ثلثة كان اللفظ مجازا او ان كان
بلغ ثلثة كان اللفظ حقيقة كما يكون حقيقة اذا وليس كل لفظ في الايصال فانه اذا بلغ الى واحد كان اللفظ حقيقة ولم يكن مجازا او زاد الاوله
فقال وقد حكى عن ابي بكر القفال الخلاف في ذلك وان كان مذهبه ان اللفظ من يجوز ان يبلغ التخصيص فيها الى الواحد وهذا منه
طريف وان كان البلوغ عنده من الى الواحد يجعل اللفظ مجازا ما المجاز في الفاظ الجمع مثل ذلك وان كان ايضا التخصيص
في الفاظ الجمع الى ان ينتهي الى ثلثة يجعل القول مجازا عنده لانه يقتضي الاستغراق على مذهبه فاي تخصيص عرض فيه اقتضى كونه مجازا فاي فرق
في بلوغ التخصيص بين ما نقص من ثلثة وبين ما زاد عليها انتهى وحكى في المعالم وشرح العضدي عن بعض القول بانه يجوز التخصيص
الى ان ينتهي الى ثلثة وعن اخر الى اثنين واطلقا في المعالم عنهما ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة واثنان وكانهم جعلوه فرعا لكون الجمع
حقيقة في الثلثة او في الاثنين ثم اجاب عن هذا بان الكلام في اقل مرتبة التخصيص في اقل مرتبة يطلق عليها فان الجمع من حيث هو ليس بعام
ولم يقم دليل على تلازم حكمها فلم يتعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون لمثبت احدهما مثبتا للاخر انتهى ونحوه ما في شرح العضدي وفي التمهيد
قيل يجوز التخصيص الى ان ينتهي الى اقل المراتب التي يطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعات لمدلول الصيغة فعلى هذا يجوز التخصيص في الجمع كالرجال
ونحوه الى ثلثة لانها اقل مراتبه الى الصحيح وفي غير الجمع كمن وما الى الواحد فنقول من يكرمني اكرمه ويريد شخصا واحدا انتهى وفي بعض شروح
يب ان الخلاف في بعض الجمع المعرف باللام على الواحد كثيرا انتهى الخامس يظهر من يه والمعارج والمنية ونهاية المبادي والمعالم والمح والمحكي عن
ابي الحسين البصري انه يجوز استعمال العام في فرد من افراده على سبيل التعظيم والظ انه مما لا خلاف فيه وقد صرح في يه والمعارج
وشرح العضدي بخروجه من محل البحث فلا اشكال في ذلك اذا انحصرنا وبل دراية او كلام في العام فيهما حمله على الواحد تعظيما وجب
قالبها عن الطرح واللغو اللازمين على تقدير انحصار التاويل في ارتكاب التخصيص الى الواحد بناء على عدم جوازه وكونه قبيحا ولما اذا دار
الامر في تاويل الرواية بين حمل العام على واحد من جزئياته تعظيما وبين الحمل على اكثر الجزئيات من استعمال العام في الخاص وعلاقة
العموم والخصوص او المشابهة والاقرب الثاني كما اشار اليه قدس سره لشيوعه فان المشكوك يلحق بالغالب فلذا وجب الحمل
على اقرب المجازات عند تعذر الحقيقة ثم واما اذا دار الامر بين التجوز وحمل العام على واحد من جزئياته تعظيما ففي الترجيح
اشكال من قوة احتمال كون الاخير من باب التخصيص وقد ثبت اذا دار الامر من باب التخصيص كان الاول اولى كما عليه اكثر
الاصوليين ومن انه لا دليل على كون المجاز مرجوحا بالنسبة الى كل تخصيص على محل البحث وما دل على رجحانه على الحقا وهو كونه اغلب
منه لا يشمل محل البحث للمنع من كونه اغلب منه بل قد ندعي ان بعض اقسام المجاز اغلب منه نعم قد يتوهم من كلام من عدم التخصيص على
المجاز مطلقا يعم هذا التفصيل مستلزم لخرق الاجماع المركب وفيه نظر للشك في انصراف اطلاق كلامهم الى هذا بل ينصرف الى الغالب
وهو غير محل البحث جدا هذا كله على تقدير ثبوت اطلاق لفظ التخصيص عليه حقيقة وان منع فلا اشكال فيه ثم انه اذا انحصر التاويل
في الحمل على واحد منهما تعظيما او على اثنين تعظيما هل يتعين الاخير ام فيه اشكال من انه اقرب الى المعنى الحقيقي وهو واضح

فيرجح

فيرجح ومن ان الترجيح بما ذكر يحتاج الى دليل وهو غير معلوم من قوة احتمال الاول فتم واعلم ان الظ انه يجوز استعمال العام
في واحد من جزئياته باعتبار بعض العلاقات الحسنة للتجوز كالسببية ونحوها ولا يختص وجه الجواز في قصد التعظيم ولكن لم اجد احدا
من الاصوليين نصا على ما ذكر بنفي ولا اثبات السادس لم اجد احدا من الاصوليين تعرض لحكم تخصيص العام الى النصف بالخصوص
ولا حاجة اليه بل يعرف مما سبق السابع ان مقتضى اطلاق كلام اكثر الاصوليين المانعين من جواز الانتهاء الى اقل من النصف عدم
الفرق بين كون التخصيص بالاستثناء وغيره وهو مناف لما ذهبوا اليه من ذهب الاستثناء حتى يبقى واحد والتعارض بين كلامهم
في مسئلتنا هذه وكلامهم في مسئلة الاستثناء من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى ولكن احتمال تنزيل الاطلاق المذكور على غير
الاستثناء في غاية القوة   اذا ورد عن النبي صلعم وخاص مثل وكانا متنافيين الظاهر نحو اكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم
فاما ان يعلم تاريخهما اولا وعلى الاول فاما ان يكونا مقترنين او العام متقدما او متاخرا فهنا مقامات اربع الاول ان يعلم اقترانهما
فالمشهور بين الاصوليين منهم الشيخ في العدة وابن زهرة في الغنية والمح في المع ويه وري والسيد عميد الدين في المنية والعلامة
في الاحكام والحاجبي في المخ على لزوم تخصيص العام بالخاص بل قد حكاه في يه والمنية والمحققين والمح خلافا للمحكي عن شاذ فقال انه ذلك
القدر يصير معارضا بالخاص وهو ضعيف بل المعتمد ما عليه المعظم ولهم وجوه منها الاجماع في يه وفيه المعتضد بالشهرة العظيمة لا يق
لا م كون المسئلة اجماعية لوجود الخلاف فيها ودعوى شذوذه مرمان المخالف هنا قوم على ما حكاه صاحب غاية المبادي نعم المعظم
على خلافه ولكن الشهرة ليست بحجة لانا نقول انكار المسئلة اجماعية في غاية الضعف ومجرد الخلاف وان كان من قوم لا يقدح
في الاجماع ولا يمنع من حجية الاجماع المنقول كما هنا خصوصا اذا اعتضد بالشهرة العظيمة ولا يق سلمنا الاجماع ولكن يمنع حجيته في اقل
المسئلة لانا نقول هذا ابطلنا بناه فيجب اماراة الحقيقة والمجاز ثم انا نقول هذه المسئلة ظنية فيكتفي فيها بالامارات الظنية ولا
يطلب فيها القطع واليقين وحيث كان ذلك فمجرد الاتفاق بالشهرة يكفي فيها البعد الكل والاكثر على الخطاء والقول بلا دليل
معتبر حيث لم يكن هناك باع ظاهر عليه وقد تقدم تحقيق هذا المطلب المذكور ايضا ومنها في النهاية والفوائد الحائرية من ان العرف
يقتضي التخصيص فاذن من قال لعبده وخلت السوق فاشتر اللحم ولا تشتر لحم البقر عرفهم منه اخراج لحم البقر من كلامه الاول وسواء غيره
اما على سبيل البداء او انه لم يرده من العام لا يق لو تم هذا فانما هو فيما اذا كان العام مقدما على الخاص واما اذا كان بالعكس
فلا يفهم التخصيص عرفا الا ترى انه لو قال اكرم زيدا فقال لا تكرم العلماء كان المفهوم النسخ لا التخصيص بلا ريب فلا يكون الدليل
وافيا بتمام المدعى فان المدعى هو الحكم بالتخصيص في صورتين كما يشهد به في اطلاق كلمات الاصوليين في هذا المقام لانا نقول نمنع عدم
فهم التخصيص في صورة العكس بل الظاهر المفهوم ولا سيما اذا كان احتمال النسخ مرتفعا بسبب استحالته كما في مفروض المسئلة او باعتبار
غيره بعده كما اذا كان من اهل اللغة ومنها ما اشار اليه في يه والاحكام وغيرهما من ان الخاص على محله اقوى من دلالة العام عليه وكلما هو
اقوى فهو الراجح فتقديم الخاص هو الراجح اما الصغرى فلان العام يجوز اطلاقه من غير ارادة الخاص ولكن يمكن ذلك الخاص واما الكبرى
فظاهرة لان العمل بالمرجوح وترك الراجح لاجل خلاف ذلك كذا المرجوح لو تم فانما يتم في نحو ان يقول اكرم العلماء ولا يكون زيدا العالم
لان الامر والنهي متكافئان في ظهور الدلالة على الوجوب والحرمة وعدم الصراحة فيزيد الخاص عليه باعتبار الصراحة في مورده واما في
نحو ليجب اكرام العلماء واكرم زيدا العالم فلا لان العام وان كان في شمول المورد الخاص ظ لكن لفظ ليجب المتعلقة بهم صريحة في
نفي الوجوب والخاص وان كان صريحا في مورده ولكن لفظه ظ في الوجوب فلكل وجه قوة وضعف فيجب التوقف لانا نقول
هذا مبطل لما استمر فيه الشيخ ومنها ما ذكره كثير من الاصوليين كالفاضلين والشيخ والسيد عميد الدين وصاحب المعالم والعضدي
وغيرهم وجعلوه اصلا في الجمع بين المتعارضين وهو انهما دليلان تعارضا فلا يجوز العمل بظاهرهما ولا اهمالهما ولا العمل بظاهر
العام فقط فوجب العمل بالعام في غير محل الخاص والعمل بالخاص في محله اما الاول فلاستلزام العمل بظاهرهما التناقض في مورد
الخاص وهو باطل قطعا واما الثاني فلاستلزام اهمالهما ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما عدا
الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر من غير
معارض واما الثالث فلاستلزامه مطروح الخاص واما الرابع فواضح وكذلك الخاص لا يق لم يجز الحكم بطرح احدهما في مورد التعارض
من غير تعيين وان وجب العمل بالعام في غيره كما اذا ورد نصان متكافئان لا يمكن الجمع بينهما فانه يحكم بطرح احدهما بل في الحقيقة ما

نحن فيه منه لان تنا ول العام وافاد عليه يقينا ولم يثبتنا اخر يقينا ولم الخاص لكان في دلالته على الزايد بمنزلة حينى وفى
ولالته على ما عارضه الخاص بمنزلة جنين فيحكم بعلاج احدا اخر فيهما فقد وقع التعارض بين جنين من جنسين فيحكم بطرح احدهما ولا
مرجح لان يقع يجب العمل بالخاص في صورة لانه لولاه لزم الغائه لانه معارض بمثله سلمنا انه ليس من ذلك القبيل بل مما يجب الجمع
لكن نقول كما يكن الجمع بينهما بالتخصيص حتى يتحقق العمل بالدليلين كذا يمكن الجمع بينهما بما لا يفوت العمل بها ولا يلزم الغاء احدها
لا ارتكاب تجوز فى الخاص او اضمار فيه او تقييد بصورة خارجة عن العام بالدليل العقلي فيبقى مما اذا ورد نحو لا يجب اكرام العلماء ولا
يجب اكرام زيد لما لعالم للارادة استحباب اكرام زيد العالم وفيما اذا ورد نحو اكرم العلماء لا تكرم زيدا العالم ان المراد عدم جواز اكرام
زيد العالم او عدم جوازه اذا اشتمل على مفسدة ومحصل الكلام ان الواجب عند ورود العام والخاص المفتوتين القطع بعدم بقاء
الظاهرين على حالها لعدم التناقض في كلام الحكيم ولا بد من القطع بان احدهما مأول بما يرجع الى الاخر ولكن يمكن عدم التأويل في احدها
بالخصوص الا بعد قيام دليل دليل من الخارج عليه ومع عدمه لا بد من التوقف لا انا نقول انجعل تعارض العام والخاص من قبيل المعارض
اليقين المحكوم بكون احدهما مطرحا وكذبا باطلاق الا ما صدر من الحكيم كالايجوز صدور النقيضين الذي يمكن فرض وجوه
جمع بينهما ولما جاز الاستثناء من العام واللازمات باطلاق قطعا واما دعوى عدم الترجيح في وجوه الجمع فكل فان الجمع بالتخصيص
اولى من الجمع بالتقييد بالصورة الخارجة من العام بالدليل القطعي اما اولويته على الجمع بالتجوز وعلى الجمع بالاضمار فلما بيناه في
بحث تعارض الاحوال واما اولويته على الجمع بالتقييد بالصورة الخارجة عن العام بالدليل العقلي فلان هذا الجمع ايضا يستلزم
محذورين احدهما التقييد في الخاص وثانيهما ارتكاب التأكيد وليس شيء منهما في الجمع بالتخصيص فكان اولى ومحل الكلام في هذا المقام
ان يقع ان العام والخاص اذا وردا لا بد من الحكم بالتخصيص سواء امكن الجمع بينهما بغير التخصيص والحصر طريق الجمع فيه اما على الاول
فلان التخصيص اولى من الوجوه واما على الثاني فواضح المقام الثاني ان يتأخر الخاص فان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فهو ناسخ
كما صرح به الفاضلان وغيرهما لان احتمال التخصيص هنا مرتفع اذ لو جاز لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا كما
في المنية وقد يقع هذا احسن لو لم يكن التجوز للخاص فهو اولى من الحكم بالنسخ لندرته ولا يبعد في تنزيل عبارة المصرحين بالنسخ على ما
قلناه وان ورد قبل وقت حضور وقت العمل بالعام فهو تخصيص قطعا ان منع من جواز النسخ قبل حضور العمل وجواز تأخير البيان
عن الخطاب وكذا هو تخصيص ان جوزنا معا على الاحتمال ولكن التوقف اولى والنسخ ان جوز الاول ومنع الثاني وعرض وروده
المقام الثالث ان يتأخر العام وقد اختلف فيه الاصوليون فاطلق الفاضلان في يب ويه والمعارج وصاحب المعالم والحاجبي
العضدي كما عن ابي الحسين البصري وفخر الدين والشافعي واكثر العلماء البناء على التخصيص واطلق في العدة والغنية كما عن ابي حنيفة
والقاضي عبد الجبار وظاهر السيد المرتضى البناء على النسخ بمعنى كون العام المتأخر ناسخا وتوقف القاضي فيما حكي عنه والتحقيق ان يقع
ان ورد قبل حضور وقت العمل بالخاص فلا اشكال في الحكم بالتخصيص ان منع من النسخ قبل حضور وقت العمل ولا في الحكم بالنسخ ان
جوز ذلك ومنع من مفارقة البيان عن وقت الخطاب ولا في الحكم برد احدهما حيث لم يمكن الجمع بينهما بوجه ولو بعيدا ان منع
من النسخ والمفارقة المشار اليهما وان ورد بعد حضور وقت العمل فلا اشكال في الحكم بالنسخ ان منع من مفارقة البيان عن وقت
الخطاب واما ان جوز ذلك فكل من النسخ والتخصيص محتمل فاذا ورد نحو لا تقتل زيدا الفاسق ثم ورد بعده اقتل الفساق احتمل تخصيص
الاخير بما عدى زيد الفاسق المنهي عن قتله في الاول وبقاؤه على ظاهره واحتمل بقاء الاخير على ظاهره من العموم ونسخ الاول فاذا
قام من الخارج دليل على تعيين احد الامرين فهو والا وجب الوقف لانهما دليلان تعارضا ويمكن الجمع بينهما بوجهين ولا ترجيح
لاحدهما على الاخر فوجب الوقف اما الاول فواضح واما الثاني فلانا لم نعثر على مرجح لا عقلا ولا نقلا واما يستدل به للخصوص
للترجيح فيجب عنه انتهى حجة القول بالبناء على التخصيص وجوه منها ما اشار اليه في المعالم ويب ويه من انهما دليلان ان تعارضا
فلو عمل بالعام لان الخاص فيجب العمل بهما صونا لهما عن الالغاء وفيه نظر لانه انما يتم لو ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص لانه
لا يمكن الحكم بالنسخ فيلزم الغاء الخاص واما اذا ورد بعد حضور وقت العمل بالخاص فليس طريق الجمع بينهما منحصرا في التخصيص
لجواز الحكم بكون العام ناسخا ولا يلزم منه الغاء الخاص لتحقق العمل به في الجملة وقد اشار اليه هذا في النهاية وقال وليس التحقيق
في اعمال العام اولى من التخصيص في ازمان الخاص انتهى فان قلت مجرد احتمال النسخ غير قادح في الحكم بالتخصيص لان الاصل ترجيح بالنسخ حيثما

تعارضا

تعارضا قلنا لا نم ذلك وقد مضى الكلام فيه فان قلت انك اعترفت في هذا المقام بلزوم التخصيص اذا ورد العام
قبل حضور وقت العمل فيلزمك الحكم بالتخصيص مطلقا لو ورد بعد حضور وقت العمل به لانا لم نفصل احد في المسئلة فان
الحاكمين بالتخصيص حكموا به كذلك فالقول بالفصل خرق للاجماع المركب سلمنا ولكن نقول الحكم فيه للخاص وقد يعلم له رافع فيقضى و
العام لاحتماله التخصيص لا يصلح له فالاصل بقاؤه عملا بالاستصحاب وقد تقدم الى هذا الاشارة قلت الاجماع المركب في المسئلة
غير معلوم كشهرة القول بالتخصيص سلمنا ذلك في الاعتماد عليها هذا اشكال تقدم اليه الاشارة ومنها ما اشار اليه البيضاوي ويب ويه
من ان الخاص اقوى من دلالته فيجب العمل به والا لزم ترجيح المرجوح وفيه نظر للمنع من كون الخاص اقوى هنا فان دلالته على الاستمرار
لا مطلقا وهذا واضح ومنها ما اشار اليه العضدي فقال ولانا ان لم نخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة
فلان دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخصص العام متأخرا بل ابطلنا بالخاص
ابطلنا القاطع بالمحتمل واما بطلان اللازم فالعقل يقضي به قضاء انتهى وفيه نظر ومنها ان تقدم الخاص كالعهد بين المتخاطبين
فيكون قرينة على ان المراد بالعام ما عدا الخاص وفيه انه لم وجه بالبناء على النسخ وجوه ايضا منها ما روي عن ابن عباس من انه قال كنا نأخذ
بالاحدث فالاحدث والعام المتأخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا وفيه نظر للمنع من الاعتماد على قول ابن عباس وليس قوله
كنا نأخذ صريحا في دعوى اجماع الصحابة عليه لجواز اشتراك جماعة لا يحصل منهم الاجماع معه في ذلك سلمنا ولكن نمنع من صحة ما نسب
اليه فان ذلك لم ينقل عنه على وجه يصح الاعتماد عليه سلمنا ولكن قوله كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث ليس صريحا في الاخبار والمتنازع فيه
فلعل المراد غيرها من ساير الامور وليس هو ظاهرا في ذلك لانه مطلق فيعم محل الفرض لانا نمنع من صلاحيته للتعميم هو كما ان قولنا اخذ
الدراهم ورأيت الرجل لا يدل على اخذ جميع الدراهم ورؤية جميع الرجال وبالجملة ما نقلوه قضية في واقعة فلا عموم لها فتم سلمنا
ولكن ينبغي حمله على غير محل الفرض كما نص عليه جماعة سلمنا عدم لا اقل من معارضته لم فيجب التوقف فلا يصح معه الاستدلال و
منها ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمنزلة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا الا ان يأتي على الافراد واحدا
بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل
زيدا فكذا ما هو بمنزلته وفيه نظر للمنع من ذلك الحكم بالنسخ مطلقا او عدم جواز التخصيص على تقدير بعد الجزئيات بعد الاثبات
الحكم لها على طريق الحكم وبطلان ذلك واضح والمنع من التساوي فان تعديل الجزئيات وذكرها بالتنصيص من تخصيصها بالخصوصية
لما فيه من المناقضة فلا يمكن الحكم الا بالنسخ الا خلاف ما اذا كان مذكورة بلفظ عام فان التخصيص ممكن فلا يصار الى النسخ اما
لان التخصيص راجح كما اختاره جماعة او لتساويهما كما لا يبعد دعواه ومنها ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه
وفيه نظر لما ذكر في المعالم تبعا للنهاية من انه استبعاد محض من ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه ان التأخر
وصف كونه بيانا ولا تأثير فيه ولا يبقى الاستبعاد وانما نشأ من كثرة تأخير البيان عن المبين لا من امتناع عقلا حتى يرد
ما ذكر ويتحقق ايضا بما اذا تقدم الخاص وكان العام واردا قبل حضور الوقت العمل بالخاص وقد ثبت ان الكثرة توجب ترجيح
احد المحتملين على الاخر لانا نقول بعد تسليمها هي معارضة بكثرة التخصيص وقلة النسخ ولم يترجح الاخير فلا اقل من التوقف فيبطل
الاستدلال نعم هذه الحجة لو منع من مفارقة البيان عن المبين مطلقا كما عن الحنفي لتم ولكنه محل نظر ومنها انهما لفظان متعارضان
وعلم التاريخ فوجب تسليط الاخير على الاخير كما لو كان الاخير خاصا وفيه نظر لانه قياس مع الفارق لان الخاص المتأخر الوارد
بعد حضور وقت العمل لا يكون الا ناسخا ويجري كونه لغوا بخلاف العام المتأخر الوارد بعده فانه يجوز ان يكون مخصصا وناسخا
والتخصيص اولى كما ان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام وذلك يوجب التسليط على العام تقدم او تأخر كذا قيل وان
كان المدعى ان الاصل في كل متأخر ان يكون مسلطا على متقدمه فيطالب بدليله ومنها ان تردد الخاص المتقدم بين كونه منسوخا
لان البيان لا يكون ملبسا وفيه نظر لان التردد كما يمنع من التخصيص كذا يمنع من النسخ لاشتراط كون كل من المخصص والناسخ
معلوما فالدائر بينهما لا يتعين لاحدهما قطعا ومنها الاجماع المحكي في العدة فانه قال بعد حكمه بان الخاص المتأخر ناسخا معللا لعدم
جواز تأخير البيان من حال الخطاب وكذلك لو كان المتقدم خاصا والمتأخر عاما فانه يكون ناسخا الا ان يدل الدليل على انه اريد
به ما عدا ما تقدم من الخاص وهذا لا خلاف فيه بين اهل العلم انتهى وفيه نظر للمنع من علم الخلاف كيف والخلاف كثير فلعل

دعوى معلوم الخلاف واجيب الحق الا ان يدل دليل لا الى قوله فانه يكون ناسخا وحجة المتوقف ان كل واحد من هذا من الخطابين
اعم من صاحبه من وجه واخص من اخر فانه اذا قال لا تقتلوا اليهود ثم قال بعده اقتلوا المشركين كان بينهما عموم من وجه فانه
لا تقتلوا اخص باعتبار ان اليهود اخص من المشركين واعم من حيث انه يشمل الزمان الذي لم يشمله المتاخر والذي يشمله وقوله
اقتلوا المشركين اخص باعتبار عدم شموله لما شمله المتقدم من الزمان واعم باعتبار شموله من الاعيان لما لم يشمله المتقدم منها
واذا كان كل منهما اعم من وجه وجب التوقف والرجوع الى الترجيح كما في تعارض العامين واجيب عنه بان العموم انما يعرض
باعتبار كون نهي المتقدم هيهنا فانه يعم الازمنة اما لو فرض امر فانه لا يقتضي العموم بل يكون خاصا باعتبار الاعيان والازمان
لعدم افادة التكرار فالنهي المتاخر يكون اعم من المتقدم من الاعيان والازمان وفيه ان محل البحث كما نطق به عبارة الاكثر
هو تحقق التعارض بين الخاص والعام لا يكون بعد كون الخاص المتقدم شاملا لما شمله المتاخر وذلك وقد يكون باعتبار صيغة
لم كما اذا كان ذلك الخاص وقلنا بانه يفيد التكرار وضعا او باعتبار دلالة ورود دليل يدل بظاهره على ذلك كما اذا كان الخاص امرا مطلقا
نحو ان يقول اكرم زيدا ولم يمتثل قبل ذكر العام فانه باطلاقه يدل على جواز الاتيان به في اي وقت فيعارضه العام المتاخر واما
اذا امتثل وذكر العام بعده فلا تعارض اصلا فلا يجوز الحكم بتخصيص العام ح وليس مثله داخلا في محل البحث فما ذكره المستدل انما
يتب على محل البحث الذي دار الامر فيه بالاتفاق بين النسخ والتخصيص وليس مقصوده التعريف في كلما اذا ورد خاص قبل عام
كما لا يخفى المقام الرابع ان يجهل التاريخ فلا يعلم المتقدم والمتاخر منهما وهو يحتمل الى صور الاولى ان لا يعلم مع ذلك بورود
احدهما قبل حضور وقت العمل والاقرح على مذهب من قال بالتخصيص في الصور السابقة القول بالتخصيص هنا ايضا
وقد نبه على هذا في المعارج فقال اذا جهل التاريخ بينهما فالذي يجيء على ما اخترناه ان يبنى العام على الخاص وكذا توقف بعض
الحنفية لنا اما ان يكون متقدما او متاخرا وعلى التقديرات الثلاث وجب بناء العام عليه على ما قلناه وكذلك في صورة
الجهالة لانه لا يعدو احد الاقسام وكذا بنا عليه الاكثر لا مع الحجة الذي ذكرها في المعتمد تم عد ما ذكره في به فانه بعد الاشارة
اليها ويضعف بان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا جائز لما بيناه من جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد وان كان ناسخا لم يجز العمل به فيكون مردودا وقد تردد الخاص بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مردودا
وح لا يجب تقديم الخاص على العام انتهى لانا نقول هذا بط لان مجرد دوران الاحتمال بين المذكورات لا يمنع من تقديم الخاص
على العام انتهى لانا نقول هذا بط بناء على لزوم ترجيح احتمال التخصيص حيثما تعارض مع احتمال النسخ لغلبة الاول كما هو بناء
القائلين بالتخصيص في الصور الثلث السابقة فالشرط عندهم في الحكم بالنسخ هو العلم بورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام
واذا انتفى المشروط تعين الحكم بالتخصيص لانه شرط عدم العلم بالنسخ هو العلم بورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام واذا انتفى
المشروط تعين الحكم بالتخصيص لانه شرطه عدم العلم بالنسخ وقد تحقق وان منع من هذا الاصل فاللازم التوقف يحتمل النسخ سواء
كانا قطعيين او ظنيين والعام والخاص قطعيا فالتفصيل لم يظهر لنا وجهه واما لم يقل بالتخصيص في جميع الصور السابقة وتوقف
فيه في الصور الثالثة فاختلفوا منهم من توقف هنا ايضا وهو ابن زهرة كما من المرتضى وابي حنيفة وتابعيه واوجبوا
الى المرجحات ومنهم من حكم بالتخصيص هنا وله وجوه منها الاجماع المشار اليه في ... فقال فقهاء الامصار في هذه الاعصار
يخصون اعم الخبرين باخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ ومنها اصالة الاقتران فانهما حادثان تحققا والاصل عدم تاخر احدهما عن
كما في الغرقى والمهدوم عليه واما اذا شك في تقدم موت زيد على موت عمرو وتقارنه وقد اشار اليه في العدة وبه
ومنها اصالة الحمل على التخصيص وغلبته وانما عدلنا عنها في صورة العلم بتاخر العام لغلبة النسخ ح وهي بالنسبة الى غلبة
التخصيص اخص فيقدم واما اذا شك في ذلك فغلبة التخصيص لها معارض والاصل اعتبارها واحتماله لا يقدح الا ترى انه
انا نارحل من بلده واكثر اهلها مسلمون واكثر اهل محلة منها كافرون واما اذا علم من اهل تلك المحلة حكمنا بكفره
من غير التفاوت الى احتمال كونه من المسلمين ومنها انه لو لم يحكم بالتخصيص فلا يخلو اما ان يتوقف او يحكم بالنسخ او يعمل بهما
معا او بالعام فقط او بالخاص فقط فان كان الاول فيلزم اولى الغاء كلام الش كما ذكره الشيخ والخروج عن الدين لان
كثيرا من الاحكام الشرعية يستفاد من العام والخاص وكلاهما في الغالب مجهولا التاريخ وان كان الثاني فيلزم كثرة النسخ

والمعلوم

(التخصيص)

والمعلوم خلافه مع انه لا يمكن تعيين المنسوخ مع انه فيه ترجيحا من غير مرجح فيجب التوقف ايضا كالاول وان كان الثالث
فيلزم الجمع بين النقيضين وهو بط وان كان الرابع فلا يخ اما ان يكون بتعيين العمل دون الخاص لدليل او لا وان كان
الثاني فهو بط لانه ترجيح غير مرجح وان كان الثاني فلا بد من بيانه مع ان الغرض خلافه فاختص الامر في الحمل بالتخصيص وهو
المط وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فللمنع منه لوجود الخلاف سلمنا لكن الحكم بالتخصيص عند الجهل بالتاريخ ليس حكما
شرعيا اذ من المستبعد ان يوجب الشارع الحكم بالتخصيص تعبدا كما اوجب الحكم بالملكية ما في يد المسلم تعبدا او الحكم لغويا
او من الظاهر ان اهل اللسان يتوقفون في مثله ولم يتقرر عندهم لزوم التخصيص فيه فلا يكون الاجماع حجة لانه انما يعتبر حيث يكون
كاشفا عن قول المعصوم واقعه والحكم بالتخصيص هنا ليس قوله كما عرفت وبالجملة مسئلتنا لا يطلب فيها من الشرع الخطابين
في الواقع والاحوال بعد تسليمه يكشف عن الواقع قطعا واما الثاني فلان اصالة الاقتران ان لم يكن امارة ظنية بالواقع
وقد عرفت ان المسئلة يطلب فيها الواقع واما الثالث فلابتنائه على اصالة حجية كل ظن وقد بينا فيها واما الرابع فلجواز ان
يكون الحكم هنا التخيير في العمل بايهما شاء كما في الخبرين المتعارضين سلمنا عدمه لكن نمنع من لزوم توقف الخروج عن الدين لان
الغالب وجود المرجح في احد الطرفين سلمنا ان الامر منا فان اكثر الاحكام الشرعية مستفادة من الخطابات الواردة عن الائمة
وهي غالبا منه شرب وهذا اشكال هو المورد على القول بالتخصيص للدليل الثالث والمناقشة فيه واهية على انه يمكن جعل الاجماع
المتقدم دليلا على حجية الظن المستفاد من الغلبة التي ادعيناها على انه يجوز ان يكون التخصيص هنا حكما شرعيا كما ان العمل
بالظن حكم شرعي فيقبل دعوى الاجماع فيه ولا يحتاج الى اثبات كونه مظنونا والاستبعاد غير مسموع على ان بعد نقل الثقة
اياه في مقام اثبات القول بالتخصيص ووجود الخلاف غير قادح فان المدعي له لم يدع اجماع الكل بل اجماع اهل عصره وهو حجة
ويؤيد ما ذكرنا الوجهان [illegible] الثانية ان يعلم بورود احدهما بعد حضور وقت العمل ولم يتعين وهذا يجب الحكم بالتخصيص
عند مرجحي احتمال التخصيص على النسخ مط ولا يخ من قوة واما عند المتوقفين في ذلك فينبغي التوقف الا ان يتمسكوا في الحكم بالتخصيص
باطلاق العبارة المتضمنة لنقل الاجماع فتم الثالثة ان يعلم بورود احدهما وعدم ورود احدهما قبل حضور وقت العمل وهنا لا اشكال
في الحكم بالتخصيص هنا مط فيما اذا جهل تاريخهما معا واما اذا جهل تاريخ احدهما فاللازم عند مرجحي احتمال التخصيص الحكم به مطلقا واما
عند غيرهم فينبغي التوقف وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم ان جميع ما ذكرنا جاز فيما اذا كان العام والخاص من الكتاب او احدهما
منه والاخر من السنة النبوية لكن حكى الشهيد عن السيد المرتضى انه قال عند ذكر جهل التاريخ وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان
تاريخ نزول ايات القرآن مضبوطة محصورة للخلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار الاخبار انتهى واما اذا ورد عام وخاص
من الائمة ع فيبنى على التخصيص سواء اتحد زمانهما كما اذا قال الصوم كل ماء لا ينجسه شيء يتنجس بالملاقات وقال بل ينجس الا
القليل الواحد ينجس بالملاقات او اختلف كما اذا ذكر الثاني بعد الاول بسنة سواء كان من امام واحد كما تقدم او احدهما
من امام والاخر من اخر كما اذا ورد عن الصادق تكريم العلماء وورد عن الحجة القائم لا تكرم زيد العالم وما قلنا طريقة اصحابنا
ومذهب مشايخنا وكبرائنا رضوان الله عليهم بعيد ذلك في مدارس حججهم وقد صرح بنسبة ذلك الى القدماء والمتاخرين
والمجتهدين والاخباريين وجميع المحققين من علماء الاصول جدي قدس سره في بعض فوائده الا انه عن بعض المتاخرين المعاصرين
لزومه التامل فيه محتجا بان الجمع بينهما كما يمكن التخصيص كذا يمكن بترجيح الاول لاحتياج الى دلالته وضعفه فان وجه الجمع منحصر
في الاول وذلك لما عرفت من ان التخصيص اقرب وجوب الجمع واحتمال النسخ هنا غير متطرق والاختصاص بزمان النسخ النبي
ولذا اذا ورد من الائمة ع تخصيص بعموم الكتاب والسنة المتواترة كما ان خصوصها يخص عمومه والحجة في ذلك كله بعد
الاتفاق ان المتضادين لا يصدران عمن لا يجوز عليه الخطأ الا بتاويل في احدهما بما يرجع الى الاخر وهو ان كان ممكنا في
الاثنين الا ان الاقرب غالبا هو التخصيص فيكون هو الاصل حتى الوارد عليه لا يقال كيف يجوز الحكم بالتخصيص فيما اذا كان الخاص عن الحجة
وكان العام من الامير وكذا بالعكس لظهور ورود احدهما بعد حضور وقت العمل بالاخر فان السامع بالعام من الامير
كان محتاجا الى العمل به ولم يسمع الخاص لانا نقول بالمنع من لزوم ورود احدهما بعد الاخر عند مقتضى وله الورود وبعد
حضور وقت العمل لعدم احتياج السامع بالعام المتقدم الى العمل به سلمنا ولكن يجوز ان يكون هناك قرينة تدل على التخصيص

العام لكن اضمحل فيكون الخاص كاشفا عنها وصرح بهذا قدس سره ونسبه اليه كلام العلامة فيما حكاه عنه فخر
المحققين في الايضاح وبالجملة حيث يبتغي احتمال النسخ اما الاشاعرة كما اذا كان العام والخاص عن الائمة والمذورة كما اذا
كان احدهما منهم والاخر عن النبي فان النسخ غير ممتنع لجواز ان يكون مبينا للنسخ ماعن النبي بل تعيينه فيما اذا كان
منهم يجب الحكم بالتخصيص الا ان يمتنع كما اذا لزم منه خروج اكثر افراد العام وقلنا بعدم جوازه كما هو مذهب جماعة فيتعين
ح المجاز الا امكن والا يجب الرجوع الى المرجحات الخارجية وكذا يجب الرجوع اذا كان احتمال التجوز في الخاص مساويا لاحتمال التخصيص
كما اذا غلب الاحتمال الخاص في المجاز كالامر المستعمل بشيوع في الائمة في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها
لاحتمال الحقيقة على ما ادعاه جماعة بل لا يبعد ح ترجيح المجاز لانه اقرب من التخصيص كيف وقد ذهب بعض الى ترجيح المجاز او وورد
نحو لا يجب اكرام العلماء واكرم زيد العالم او ترجيح المجاز وابقاء العموم على ظاهره واما من انكر الغلبة فعليه ان يحكم بالتخصيص
اللهم الا ان يتعضد العام بما يقوى دلالته على العموم كحمل الشيء مفهومه فيترجح ح التجوز في الخاص الا ان يكون بعيدا غاية فيتوقف
وبالجملة المناط في المتعارضين ترجيح ما هو المطابق للواقع اما بالعلم او الظن المعتبر شرعا وهو يختلف بحسب المقامات ولكن
كان الغالب رجحان احتمال التخصيص في تعارض العام والخاص وكونه اقرب الظن صار اصلا في هذا الباب الثاني لو ورد
عامان بينهما رجحان تعارض العموميين من وجه نحو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وعام من جهة الشمول فقد صرح الشيخ
والاسنوي وهو ظاهر العلامة في تهذيبه بلزوم الرجوع الى المرجحات وعدم جواز تعيين احدهما للتخصيص وهو جهة واضح لان
لان في التعيين يلزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل وان لم يكن هنا وجه ترجيح فالتخيير في العمل بايهما شاء كما في النهاية والمحكي عن
الحج والبيضاوي وهذا القول مما لا ريب فيه اذا علم ورود الثاني قبل حضور وقت العمل وهذا القول للريب فيه الاول
وجهل التاريخ او وردا عن الائمة واما اذا وردا عن النبي وكان الثاني بعد حضور وقت العمل بالاول فيترجح الى النواع
السابق فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص فان قلنا بالتخصيص هناك يجب هنا الحكم بكون المتقدم مخصصا
للمتاخر وان قلنا بالنسخ هناك يجب الحكم بكون المتاخر ناسخا من المتقدم القدر الذي شمله لان المتاخر وان كان اعم
من وجه لكنه اخص من اخر فاذا كان العام من كل وجه تخصيص عام كل منها خاص الاخر وقد مضى اليه الاشارة
اختلفوا في جواز العمل بالعمومات الشرعية والتمسك بها قبل البحث وجبر التخصيص عن مخصصها او على قولين الاول انه يجوز
فلا يجوز الحكم بصحة عقد ولاتحليله بطلب بمجرد ملاحظة قوله اوفوا بالعقود وقوله احل لكم الطيبات من غير بحث وتفحص عن
مخصصها ولو حكم كان حكم بمجرد التشهي وهو لسريره والمعاويه وشرحها لجدي الصالح والحج والاحكام والمحكي عن
ابن شريح والامام الحرمين والغزالي وفي شرح جدي الصالح هذا مما ذهب اليه جم غفير من المحققين وفي حاشية الفاضل
الشيرواني انه مذهب اكثر الاصوليين الثاني انه يجوز وهو المحكي في التهذيب عن الصيرفي والمحكي في شرح جدي الصالح عن
العلامة صاحب المنهاج واستفاده في المعالم قريب ويظهر من فاضل الشيرواني في حاشية المعالم المصير اليه للاولين وجوه منها
ما تمسك في التهذيب والمعالم وغيرهما من المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفيه دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى
قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وفيه نظر لانه
اذا كان المقصود انه شاع استعمال العام في الخاص بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة فيجب التوقف في
حمله على العموم بناء على ما هو الحق من انه اذا تعارض بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح يجب التوقف ففيه انه لو تم يلزم عدم جواز العمل
بالعام بعد الفحص مع عدم الاطلاع على قرينة تدل على ارادة العموم لانه ما يدل على وجوب التوقف فيما اذا وقع التعارض بين الحقيقة
المرجوحة والمجاز الراجح تدل عليه مطلقا ولو كان بعد الفحص بالظاهر ان كل من اوجب التوقف في ذلك اوجبه بعد الفحص
لا قبله كما لا يخفى سلمنا ما ذكر انما يمنع من العمل بالعام الذي لم يعلم تخصيصه وشك في انه هل خرج منه فرد ام لا وهل هو باق
على معناه الحقيقي اولا واما العام الذي ثبت تخصيصه بالنسبة الى بعضه فلا يمنع ذلك من العمل به في مورد المشكوك فيه لدوران
الامر بين الحقيقة والمجاز الراجح كما لا يخفى فقد دار الامر بين الحمل على اقرب المجازات وابعدها ولاشك ان الاصل يقتضي مراعاة
الاقرب وهذا الاصل لا يكثر تخصيصه حتى يتوقف في العمل وبالجملة المرجح العام وهو غلبة التخصيص لا يبقى العام بعد تخصيصه بالنسبة

التخصيص

الى فرد بعينه موضوعا بالنسبة الى الفرد المشكوك في خروجه عنه وهو واضح جدا فمثل هذا العام يجب العمل بالنسبة الى كل فرد مشكوك
في خروجه عنه لحصول الظن منه بلا خلاف ويتقوى هذا الظن لو استلزم خروج المشكوك فيه تخصيص اكثر الافراد الذي هو غاية البعد
ان سلم صحته لاشك في لزوم التوقف في العمل الذي لم يتحقق بعد تخصيصه اصلا في مورد الشك فيه لدوران الامر بين الحقيقة المرجوحة
والمجاز الراجح الموجب للتوقف كما اعترفتم ولا يرد لزوم التوقف فيه بعد الفحص لا وجوب العمل بالعام بعد الفحص لانه لو كان
نعم لو كان غلبة التخصيص في العموم غلبة شخصية كما اذا فرض غلبة استعمال حصوص من لفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس في الرجل
الشجاع المتحد لزوم التوقف بعد الفحص ايضا ولكنها غلبة نوعية كما لا يخفى والظن الحاصل من الغلبة مرتفع بعد الفحص واذا وجب
التوقف في العمل بالعام الذي علم تخصيصه في الجملة قبل الفحص لما ذكرتم من عدم القائل بالفرق وحيث تعارض الوجهان وجب التوقف
على ان الترجيح مع الاخير لان ما قلنا على لزوم العمل بالظن اقوى مما دل على لزوم التوقف كما لا يخفى وعلى هذا التقدير لا يمكن ترجيح ما دل
على لزوم التوقف باعتبار موافقته للشهرة الا على تقدير حجية الشهرة وهي محل اشكال نعم قد يمنع من حجية الظن مطلقا ويطالب بدليل
الظن الحاصل وعلى هذا التقدير يمكن دعوى عدم التفرقة بين العمومات والحقائق على جواز العمل بالظن المستفاد منهما قبل الفحص
كما لا يخفى فتم هذا وقد ورد الفاضل الشيرواني في حاشية المعالم على الحجة المذكورة بانه ان اراد وجوب البحث عن انه كيف يدل اللفظ
بعد ثبوت اصل الدلالة فمم بل العلم بانه دال كاف في التمسك به وان لم يعلم كيفيته ولو تم ذلك لزم البحث عن المجاز لان التجوز كيفية
في الدلالة والفرق تحكم وان اراد انه يجب البحث عن الكيفيات التي يتوقف ثبوت اصل الدلالة عليها فم لكن المعترض ان ذلك
البحث قد حصل لانه ثبت وضع ثلاث بازاء العموم ثم قال لا يخفى ان الدلالة الاصلية وان كانت ثابتة الا انها صارت ضعيفة
الان بحيث لا يعتد بها ولا يعتبرها الا بعد البحث عن المخصص فصار الحاصل انه يجب ان يبحث عن الكيفيات التي يصير معتبرة و
يصلح للتعويل عليها الا انا نقول هذا الكلام بعد التحقيق بتسليم ترجع الى ما ذكره بقوله وقد شاع ايضا لو وظاهر انه وجه اخر
بعد الوجه الاخر الاول انتهى ومنها ما تضمن جملة من العبارات من دعوى الاجماع على لزوم الفحص فنفي المنع يمتنع العمل بالعموم قبل الفحص
عن المخصص اجماعا ففي الاحكام لا يعرف خلافا بين الاصوليين في امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل الفحص عن المخصص وعدم
الظفر فيه وفي شرح الشرح قال الغزالي لا خلاف في انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل الفحص عن المخصص لان شرطه دلالة العام انتفاء
المخصص وكذا كل دليل يمكن ان يكون له معارض فهو انما يكون دليلا بشرط السلامة من المعارض فلا بد من معرفة الشرط انتهى ويعضد
ذلك الشهرة العظيمة المحققة والمحكية التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف بل قد يمنع من وجود المخالف الفاضل الشيرواني ولعله
التي تقدم اليه الاشارة فمن الحكم بمخالفته اشكال اما الصيرفي فلا سياق اليه الاشارة من تنزيل كلامه على غير محل البحث واما العلامة
فلان الظاهر انه لم يقل بما يدل عليه مصيره الى القول الثاني سوى قوله في تهذيب ولا يجب في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في
طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز فان هذه العبارة ربما كانت ظاهرة في ذلك كما اشار
اليه في المعالم وانه قال بعد الاشارة الى ما تمسك به وهو كالصريح في موافقة هذا القائل اي القائل بجواز التمسك بالعام قبل
الفحص عن المخصص انتهى ولكن الانصاف ان العبارة المذكورة ليس فيها دلالة على ذلك كما اشار اليه في المعالم ايضا بقوله بعد
ما حكي عنه سابقا قال الفاضل الشيرواني في حاشية المعالم قال في الحاشية الامر بالتامل اشارة الى احتمال كون الاستدلال على عدم وجوب
تحصيل القطع بانتفاء المخصص لانه لو كان شرطا لكان حمل اللفظ على حقيقته مشروطا بالقطع بانتفاء المجاز وقد يظن ترجح هذا
الاحتمال باعتبار ادراج لفظ الاستقصاء في العبارة وليس بشيء لانه في النهاية اكتفى بالظن مع انه ذكر الاستقصاء وقرب
وجوبه انتهى هذا ويؤيد ما ذكر ان السيد عميد الدين لم ينسب الخلاف الى العلامة في المسئلة وكل معظم من تاخر عنه واما
صاحب المنهاج فلانه لم يشتهر حكاية القول المذكور عنه فتم نعم فلا ينافي في الحجة المذكورة بان الاجماعات المحكية من العام
ليست بحجة ولم يتحقق دعوى الاجماع من الخاصة الا ان يدعى ان الاشتهار بينهم بنفسه حجة ولكن فيه اشكال ومنها ما تمسك به
في النهاية فقال ولان العام يتقيد بقيام المخصص لا يكون حجة في صورة التخصيص فقبل الفحص عن وجود المخصص يجوز ان يكون
العام حجة ويجوز ان لا يكون والاصل عدم كونه حجة لا يقال ظن كونه حجة اقوى من ظن كونه غير حجة لان اجرائه على العموم اولى من
حمله على التخصيص ولما ظهر هذا الفرق من التفاوت كفى ذلك في ثبوت الظن لانا نقول نمنع من قوة ظن كونه حجة وانما يحصل

بعد البحث فيها ومنها ان العمومات لا يفيد العموم الا بالاحكام الشرعية بل غايتها الظن فالاصل ان لا يكون حجة للعمومات
المانعة عن العمل بالظن وبغير العلم خرج منها صورة الفحص والبحث بالدليل ولا دليل على خروج المفروض عنها فيبقى مندرجا
لان العمومات تفيد الظن وقد ثبت جواز العمل بالظن للمجتهد وتخصيصه بما بعد الفحص يحتاج الى دليل لانا نقول لم يقم دليل
على حجية ظن مطلق وانما القدر الثابت مما دل على حجيته من الاجماع والعقل حجية ظنية بعد الفحص لا مطلقا فيجب الرجوع في الظن
قبل الفحص الى اصالة حرمة العمل المسلمة عند الكل كما هو الظاهر ومنها ان الاصل عدم جواز الافتاء والحكم وصحة تقليده و
الاتيان بالعبادات والمعاملات والايقاعات والسياسات ونحو ذلك خرج منه صورة الفحص ولا دليل على خروج محل البحث
فيبقى مندرجا تحته ومنها ان العمل بالعام مستلزم الاختلال امر الدين والحرج والمرج ومخالفة اجماع المسلمين او المؤمنين
وذلك لان من جملة العمومات خلق لكم ما في الارض جميعا واحل لكم الطيبات واوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم و
العمل بظاهرها من غير بحث عن المخصص مستلزم لذلك وهو باطل قطعا وقد اشار الى ذلك جدي قدس سره ومنها انا نعلم
قبل البحث عن المخصص بان اكثر العمومات قد طرا عليها التخصيص وان لم نعلم المخصص بعينه ففي كل موضع يراد العمل بها فيه يحتمل كونه
مخصصا ويصير تلك العمومات المذكورة كالعام المخصص بالمجمل فكما لا يجوز العمل بالعام المخصص بالمجمل فكذا هذه العمومات لاتحاد
الدليل وكان اصالة عدم التخصيص لا يلتفت اليها في العام المخصص بالمجمل فكذا هنا فاصالة عدم التخصيص هنا غير مجدية كما
اشار اليه في الزبدة وفي شرحها لجدي قدس سره فان اصالة عدم النسخ لا يوجب ظنا لجواز ان يكون وجوده اغلب من عدمه
تحصيل الظن به وان كان خلاف الاصل لوجوب حمل الفرد على الاعم الاغلب وفيه رد على من اوجب التمسك به ابتداء متمسكا
بظن نشأ من اصالة عدم المخصص كالعلامة وصاحب المنهاج انتهى لا يقال الدليل اخص من المدعى لاختصاصه بالعام الذي علم
على وجه الاجمال واما العام الذي لم يعلم فيه ذلك فلا لانا نقول الاخصية مع المدعى هنا غير قادحة بظهور القول
بالفصل من هذه الجهة ثم ومنها فحوى ما دل على عدم جواز تقليد المجتهد البارع في الفن وعدم جواز العمل بجملة من الظنون
القوية اذ لا ريب ان الوثوق بما ذكر اشد من العمل بالعمومات قبل الفحص فتامل ومنها ان الامر بالعمل ببعض الادلة كالامر
بالعمل بالشهرة بقوله خذ بما اشتهر بين اصحابك والامر بالعمل بخبر العدل بمفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق فتبينوا والنهي
عن العمل ببعض الوجوه كالنهي في قوله ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله ما تولى والنهي في قوله ع ودع الشاذ النادر يقتضيان
وجوب الفحص ثم وللاخرين وجوه منها انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة
بيان الملازمة ان ايجاب طلب التخصيص انما هو للتحرز عن الخطا وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز بل هو ابلغ اذ يتقدير
وجود المخصص يكون المفسدة في ثبوت الحكم بمحل التخصيص ويحصل فائدة تحقق الحكم في غيره وهو مقصود اللافظ وبتقدير
وجود المجاز قد يكون الحقيقة غير مراده فيحصل مفسدتان الاولى ثبوت الحكم الحقيقة وهو غير مراد والثانية انتفاؤه عن المجاز
وهو المراد لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف في حمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث
عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته واذا كان في العرف كذلك وجب في الشرع كذلك لقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
واجاب عن هذا الوجه في النهاية والمعالم والزبدة وشرحها لجدي الصالح قدس سره بالفرق بين العام والحقيقة فان العمومات
اكثرها مخصوص كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر
الالفاظ على الحقائق وزاد في الزبدة وشرحها فقالا وما قيل ان اكثر اللغات مجازات يكذبه التتبع كما فصل في المطول انتهى
ويظهر من هذا الجواب عدم وجوب البحث عن المجاز في الحقائق وجواز العمل بظواهر الالفاظ من غير بحث وفحص عن المعارض
وهو خلاف التحقيق كما سيأتي انشاء الله ثم هذا الجواب انما يتجه لو كان المنع من العام قبل الفحص مستندا الى صيرورة التخصيص من
المجازات الشائعة وكان القائل بلزوم الفحص مقصوده عدم جواز العمل بالعام بظهور عدم تخصيصه كما لا يجوز العمل بالحقيقة
الموجودة متى يظهر عدم ارادة المجاز ولهذا يظهر مرجع النزاع في المسألة الى ان العمومات هل صارت حقائق مرجوحة اولا الى
انه هل يشترط في حمل اللفظ على معناه الحقيقي ظهور او عدم ظهور المجاز ولا يخفى ان النزاع في العمل بالعمومات الشرعية في مثل هذا
الازمنة بل في العمومات المسموعة من اربابها ولكن التحقيق كما ثم ان ما ذكر ليس محل النزاع هو العمل بالعمومات من غير بحث عن المخصص

ومراجعة

ومراجعة الى الاحاديث وكلمات الاصحاب والادلة الشرعية في مثل زماننا هذا وعلى هذا الفرق بين العمومات وغيرها من الحقائق
وغيرها في الابدية البحث عن المعارض وبالجملة لو كان مرجع البحث في المسألة الى اصل الابدية البحث عن المعارض في هذه الازمنة في عدم
صحة الفرق وان كان الى صيرورة العمومات من المجازات والى اشتراط ظهور ارادة المعنى الحقيقي في حمل اللفظ عليه فالفرق ممكن ولكن
الانصاف انه بعيد للمنع من صيرورة العمومات مجازات راجحة وقوة احتمال كفاية ظهور ارادة المجاز في حمل اللفظ على الحقيقة ومع هذا
فغير العمومات من سائر الحقائق قد يتفق صيرورته كالعام في الدلالة على معناه الحقيقي باعتبار غلبة التجوز فيه كما لا يخفى فالفرق بين
العام وغيره مطلقا باطل ومنها ما اشار اليه في احتج الصير في بان الاصل عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدم المخصص فيكفي في اثبات الظن
بالحكم ثم اجاب عنه فقال الجواب انه معارض بان الاصل عدم كونه حجة انتهى ومنها ما تمسك به الفاضل التستري وابن قبة ان القطع
والظن لا يشترط في شيء من الادلة بوجوه الاول ان الدليل الدال على العمل بخبر الواحد وهو ان الصحابة والتابعين كانوا يعملون
بخبر الواحد ونقلوا بذلك امثلة وشاع ذلك وذاع ولم ينكر عليهم احد والا لنقل الينا بالعادة يجري تطبيقه هنا بان يقال لم احد من
المتأخرين في المسألة للتوقف من صاحبه حتى يبحث ويفحص عن المعارض والمخصص بل سكت وتلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار
اجماعا على عدم البحث عن المخصص واذا ثبت عدم البحث في خبر الواحد عن المخصص والمعارض ثبت في الكتاب بطريق اولى على انه يمكن
ان يقال من شأن الصحابة والتابعين انه حين احتجاج احدهم على صاحبه بالاية الظاهرة في المعنى والمتناولة بعمومها لشيء اذا ابي عليه
الاية لم يكن يحسب انه لا حجة فيه فلعله مخصوص او ما ول فانتظر حتى ينظر في تخصيصه وتاويله فلمخ يبتني بان هذا الدليل مما يوجب تحقق
المعارض فيه فانتصر حتى تحرر وتحصل وما يؤول اليه البحث من المعتبرين انتهى وبعضه ما ذكره ما اشار في الوافية فقال ويمكن الاستدلال
على الجواز بان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون في المسائل بالعمومات من غير ضميمة نفي المخصص ولو لم يصح التمسك
بالعام قبل البحث من المخصص لكان للخصم ان يقول للعالم في اثبات هذه المسألة ولا علم لي بحثك عن المخصص الذي يوجب
اشتغالك دخول هذا الفرد المتنازع فيه فيخرج المستدل على اثباته على الخصم وايضا الاصول الاربعمائة التي كانت بعمل اصحاب الائمة
لم يكن موجودة عند اكثر اصحابهم بل كان عند بعضهم واحد وعند البعض اثنان والثلثة والاربعة والخمسة ونحو ذلك والائمة
كانوا يعلمون كل واحد من اصحابهم يعمل في الاغلب بما عنده من الاصول ومعلوم ان البحث عن المخصص لا يتم بدون تحصيل جميع تلك
الاصول فلو كان واجبا لورد من الائمة امر بتحصيل تلك الاصول والنهي عن العمل ببعضها اذ معلوم جل الاحكام من قبيل العمومات
والمطلقات المحتملة للتقييد فالمسألة محل التوقف وفيه نظر اما فللمنع من اتفاق الصحابة والتابعين على ذلك وكيف لا
واصحابنا على لزوم البحث ولو كان فعل الصحابة والتابعين ثابتا لما خفي عليهم مع كثرة تتبعهم وقرب عهدهم وتبحرهم وعلو درجتهم
في العلم واما ثانيا فلمعارضته ما ذكر من الاجماعات المنقولة المتقدمة اليها الاشارة المعتضدة بالشهرة العظيمة القريبة من الاتفاق
وبالسيرة المعهودة من اصحابنا قديما وحديثا فتم واما ثالثا فلمعارضته ذلك بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وهي وان
كانت اعم مطلقا من الاجماع الذي ادعاه مطلقا ولكن لاعتضادها بالشهرة العظيمة لا يصلح ما نقلم مخصصا لتخصيصها لما حققناه من ان
العام اذا اعتضد بالشهرة لا يصلح الخاص لتخصيصه ومنها ما تمسك به الفاضل التستري ايضا فقال بعد ما حكيناه عنه سابقا الثاني
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا نفي بالمفهوم التثبت عند مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت واي تثبت فان قلت
هذا انما يتم في نفي اشتراط القطع واما اشتراط الظن فللخصم ان يدعي ان المعنى ان الخبر الذي يفهم المراد منه ظنا او قطعا
لا يجب التثبت عند مجيء العدل به واما الخبر الذي لا يظن بالمراد منه فخارج من مدلول الاية ومفهومها قلت لفظ الاية
مطلق لا تقييد فيه بالظن بالمراد ولو صح مثله لجاز للنافي العمل بخبر الواحد مطلقا تقييدها بخبر يظن بصدق الراوي او يقترن بقرينة
او شبهها واما المجمل الخارج عن الاية بالاتفاق ولا اتفاق فيما نحن فيه او بدليل العقل وهو امتناع العمل به لعدم ترجيح معنى
على معنى اخر وجعل العام على جعل الصيغ المشتركة حتى لا يكون الفرق بين القول بان للعموم صيغة مختصة به وبين القول
باشتراك جميع الصيغ التي يظن بها العموم بينه وبين الخصوص في المعنى رجوع عما اسس اولا وجرى فيه من القول والحاصل ان العقل
يستقبح ان يتعبد نا الحكيم بالمجمل بخلاف العام او عنا لعرف والعادة دون الثاني انتهى وفيه نظر لانا نمنع من عموم مفهوم
الاية الشريفة الاثبات اصل حجية خبر العدل فضلا عن عمومها الاثبات عدم وجوب الفحص عن المخصص مضافا الى مقتضى

التعليل الذي تقدمنا ذيل الاية الشريفة وجوب الفحص عن المخصص مضافا الى التعليل لا يجب العمل به ثم لو قدنوق
ان مقتضى الاطلاقات الدالة على حجية الاستصحاب ونحوه لا تنقض اليقين الا بيقين حجيته مطلقا ولو من غير فحص عن المعارض ولذا لا
يجب في التمسك في الموضوعات الصرفة الفحص والتجسس وكذلك الاطلاقات الدالة على حجية بعض الادلة نحو قوله خذ بما اشتهر بين
اصحابك ونحو ذلك واذا ثبت عدم وجوب الفحص بالنسبة الى هذه الادلة بمقتضى الاطلاقات ثبت مطلقا اذ لا قائل بالفصل لا يقال
كما يجب العمل بما دل على حجية ما ذكر كذا يجب العمل على حجية الادلة التي لو نظرت كانت واضحة لما ذكر فيجب تحصيله من باب المقدمة
لان وجوب العمل بها مطلق غير مشروط بصورة العلم به لانا نقول نمنع من كون ذلك واجبا مطلقا بل غاية ما يستفاد من الادلة
هو الوجوب المشروط بصورة العلم به كما ان المستفاد من قوله اعمل بالشهرة وجوب العمل بعد العلم وفيه نظر اما اولا فلان الاطلاقات
المذكورة يجب الفحص عن معارضها في التمسك بها لعدم الدليل على جواز التمسك بها قبل الفحص بل التمسك بها قبل الفحص على ذلك
دور باطل واذا اوجب الفحص هنا فيجب مطلقا لعدم القائل بالفصل من هذه الجهة فتم واما ثانيا فلمعارضة الاطلاقات المذكورة
بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم كتابا وسنة وتعارض بينهما بعد خروج صورة الفحص عن هذه العمومات من قبيل تعارض
العمومين من وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع هذه العمومات ولئن تنزلنا وقلنا ان الاطلاقات المذكورة لا تصلح لتخصيص
تلك العمومات لاعتضادها بالشهرة العظيمة وقد قلنا ان العام اذا اعتضد بالشهرة لا يصلح الخاص لتخصيصه ومنها ما تمسك
به الفاضل الشيرواني فقال ايضا الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص والمعارض ولو جوزنا ان المراد انهم يعملون
به بعد تحقق شرطه وهو البحث عن المعارض والمخصص الواصل اليهم اما من طريق اخر او من طرق فهم المتطرق الاحتمال انهم يعملون
به انضمام امثالهم به من طريق اخر حتى يحصل الحد التواتر وان الطائفة يشمل ربعهم بالفتوى لاستجماعهم شرائطه والحاصل ان الدليل
الدال على العمل بالظن لو تم لدل على ان البحث عن المخصص والمعارض غير واجب انتهى وفيه نظر ومنها ان العامي لا يجب له العمل بالعموم
قبل الفحص فلو كان العالم كذلك لزم مساواتهما من هذه الجهة والاصل عدمها للعموم قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
وفيه نظر ومنها ان عدم وجوب الفحص اوفق بالملة السمحة السهلة وان الوجوب يستلزم الحرج والاصل عدمه لما سياتي انشاء الله
وفيه نظر والمعتمد عندي في المسألة هو القول الاول عليه المعظم وينبغي التنبيه على امور الاول هل يلزم على المختار من لزوم الفحص
عن المخصص في التمسك بالعمومات الفحص حتى يحصل العلم بعدمه فلو لم يحصل لم يجز العمل بها مطلقا ولو حصل الظن المتاخم الى العلم
بعدمه او لا بل يكفي الظن بالعدم اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه لا يشترط العلم بعدم المخصص وهو للنهاية ويب والمنية
والمعارج والزبدة وشرحها للجدي قدس سره والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي وشرح الشرح والمحكي في الاحكام عن الغزالي
وامام الحرمين وابن سريج وفي المعالم وشرح الزبدة للجدي الصالح والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي انه مذهب الاكثر
الثاني انه يشترط ذلك وهو المحكي في جملة من الكتب عن القاضي وفي الاحكام وهو مذهب القاضي ابي بكر وجماعة من الاصوليين
للاولين ما تمسك به في المنية والمعالم والزبدة وشرحها للجدي الصالح والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي فقالوا انما
اكتفينا بحصول الظن ولم يشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا او غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو
اشترط القطع لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات وبعض ما ذكر في القول الثاني المتقدم اليه الاشارة لا يقال نمنع ذلك
بل القطع بعدم المخصص مما يحصل بسهولة وذلك لان المسألة ان كانت مما كثر فيه البحث بين العلماء وطال نزاعهم فيه ولم يطلع
على تخصيص ولا نقله ناقل منهم فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه ولو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث
فبحث المجتهد فيها يوجب الاطلاع القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا
بحث المجتهد ولم يعثر على دليل فالتخصيص يقطع بعدمه لانا نقول ما ذكر بط لما ذكر في جملة من الكتب ففي الزبدة والمعالم
وشرحها للجدي الصالح والمختصر وشرحه للعضدي الجواب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل
عند بحث المجتهد فان كثيرا ما يكون المسألة مما تكرر فيه البحث او يبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو
ظ وفي الاحكام القول بانه لو كان ثم مخصص لاطلع عليه العلماء دعوى بغير يقين لجواز وجوده مع عدم اطلاع احد من العلماء عليه

وبتقدير

وبتقدير اطلاع بعضهم عليه فنقله ايضا قاطع بل غايته ان يكون ظنيا كيف وانه ليس كل ما ورد فيه مما كثر خوض العلماء فيه وبحثهم
عنه ليصح ما قيل والقول بانه لو كان المراد بالعام الخاص لنصب الله تعالى عليه دليلا غير مسلم وبتقدير نصب الدليل لا يلزم اطلاع
المكلفين عليه وبتقدير ذلك لا نم نقلهم له الينا ولا يق كلا نم بطلان التالي وما المانع من ابطال العمل باكثر العمومات لانا نقول المانع
امران احدهما استلزام ترك اكثر العمومات الخروج عن الدين وهو غير جائز ولذا جاز العمل بالظن في الفروع وثانيهما الاجماع المسلم
على العمل بالعمومات فتم ولا يق غلبة عدم التمكن من تحصيل القطع بعدم المخصص لا يستلزم عدم وجوبه مط حتى فيما اذا تمكن
منه وان كان نادرا مما ذكروه وليس ببعيد لانا نقول ما ذكر بط بوجهين احدهما ان مقصودهم دفع القول باشتراط العمل بالعام
بتحصيل القطع بعدم المخصص كلية ولا ريب ان ما ذكروه يدفع هذا الايجاب الكلي فان السالبة الجزئية اذا صحت ابطلت الموجبة الكلية
لما تقرر في علم الميزان من ان السالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية وان ثبوت احد النقيضين يستلزم رفع الاخر وثانيهما انه اذا ثبت
عدم وجوب تحصيل القطع بعدم المخصص في كثير من العمومات باعتبار ذلك فيه وجب الحكم بعدم الوجوب فيما يمكن ذلك فيه اما للاجماع
المركب ان كل من جعل شرط العمل بالعام القطع بعدم المخصص جعله شرطا ومن لم يجعله شرطا لم يجعله مط فالتفصيل خرق الاجماع
المركب او لالحاق النادر بالغالب طردا للباب ومراعاة لضبط الكلية وصونا للحكم بعدم اشتراط العمل بالعام بعدم المخصص عن الانتقاض
فيه ونظير هذا كثير في الشرعيات والعقليات او لان النادر غير متميز عن الغالب وان العلم بعدم امكان تحصيل القطع بعدم المخصص
في الاغلب انما هو على جهة الاجمال دون التفصيل وذلك يوجب سقوط وجوب تحصيل القطع بعدم المخصص في جميع الافراد والا لوجب
البحث في جميع الافراد الى حد يتعين بعدمه وهو مستلزم للحرج العظيم وقد اشار الى ما ذكر الفاضل الشيرواني في قوله هذا الكلام لا يقتضي
الاكتفاء بالظن مط وانما يقتضي عدم اشتراط القطع مط لان غاية انسداد السبيل الى القطع لا يقتضي ان لا يشترط القطع في النادر بل يمكن
ان يكتفي بالظن فيما لا يمكن القطع ويشترط هو فيما يمكن نعم يمكن ان يق لما تعذر التفرقة بين ما يمكن القطع فيه وبين خلافه فاشتراط القطع
فيما يمكن يؤدي الى الاستقصاء في جميع العمومات او اكثرها حتى يحصل الياس وربما لم يحصل اصلا وربما حصل بعد زمان طويل يفوت المقصد
ويتعطل العمل فيؤدي الى ابطال العمل باكثر العمومات وجميعها بل يؤدي الى العسر والحرج انتهى وللنظر في الاصل وضعفه تم بعد ملاحظة
ما مر والمعتمد عندي هو القول الاول الثاني هل يشترط المختار بحصول القطع بعدم تمكنه من الاطلاع على المخصص وان احتمل وجوده في الواقع
او لا بل يكفي الظن بعدم المخصص مط ولو احتمل اطلاعه على المخصص فيه اشكال ولكن الظاهر المعظم الثاني وهو المعتمد الثالث هل يشترط على
المختار استقصاء البحث عن المخصص فيجب الرجوع الى جميع كتب الاحاديث من الكتب الاربعة وملاحظة جميع ابوابها والى جميع كتب التفاسير
الى جميع كتب الفقهاء من المتقدمين والمتاخرين والمعاصرين والى جميع الابواب والى فضلاء العصر وبالجملة يجب مراجعة كلما يحكي
وجود المخصص فيه وان توقف تحصيله على بذل مال كثير وجب وكذا يجب تكرار النظر والتدبر وان طال الزمان وتوقف الترجيح في المسألة
على مضي سنة او ازيد او يكفي صدق حصول الظن بعدم المخصص من جهة البحث لم اجد احدا تعرض لهذه المسألة مبسوطا ولم ير احدا
من القوم ذكر له حدا ومقدارا او كيفية البحث نعم في حاشية المعالم للجدي الصالح واعلم ان ابواب ايات الاحكام وابواب الاخبار وان
كانت مضبوطة مذكورة مفصلة فان العلماء قد جعلوا ما يتعلق بالطهارة من الايات والاخبار بابا واحدا وما يتعلق بالصلوة بابا اخر وعلى
هذا القياس لكن اذا وجدنا عاما في باب ولم نجد مخصصا في ذلك الباب لم يكف هذا في جواز العمل بذلك بل لا بد من طلب تخصيصه في
ابواب اخر لجواز ان يكون مذكورا في غير موضع المناسبة ومثل هذا غير قليل يظهر ذلك لمن تامل في كتب الاخبار وكذا لا بد من تتبع كلام الفقهاء
لحصول الظن بعدم الاجماع وفي الوافية وعلى تقدير الاكتفاء بالظن يكفي ملاحظة التهذيب والكافي بل لا يبعد الاكتفاء بالتهذيب لندرة
وجود خبر مخصص في غير بابه مع تحقق ما هو فيه ولا يكفي ملاحظة ما فقط وينبغي في فحص مخصص العام المتعلق بشيء من مسائل الطهارة ملاحظة
كل واحد من ابوابها في يب وكذا الصلوة والصوم والحج وغيرها وسيما باب الزيادات والنوادر في كل منها والاحسن ملاحظة الابواب
المناسبة في كتب الاخبار فالذي في كتاب الطهارة ما يتعلق بالنكاح وبالمكاسب وبالصلوة وبالصوم وفي النهاية قال ابن سريج لا يجوز التمسك
بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك مخصص جاز التمسك به وهو الاقرب وفي المعارج والمعالم والمختصر وشرحه والاحكام
وموضع من النهاية يكفي الظن الغالب وفي المنية والزبدة وشرحها للجدي الصالح وموضع اخر من النهاية يكفي الظن والتحقيق عندي ان
الاستقصاء بالنحو الذي تقدم اليه الاشارة غير واجب للاصل واتفاق الاصحاب عليه كما يظهر من سيرتهم وطريقتهم وملاحظة كتبهم ومع هذا

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

فهو مقتضى لو امرعيا بوجيع كثير منهم ولان ذلك لو كان واجبا للزم الحرج العظيم والمشقة الشديدة ولما استقام للفقه عود ولا اعتدل له عود وكيف يمكن مع هذه الاخبار القليلة والهمم القاصرة والموانع الحادثة يوما فيوما بل ساعة فساعة في جميع المسائل الفقهية اصولا وفروعا مع كثرتها وعدم تجاوزها على النحو المذكور بل لا يمكن ذلك في باب من ابوابه وقد رأينا جماعة مالوا الى كثرة التتبع وشدة دقة النظر في الفقه ولم يحصل لهم الا شيء قليل لم يتبعوا به فضلا عن غيرهم وبالجملة لو كان ذلك واجبا لوجب الحكم بسقوط الاجتهاد والتقليد كما لا يخفى وعلى هذا فالمناط والمعيار هو حصول الظن الذي يطمئن النفس به ويعتمد به مثل العقلاء من جهة البحث والتفتيش ويخرج بسببه عن كونه مقصرا في تحصيل المسائل وهذا هو المناط عند العقلاء فيما يوجبونه فيه البحث والتفتيش فيلزم ان يكون محل البحث كذلك والظاهر اتفاق الاصحاب عليه فلا يشترط الظن المتاخم للعلم الرابع ليس المراد بالظن بعدم المخصص الظن بعدمه في الواقع ولا وجب ترك العمل بالعمومات المعتبرة حيث يعارضها الظنون التي لا يكون حجة ويكون اقوى كالظن الحاصل من القياس والشهرة والاستقراء على القول بعدم حجيتها فالمراد من الظن بعدم المخصص المعتبر شرعا الخامس لا فرق فيما ذكرناه بين الالفاظ الموضوعة للعموم والالفاظ التي يفيده باعتبار القرينة والدلالة الالتزامية كالاطلاقات وترك الاستفصال ونحوها الخامس [?] كل دليل لا يفيد العلم بالحكم الواقعي الخالي عن معارضة سواء كان دليلا اجتهاديا يكون المناط فيها الظن بالواقع كظواهر الكتاب والسنة او دليلا تعبديا يكون المناط فيه مجرد صدق الاسم كاصالة الطهارة والاستصحاب ونحو ذلك بالعمومات المعتمد هو الاخير كما صرح به في المعالم والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي وصرح في الاخيرين بان الخلاف السابق هنا ايضا السادس اذا علم قبل الفحص انه لو تفحص بالقدر المعتبر لم يعثر على مخصص فلا يجب الفحص لظهور ان وجوبه ليس تعبديا بل هو شرطي وهل الظن بذلك يقوم مقام العلم به او لا فيه اشكال ولكن الاول في غاية القوة الا ان الثاني احوط احتمالا السابع لو علم او ظن بانتفاء مخصص خاص كالاجماع وخبر الواحد فلا يكفي بل اللازم تحصيل الظن بانتفاء جميع المخصصات الثامن لا فرق في ذلك بين عموم الكتاب والسنة والاجماعات المحكية وغيرها وكذا لا فرق بين العمومات البعيدة نحو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وغيرها وكذا لا فرق بين العمومات المخصصة وغيرها وكذا لا فرق بين المسائل الفقهية والاصولية وغيرها التاسع هل يكفي شهادة العدلين من العلماء بعدم المخصص وبانتفائه بين العلماء اولا الاقرب الاخير العاشر اذا ضاق الوقت عن الفحص في المسألة واحتاج اليها بنفسه او لاجل احتياج الغير فهل يجوز العمل بالعمومات وغيرها من الادلة من غير فحص عن المعارض او لا فيه اشكال ولكن احتمال الثاني في غاية القوة الحادي عشر في الاحكام اذا ورد لفظ عام بعبادة او لغيرها قبل دخول الوقت العمل به قال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومه ما قبل المخصص واذا ظهر المخصص تغير ذلك الاعتقاد وهو خطا لان احتمال ارادة الخصوص قائم ولهذا لو ورد المخصص لما كان ذلك ممتنعا ووجب اعتقاد الخصوص وما هذا شانه فاعتقاد عمومه من انتفاء مخصص بطريقه وفي شرح الشرح ذكر الشارح العلامة انه اراد الصيرفي انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص بذلك والا تغير الاعتقاد وصرح بذلك امام الحرمين في وهذا ليس ببعيد وعندنا من مباحث معرفة العلماء وانما هو قول صدر من عباده واستمر اد في عناه الثاني عشر قال جدنا الصالح في شرح الزبدة ثم الحكم المستفاد منه اذا كان موسعا وجب طلب المخصص في اول وقته وان كان مضيقا وجب الطلب قبله من باب المقدمة

في المطلق والمقيد

اعلم انه اختلف الاصوليون في تعريف المطلق المذكور على السنتهم فعرفه صاحب المعالم والفاضل البهائي والحاجبي والعضدي والطوسي والتفتازاني والابهري كما عن الآمدي بانه ما دل على شايع في جنسه قال العضدي معنى ذلك كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين فيخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين شخصا نحو زيد وهذا او حقيقة نحو الرجل واسامة او حصة نحو فعصى فرعون الرسول او استغراقا نحو الرجال وكذا كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق وانه ينافي الشيوع بما ذكرنا من التفسير انتهى وفي شارح الشرح والفاضل الشائع بالجنسية نفيا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم المطلق ما يراد الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان الاحكام انما يتعلق بالافراد دون المفهومات انتهى وعرفه المحقق في المعارج والعلامة في يب والمبادي والباغنوي [?] وابنه في شرحه والشهيدان في الذكرى والتمهيد والبيضاوي في المنهاج والاسنوي والعبري والاصفهاني كما عن الرازي بانه اللفظ الدال على الماهية لا بقيد وحدة ولا تعدد وصرح العلامة والسيد عميد الدين والرازي بان التعريف الاول خطأ في الاولى [?] ان تعيين الاشارة الى التعريف المذكور ومنه يعلم الفرق بين

النكرة

النكرة والمطلق فان مدلول الاول الماهية المقيدة بوحدة غير معينة ومدلول الثاني الماهية المعراة عن القيود ويظهر ح خطا من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وغير واحد قيدان زايدان على الماهية انتهى ويظهر من العلامة في يه ان المطلق يطلق على كلا القسمين فانه قد عرفت فيما سبق ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي وقرينة هنا اعم من ذلك وهو هذا والنكرة المثبتة اما في معرض الامر مثل اعتق رقبة او مصدره كتحرير رقبة ولا يتصور في معرض الخبر عن الماضي نحو ضربت رجلا لتعينه باعتبار اسناد الضرب اليه وعلم انه اللفظ الدال على شايع في جنسه وقولنا احد لو اليم الموجود والمعدوم ويخرج بالشايع اسماء الاعلام والمعارف والعمومات لاستغراقها وفي اخراجها نظر فالاولى زيادة على البدل انتهى واعلم ان المقيد يقابل المطلق فيختلف تعريفه باختلاف تعريف المطلق وقد اشار الى ما ذكر في المعالم فقال بعد ذكر تعريف المطلق والمقيد فهو ما لا يدل كذلك على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه من حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من آخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني انتهى اعلم ان المطلق الوارد في كلام الشارع وغيره يحتمل الحصول منها ان يتعلق ما يدل على طلب ايجاده وح لا يحمل على العموم الاستغراقي بمعنى كون المطلوب الاتيان بجميع افراده وما يندرج تحته ولا على العموم المجموعي بمعنى كون المطلوب مجموع الافراد من حيث المجموع وانما يفيد العموم البدلي بمعنى كون المكلف مخيرا في امتثاله بين جميع الافراد فاي فرد اتى به حصل الامتثال فلا يجب عليه الاتيان بالجميع ولا يجوز له الاخلال بالجميع والظاهر ان ما ذكرناه مما اجمع عليه بين جميع المسلمين بل جميع المليين ومن له ادنى تتبع في الفقه واطلاع على سيرة العلماء يظهر له ما ذكرناه ومع ذلك فهو المعهود من سيرة العقلاء وارباب اللسان الا ترى ان السيد اذا امر عبده بشيء فاتى بما يلي من افراد الماهية وترك الاتيان بالباقي عد ممتثلا وخارجا عن عهدة التكليف ولان المستفاد من ذلك التعليق ايجاد الماهية ومن المعلوم انها توجد في ضمن فرد ما من اي فرد كان وبالجملة لا اشكال ولا شبهة فيما ذكرنا ولا فرق ان اللفظ لا يدل ذلك بالدلالة الالتزامية المعتبرة عند اهل اللسان كدلالة التعليق بكلمة ان على نفي الحكم من غير محل النطق ولا بل ذلك من مقتضى صرف العقل لم اجد احدا نبه على هذا بالخصوص ولكن يستفاد من كلمات الاصحاب وغيرهم في الفقه والاصول هو الاول كما لا يخفى وهو المعتمد للتبادر المعتضد بما ذكر ولا فرق في ذلك بين المفرد المعرف باللام بناء على المختار من انه ليس موضوعا للعموم وغيره من المعارف الموضوعة للمفاهيم الكلية والمفرد المنكر فكما ان قوله ائتني برجل يفيد ذلك كذلك قوله ائت بالرجل نعم دلالة الثالث على العموم البدلي اجلى واوضح من دلالة الاول والثاني عليه كما لا يخفى ولا فرق ايضا بين الاسم والفعل فقوله اضرب يفيد جواز الاتيان باي فرد من افراد الضرب كما لا يخفى ولا فرق ايضا في ذلك بين ان يكون الطلب بعنوان الوجوب او الاستحباب ولا في الوجوب بين ان يكون نفسيا او غيريا او شرطيا موسعة كانت الثلاثة او مضيقة كفائية كانت الثلاثة ولا فرق في ذلك بين كلام الشارع وغيره فلو قال المولى اعطوه فرسا او الفرس افاد ذلك ومنها ان يتعلق به ما يدل على طلب ترك ايجاده وهذا لا اشكال في لزوم حمله على العموم الاستغراقي بمعنى كون المطلوب كل فرد من افراد الماهية ان كان المعلق عليه اسما نكرة نحو لا تأتني بعالم والحجة في ذلك ما بيناه سابقا من ان النكرة المنفية تفيد العموم واما اذا كان مفردا معرفا باللام نحو لا تأتني بالرجل او غيره من المعارف ففي افادته ذلك اشكال ولكن المعتمد الافادة للتبادر عرفا ولان المقصود ترك ايجاد الماهية وهو لا يحصل الا بترك جميع جزئياتها فيجب ولذا يحكم بالعصيان اذا اتى بفرد ما وفيه نظر على المختار ولا اشكال في ان دلالة المنكر على العموم الاستغراقي اظهر من دلالة المعرف عليه كما لا يخفى ولا فرق في ذلك بين الاسم والفعل فقوله لا تضرب يفيد وجوب ترك جميع افراد الضرب ولا فرق في ذلك بين ان يكون طلب الترك بعنوان التحريم او الكراهة ولا فرق في ذلك ايضا بين ان يقع في كلام الشارع او غيره ومنها ان يتعلق به حكم خبري غير طلبي ويكون اثباتا وهذا ان كان مفردا معرفا باللام نحو قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا وقوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء وقوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا مفيد للعموم الاستغراقي ويجب فيه الحكم بثبوت الحكم المعلق عليه لجميع افراد المعلق عليه فيحكم في المثال الاول بحلية كل فرد من افراد البيع والحجة فيه وجوه منها انه المستفاد من طريقة العلماء قديما وحديثا ولم نجد لهم في ذلك مخالفا وقد ابطلنا سابقا القول بهذا الوجه لانا نقول الذي حققناه هناك انه لا يكون المفرد المعرف موضوعا للعموم وهو لا يستلزم عدم جواز التمسك بطريقهم

بما ذكرناه وهو واضح ولا يبقى يجب الحكم بالعموم في كل واقعة حصل فيه الاجماع عليه ولا يجوز التعدي الى الوقايع التي وقع فيها الخلاف ومعه لا يبقى فائدة في دعوى كون المفرد المعرف يفيد العموم في هذه الصورة لانا نقول من التتبع في سبيل ما حصل الظن بل القطع بان الحكم هنا اصل لازم الاتباع ويجب الاخذ به مطلقا والخلاف في اصل المسئلة لا يستلزم الخلاف في حجية هذا الاصل لان المنشاء في مخالفة المخالف وجود المخصص لهذا الاصل لا منعه كما لا يخفى وبالجملة هذا الاصل من الاصول التي لا تكلم بها من اصحابنا وعليه جرت عادتهم وبحجيته فانهم في مقام الاستنباط يحكمون بالعموم اذا وجد ذلك وفي مقام التخاصم والتشاجر يحتجون على الخصوم ويلزمونهم به ولا ينكرونه وليس ذلك الا لانه اصل سليم ومسلك مستقيم فكيف يجوز العدول عنه ومنها ما ذكره في المعالم فانه قال بعد ان رجح عدم اختصاص وضع المفرد المحلى باللام بالعموم فائدة مهمة حيث علمت ان الوضع الاصلي من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا لعدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى احل البيع وحرم الربوا وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انتفاؤه اما ان يراد وجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق فانه قال في اخر هذا المبحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان قرينة حالية تدل على الاستغراق لم يبعد ذلك انتهى وقد اشار الى ما ذكره جدي ايضا وادعى عدم النزاع في افادة المفرد العموم في المسائل في جملة كلام له ان المفرد المعرف باللام في هذه المقامات ظاهر في العموم اذ لولاه لكان الكلام من الشارع عاريا من الفايدة اصلا اذ لا معنى لحكم يكون امراة في الجملة يجوز لها التزويج بغير ولي فان ذلك واقع عند جميع المسلمين حتى عند من اثبت الولاية على الثيب فانه اسقطها عن المودة في مواضع ومثله هذا استدلوا على عمومه مثل اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا ومفتاح الصلوة الطهارة وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم وغير ذلك مما هو كثير ومنها ان الحكم في هذه الصورة معلق على الماهية وهو يستلزم ثبوته لجميع الافراد لتضمنها الماهية المحكوم عليها بذلك وقد صرح بهذا العلامة جدي وان كان مفردا معرفا باللام ومثل قوله رايت الرجل ومررت بالرجل فلا يفيد العموم الاستغراقي ولا المجموعي ولا البدلي لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما بل يكون بالنسبة الى الافراد مجملا وذلك واضح لا ريب وان كان معرفا منكرا ايضا كقوله تعالى انزلنا من السماء ماء طهورا وقوله علمت نفس ما قدمت وقوله يبلح لك بيع وقوله رايت رجلا فلا يفيد ايضا العمومات المذكورات بل يكون مجملا بالنسبة الى الافراد كما تقدم وذلك ايضا مما لا يجب نعم قد يفيد ذلك العموم بقرينة من امتنان ونحوه وقد صرح بعض المحققين بان قوله تعالى انزلنا من السماء ماء طهورا يفيد العموم وشمول الحكم بالطهورية لجميع افراد المياه لوروده في مقام الامتنان المقتضي للتعميم ولا فرق في جميع ما ذكرناه بين كلام الشارع وغيره ومنها ان يتعلق به حكم خبري غير طلبي ويكون نفيا وهذا وان كان نكرة نحو ما رايت رجلا فلا اشكال في افادته العموم الاستغراقي لما تقدم من ان النكرة المنفية لا تفيد العموم الاستغراقي وان كان مفردا معرفا باللام نحو ما رايت الرجل ولا يحل الربا ويحرم الزنا فالظاهر افادته العموم الاستغراقي كالمنكر ولكن دلالة المنكر عليه اقوى من دلالة المعرف كما لا يخفى والظاهر ان ساير المعارف التي تقبل المفاهيم الكلية حكمها حكم المفرد المعرف باللام في جميع ما ذكرنا هنا وفيما سبق كما لا يخفى

يشترط حمل المطلق نكرة كان او اسم جنس معرف باللام كان اولا على العموم استغراقيا كان او بدليا امران احدهما ان يكون افراد الماهية متواطئة ولا يكون بعضها ارجح بالشيوع والغلبة فان كان ارجح انصرف الاطلاق اليه وقد شاع بين اصحابنا المتاخرين ان الاطلاق ينصرف الى الغالب ولهذا يلزم حمل الاطلاقات الامرة بغسل الثوب والوجه واليدين في الوضوء مع الغسل باليدين بالماء المطلق مع كونه اعم من الغسل بالماء المضاف لغة وعرفا وقد صرح بما ذكر في المعتبر والمنتهى ومجمع الفائدة والمدارك وغيرها ويلزم ايضا ما ذكر حمل الخلاف نذر الصلوة على الركعتين لا الركعة الواحدة كما صرح به جدي ورد بما يظهر من السيد المخالفة لما ذكره فانه قال بعد الاستدلال على جواز التطهير بالمضاف باطلاق الامر بالغسل وليس لهم ان يقولوا

ان اطلاق الامر

ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل به في العادة ولا يعرف في العادة الا الغسل بالماء دون غيره وذلك انه لو كان الامر على ما قالوه لوجب ان لا يجوز غسل الثوب بماء الكبريت والنفط وغيرهما مما لم يجر العادة بالغسل به فلما جاز ذلك ولم يكن معتادا بغير خلاف علم ان المراد بالخبر ما يتناوله اسم الغسل حقيقة من غير اعتبار بالعادة انتهى وهو ضعيف لا ينبغي التامل في انصراف الاطلاق الى الغالب لكونه المتعارف بين اهل الشرع والمعهود من اهل اللغة والوجه فيه ان الغلبة كالعهد فيكون قرينة نعم ليس مجرد اكثرية افراد نوع من المطلق والتشكيكات بحسب الاولوية والاقدمية توجب العهدية وانصراف الاطلاق اليه بل المناط حصول الغلبة بحيث يتعارف عند اهل اللسان انصراف الاطلاق اليه فاذن يمكن دعوى الفرق بين انصراف اطلاق الغسل الى الغسل بالماء وعدم انصرافه الى الغسل بماء الكبريت لان الغسل بماء قد تعارف عند اهل اللسان انصراف اطلاق الغسل اليه دون الغسل بغير ماء الكبريت سلمنا عدم هذا الفرق ولكن نقول الفرق حصل بالاجماع ولولاه لكانا متساويين في الحكم كما اشار اليه في المدارك وثانيهما ما ذكره جدي قدس سره فانه قال بعد ذكر الشرط الاول والثاني ان يكون ذكره لاجل بيان الحكم نفسه من حيث ايراد اثبات عمومه لا ان يكون مذكورا على سبيل التقريب لبيان حكم اخر لان رجوعه الى العموم انما يلائم الكلام من الفائدة والعائدة متحققة وان لم يرجع اليه فتنبه وهو جيد وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم ان ما ذكر من انصراف الاطلاق الى الشايع لا يختص باطلاق الالفاظ المفردة بل يعم اطلاق المركبات كما لا يخفى الا الالفاظ الموضوعة للعموم نحو كل ومتى والجمع المعرف باللام والنكرة المنفية لا ينصرف الى الشايع فلو قال بع بما اتفق شئت وكل غسل مطهر حمل على جميع الافراد لا يختص بالفرد الشايع وقد صرح بذلك السيد الاستاد وقد يكون اطلاق العموم الوضعي شاملا للافراد الشايعة والنادرة جميعا بخلاف المطلق فانه يختص بالافراد الشايعة ولهذا ترى الفقهاء يفرقون بين اطلاق الاذن وعمومه واطلاق التصرف وعمومه في مثل الا... والعارية والوكالة والقراض والمساقاة فلو قال بع هذه السلعة واطلق يجب ثمن المثل حالا بنقد البلد الغالب بخلاف ما لو قال بعت بما شئت وكيف شئت فانه لا يختص بذلك فان قيل التبع اما ان يكون نادرا والعموم مقتضيا للحمل عليه باعتبار ان الخطابات الشرعية انما يراد منها معانيها الظاهرة السابقة الى الفهم او لا يكون كذلك لان المعتبر صدق اللفظ حقيقة حصل التبادر او لم يحصل فعلى الاول يجب تخصيص العموم بالافراد الشايعة كالاطلاق وعلى الثاني يعم المطلق كالعام فلا فرق بين الاطلاق والعموم فلا وجه لما ذكرتم قلنا الوجه فيه ان المطلق لم يوضع للعموم وانما يحمل عليه في الخطابات الشرعية والمقامات الخطابية لتوقف الافادة والاستفادة عليه في الكلام المسوق للبيان دون الابهام والحمل على الافراد الشايعة يكفي لحصول هذا الغرض ولا داعي له الى الحمل على الاستغراق واما العموم الوضعي فلولا الاستغراق فيجب الحمل عليه والحمل على الافراد الشايعة تخصيص لا يرتكب الا لدليل انتهى وقد صحح ما ذكره ايضا جدي قدس سره والوالد العلامة دام ظله العالي ولكن قال ان الافراد النادرة التي هي في غاية الندرة لا ينصرف اليها الالفاظ الموضوعة للعموم ولا يخ من قوة واما الالفاظ المفيدة للعموم بالقرينة العقلية او بالدلالة الالتزامية نحو عموم ترك الاستفصال وعموم المنزلة وعموم التشبيه فالظاهر انها كالاطلاق تنصرف الى الشايع الثاني هل انصراف الاطلاق الى الفرد الشايع والحكم بلزوم الاقتصار عليه باعتبار دلالة اللفظ بالدلالة الالتزامية المعتبرة عند اهل اللسان على ارادته فلا يتعلق الحكم بغيره او باعتبار كون تعلق الحكم به متيقنا وحصول الشك في تعلقه بغيره فيكون الاطلاق بالنسبة اليه مجملا صرح والدي العلامة دام ظله العالي بالاخيرة وفيه اشكال ولكن المعتمد عندي هو الاول لشهادة العرف به كما لا يخفى الرابع هل ينصرف الاطلاق الى الفرد في صورة اجماله فلو تعذر الفعل كان اللازم حمله على الفعل الراجح او لا بل يبقى على اجماله المعتمد هو الاول لشهادة العرف به

اعلم ان ما ذكرناه من لزوم حمل المطلق على الفرد الشايع انما هو لم يقم قرينة على ارادة العموم الشامل للفرد النادر ايضا واما معه فلا والقرينة التي تقتضي ذلك كثيرة منها الاستثناء بعض الافراد النادرة كما اذا قال الشارع الغسل مزيل للنجاسة الا اذا كان بماء الرمان فان هذا ظاهر في كون المراد من المطلق جميع افراد الموضوع له لغة والا لما صح الاستثناء لانه اخراج ما لولاه لدخل ولا يجوز ان يكون منقطعا لانا نقول هذا خلاف الاصل فلا يصار اليه مع عدم القرينة وقد صرح جدي قدس سره بان هذا القرينة من القراين التي تدل على ان المراد من المفرد المعرف العموم ومنها الاتيان بقيد يقتضي اخراج بعض الافراد النادرة كما اذا قال الغسل بغير ماء الورد مطهر فانه ظاهر في الشمول لجميع ما عدا الخارج بالقيد ولا فرق بين ان يكون شرطا او صفة او غاية وقد صرح جدي قدس سره بان هذا القرينة من القراين التي تدل على ان المراد من المفرد المعرف باللام العموم قائلا انه لولا البناء على العموم لم يمكن الاخراج والاحتراز وجه ولذا يفهم العموم بلا تامل والبناء

عليه ثم كلما ازداد القيد والاحتراز زاد قوة البناء على العموم وعلى ما يحصل معنى العموم قطعا ان يحتج بما هو حق وجب اظهاره ما لم يعوّد
بواب ومنها الاتيان بعد المطلق وتعريفه مطلقا ولو بالخاصة قبل الحكم عليه كما اذا قال الغسل وهو ازالة العين بالمائع مطهر والبيع
بالنقد وهو ذهب والفضة حلال فان المفهوم منه ثبوت الحكم لجميع الجزئيات كما اشار اليه جدي قال لان اظهار المهية انما هو لمعرفة
متعلق الحكم فكيف يجوز التخلف حتى يصير التعريف مع التخلف فاسدا لامرها بخلاف المعتبر وموجبا للجهل عليه لان بناء العرف وطريقة
العقلاء على العموم مطلقا وهم يتكلمون على طريقتهم وينبغي التنبيه على امور الاول قال جدي قدس سره من جملة القراين على افادة الحكم للعموم
العموم ان يأتي في مقام الشك في اثبات الحكم للموضوع صفة معرفة لذلك الموضوع وخاصة مبينة له فلا يجوز التخلف حتى يصيرا معا
وما لغا فان الاطفال متكلمون هكذا فضلا عن العقلاء فضلا عن الفضلاء فضلا عن الشارع في مقام افادة الحكم الشرعي الثاني قال
جدي قدس سره ومن جملة ما يفيد العموم ان يؤتى في الموضوع للحكم خاصة معرفة مثل قولك الحيوان الضاحك كذا وفي الاخبار مثل قوله
اذا كانت المرأة مالكة امرها تبيع وتشتري وتعتق وتشهد وتعطي من مالها ما شاءت فان تزويجها بغير ولي جائز فلا يجوز التخلف حتى لا يصير
تعريفها غير جامع او غير مانع فان الطفل لا يعرف تعريفا غير جامع او غير مانع فان الطفل فضلا عن الشارع انتهى ثم الثالث قال جدي قدس سره
ومن جملة ما يفيد العموم ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال والقول بان الترك لعلة المانع او بجهة اخرى فاسد لان
الاصل عدمها والظاهر انه للعموم كما لا يخفى ولا يخفى ان الاحتمال كاف وان كان متساوي الطرفين لو لم نقل بان المرجوحية في الجملة ايضا
كافية كما هو المتعارف في مقام جواب سؤال الجاهلين خوفا من انهم يحملهم ربما يجرون الحكم فيه فلا بد من الاستفصال نعم اذا كان بعيدا
يشكل التعميم بعدم الاعتبار عادة ومثله الاحتمال الناشي عن وهم ومن عارض بل المرجوح في الجملة ايضا ربما لا يخلو عن تامل ما فتم واما مقام
الاستدلال بدلالة اللفظ فالمعتبر هو الراجح بالرجحان المعتد به ولذا لا يكتفون بالاشعار فتم جدا انتهى وقد يصار الى ما صار اليه
والدي العلامة دام ظله العالي وعندي فيه نظر الرابع قال جدي قدس سره ومما يرجع العموم العرفي الى اللغوي من تعليق الحكم بالوصف
المشعر بالعلية كقول القائل المؤمن يستحق الاكرام وكذا العالم ونحوهما فان الكل يشمل ذا الوصف البتة انتهى وقد يناقش في ذلك
بما اعترف به من ان الاشعار ليس بحجة الخامس اذا ثبت الحكم المعلق بالاطلاق الذي له فرد شايع وفرد نادر لا ينصرف اليه لبعض الافراد
النادرة بالاجماع ونحوه كما اذا ثبت جواز الغسل بماء الورد مثلا بالاجماع فهل يكون ذلك قرينة على شمول الاطلاق المذكور لجميع الافراد
حتى النادرة فيلزم في المثال المذكور الحكم بجواز الغسل بجميع المياه المضافة عملا بقوله اغسل او لا يكون ذلك قرينة على التعميم بل
يجب الاقتصار على مورد الاجماع وصرف الاطلاق الى الغالب والرجوع في غيره الى ما يقتضيه الاصل صرح بالاول جدي قدس سره
قائلا يظهر كون المراد من العموم ما يشمل غير المتعارف ايضا فالاصل بقاء العموم على ظاهر اللفظ وعندي في ذلك نظر وذلك لان
مجرد الاشتراك في الحكم لا يقتضي الاندراج تحت الاطلاق لجواز استفادته من خطاب اخر ولذا لو ثبت حكم الفرد بنص والاخر باخر بل
غيره عزيز ويؤيد ما ذكرناه امران احدهما ان مجرد الاشتراك في الحكم لو كان مستلزما لذلك لكان الاصل شمول الخطاب الموضوع
للذكور للاناث اذ التحقق حكمه في بعضهن وهو خلاف ما قاله اكثر المحققين وثانيهما انه لو صح ذلك لما صح ما اجاب به جمع من اعاظم الاصحاب
عن استدلال لجواز التطهير بالمضاف باطلاق الامر بانصرافه الى الغالب وهو الغسل بالماء المطلق اذ للسيد ان يقول على تقدير
صحة ذلك ان حكم هذا الاطلاق قد ثبت لبعض الافراد النادرة وهو الغسل بالماء الكبريتي والنفط بالاجماع فيلزم ان يشمل
جميع الافراد النادرة والالتزام بخطاء هؤلاء في الجواب مع كثرتهم ودقة نظرهم وقوة تحقيقهم بعيد عن سنن الصواب لا يقال
ان مستند الاجماع في ثبوت حكم الاطلاق لبعض الافراد النادرة لا يخلو اما ان يكون هذا الاطلاق او خطابا اخر والاخير مدفوع
بالاصل لانه امر حادث لم يقطع بصدوره فالاصل يقتضي عدمه فانحصر في الاول وهو المطلوب ولا يجوز النقض بالحكم بعدم شمول
الخطاب الموضوع للذكور للاناث لان هذا الاصل وان اقتضى الحكم بالشمول هنا ايضا لكن عارضه اصالة عدم التجوز والتغليب اللازمين
على تقدير الشمول لانا نقول الاصل الذي يوديه معارض هنا باصالة حمل المطلق على الفرد الشايع فيكون كالخطاب الموضوع للذكور
في عدم شمول الاناث لا يقال هذا حسن لو جعلنا شيوع الفرد قرينة على حمل اللفظ عليه وصرفه اليه واما على تقدير جعله موجبا
للتشكيك في تعلق الحكم بالمهية الشاملة لجميع الافراد وبالفرد الشايع كما هو التحقيق فلا لان الشك لا يعارض الاصل
كما لا يخفى لانا نقول اولا الحق عندنا هو القسم الاول لان الغلبة مرجعها الى العهد كما لا يخفى وثانيا لو سلم فاصالة عدم تعدد

الخطاب

الخطاب لزمنا ان نحكم بانه قد حصل للمجمعين دليل يدل على ان المراد بالمطلق ما يعم جميع افراده الغالبة والنادرة اذ لولا ذلك لجاز
ان يتفقوا على ثبوت الحكم المطلق لبعض الافراد النادرة بغير الاطلاق لان الغلبة توجب التشكيك في ارادة الاطلاق
ومن الظاهر ان الدليل المذكور ايضا حادث والاصل عدمه ولا يقال اذا تعارض الاصلان وجب الرجوع الى اصالة حمل الاطلاق على
ظاهره لان معناه قد تقرر ان الالفاظ يجب حملها على معناه الحقيقي ما لم يظهر قرينة معاندة ويعضده غلبة استفادة احكام الجزئيات
والافراد من خطاب واحد عام او مطلق وقد بينا فيما سبق في هذا الباب ان اصالة الاطلاق على ظاهره معارضة باصالة عدم رجوعه الى
العموم وعدم ثبوت الحكم المعلق عليه لجميع الجزئيات وبالجملة المسئلة لا تخلو عن غموض والحكم بثبوت الحكم المعلق على الاطلاق
لجميع افراده حتى النادرة في محل المنع جوده عليه   اذا ورد مطلق ومقيد واختلفا حكما نحو ان تم تميميا الى اكرم تميميا
عالما فلا تقييد ولا يحمل المطلق على المقيد اتفاقا كما حكاه العلامة في النهاية وولده في شرح المبادي والشهيد في تمهيد القواعد والسيد عميد الدين
في المنية والشهيد الثاني في التمهيد وولده في المعالم والفاضل البهائي في الزبدة وصاحب غاية البادي فيه والعضدي في شرح المختصر
والاسنوي في نهاية السؤال والاصفهاني في شرح المنهاج والطوسي في كاشف الرموز وغيرهم قيل هذا الاجماع نقله اكثر الاصوليين
والوجه واضح ولا فرق في ذلك بين ان يكون الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان يكونا امرين او نهيين او لا بان يكون احدهما
الامر والاخر نهيا وكذا لا فرق بين ان يتحد موجبهما او لا وقد صرح بذلك في المعالم وشرح المختصر وخالف فيه بعض العامة فان الاسنوي
حكى في نهاية السؤال عن العراقي انه حكى عن اكثر الشافعية انهم يحملون المطلق على المقيد عند اختلاف الحكم اذا اتحد سببهما وهو ضعيف ومخالف
لاطلاق اكثر الاصوليين وصرح جماعة منهم الآمدي لا يقال يلزم على ما ذكرت ان لا يحمل المطلق على المقيد فيما اذا ورد من الشرع اعتق رقبة
لا تملك كافرة لاختلاف حكمهما وهو باطل بالاتفاق وقد حكاه في غاية البادي وشرح المختصر لانا نقول انما يحمل المطلق على المقيد هنا لما ثبت
من الشرع من لزوم كون العتق في ملك ولولاه لما حكمنا به قطعا وما ذكرناه من القاعدة انما يعتبر حيث لا يكون هناك ما
يقتضي التقييد من اجماع او استلزام شرعي او عقلي واما معه فلا يمتنع جدا ومن هنا ظهر وجه استثناء جماعة كالعلامة
فيه والسيد عميد الدين والشهيد الثاني وصاحب غاية البادي والعضدي والطوسي والآمدي على ما حكي الصورة المفروضة من
القاعدة المزبورة   اذا ورد امر بمهية مطلقة وكان متعلقا بمكلف نحو اعتق رقبة وورد ايضا نحو ذلك الامر الى
متعلق بنوع او صنف من تلك المهية وبذلك المكلف نحو اعتق رقبة مؤمنة وعلم باتحاد سببهما وبانه لم يجب على ذلك المكلف
الا فعل واحد وبالجملة علم بوقوع التعارض بين ظاهريهما بحيث لا يمكن العمل به فهل يجب هنا حمل المطلق على المقيد او لا صرح بالاول في
العدة والمعارج والنهاية ويب والبادي وشرحه والمنية والقواعد الشهيدية وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي
والمعراج معلم وجوه ومنها دعوى الاجماع على ذلك في العدة والنهاية والمنية والزبدة وفي الاحكام لا يعرف فيه خلافا وفي حاشية جدي
على المعالم هو المطلق من فقهائنا في المسائل الفقهية من دون تامل كما هو طريقتهم في تخصيص العمومات ومنها ان ذلك هو المفهوم
عرفا كما لا يخفى واشار الى ما ذكر جدي في قوله لان ما كان من الائمة طريقها طريق المكالمات العرفية فانهم يبنون على التخصيص في العموم
والتقييد في المطلقات والوجه في الكلية واحد لان المطلق يرجع الى العموم والمقيد مخصص ومنها ما تمسك به في المختصر وشرحه
للعضدي من انه يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة يقينا سواء كان مكلفا بالمطلق او بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق اذ قد يكون
مكلفا فلا يعمله فلا يخرج وفيه نظر واضح وفي المعالم بعد الاشارة اليه وهو كما ترى ومنها ما تمسك به في يب ويه والمنية والقواعد
والشهيدية وغاية المامول والمعراج وشرح المختصر للعضدي والاحكام من انه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل
بالمطلق بصدقه مع غيره واعترض عليه في المعالم فقال بعد الاشارة اليه وهذا استدلال القوم وهو جيد حيث ينتفي معه احتمال التجوز
في المقيد بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد وبارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا
ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد
المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط والتوقف ويبقى المطلق سليما عن المعارض وقد اشار الى بعض الاشكال في النهاية
واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي تيقن البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على اطلاقه فانه لا يحصل
معه ذلك وقد اخذ بعضهم على الحكم به بسند من الدليل الاخير من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى انتهى وعندي فيه نظر اما اولا

ولان ماذكره من التفصيل مما لم يذهب اليه احد فلا يمكن المصير اليه واما ثانيا فلان احتمال ارادة الندب لا يصلح لمنع الحمل
على المقيد لان حمل الامر على الندب مجاز لما بينا من كونه حقيقة في الوجوب فلو دار الامر بين التقييد والمجاز كان التقييد اولى
كما انه اذا دار الامر بين التخصيص والمجاز كان التخصيص اولى لا يقال ماذكرته انما يتم بالنسبة الى المطلق والمقيد الواردين عن النبي ص
واما اذا اورد عن الائمة فلا لشيوع استعمال الامر في اخبارهم ع في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال
الحقيقة مثل ومثل هذا المجاز لانه مرجح بالنسبة الى التقييد بل هو اولى من التقييد لانه لو كان مساويا للحقيقة التي هي الاصل
فيلزم رجحانه على التقييد الذي هو مخالف للاصل جدا ولئن تنزلنا فلا اقل من التوقف ومعه لا يمكن الحكم برجحان التقييد
ايضا لانا نقول ماذكر بعض للمنع من الشيوع المشار اليه كما تقدم اليه الاشارة وقد اشار الى بعض ماذكرناه في جملة من الكتب
وزاد بعضها جوابا اخر فيجب بعد الاشارة الى الحجة المذكورة وحمل التقييد على الاستحباب مجاز وفي النهاية في مقام الاحتجاج على
لزوم حمل المطلق على المقيد هنا لان المطلق هنا لان المطلق جزء من المقيد والاتي بالكل ات بالجزء لا محالة والاتي بالمقيد يكون
عاملا بالدليل والاتي بالمطلق يكون مهملا لاحدهما والعمل بالدليل اولى من اهمال احدهما مع امكان العمل به لا يقال نمنع من كون
المطلق جزء من المقيد فانهما ان فلا يجتمعان سلمنا لكن حكم المطلق عند عدم التقييد يمكن المكلف من الاتيان باي جزء شاء
من افراد تلك الحقيقة وخروج عهدة المكلف بالاتيان باي فرد والتقييد يمنع من ذلك فتضادا حكما هما وذلك لكثرة فليس
تقييد المطلق بالمقيد اولى من حمل المقيد على المندوب والمطلق على اصله لانا نقول المطلق هو الحقيقة والمقيد هي مع قيد زائد
والحقيقة احد جزئي المقيد ونمنع تضادا بين الاطلاق والتقييد فان الاطلاق والتقييد فان الاطلاق كون اللفظ دالا على
الحقيقة من حيث هي هي مع حذف القيود والايجابية والندبية وهو لا ينافي التقييد ولا نريد بالاطلاق دلالة على الحقيقة
من حيث هي عارية عن القيود فالاولى احد الحقيقة لا بشرط والثاني بشرط الشيء وبينهما فرق ولان شرط الخلو عن كل قيد
غير معقول لان الخلو قيد ودلالة المطلق على التمكن من اي فرد نسبة لفظية وضعية ودلالة على وصف النحا لتقييد وصيغته ودلالة
على وصف التقييد وصيغته من حيث اللغة فهو اولى بالرعاية وفيه نظر فانه حمله على الندب لا يقتضي ضعف دلالته على معناه ولا اهمال
شيء منها اقصى ما في الباب انه حمل الامر على الندب اما على سبيل المجاز وعلى الخلاف ودلالة المقيد لا يتعين فحاليتي الحمل على الوجوب
او الندب بل الوجه في الجواب ان يقال حمله على الوجوب يقتضي تعيين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف حمله على الندب فان يقين البراءة
لا يحصل بل ولا الظن القوي لكون الامر للوجوب او لاشتراك اللفظ ومعها الاباحة بقينية او نقول حمل المطلق على المقيد لا يخرجه من حقيقته
الى مجازه قطعا بل يكون العامل وقت موئنة للعمل باللفظ المطلق في حقيقته وهذا لو انه اراده قبل ورود التقييد لكان قد عمل اللفظ
عملا فيه وبل المقيد وصرفه من حقيقته ولا شك في اولوية استعمال اللفظ في حقيقته من مجازه ولان الاطلاق يجري مجرى الخاص و
الخاص مقدم على ان هذا الحمل ممتنع لو صرح في المقيد بالوجوب وفي الاحكام بعد الاشارة الى الحجة المذكورة فان قيل طريق الشبهة
انه كان حكم المطلق امكان الخروج عن عهدته بما شاء المكلف من ذلك الجنس فالعمل بالمقيد مما ينافي مقتضى المطلق وليس كذا لغيره
المطلق واجزاء للمقيد على ظاهره اولى من تاويل المقيد بحمله على الندب واجراء المطلق على ظاهره قلنا بل التقييد اولى من التاويل للنكتة
او بعد الاول انه يلزم منه الخروج عن العهدة بيقين ولا كذلك في التاويل الثاني ان المطلق اذا حمل على المقيد فالعمل به قيد لا يخرج عن كونه
موفيا للعمل بالمطلق في حقيقته وهذا فانه لو اراده قبل ورود التقييد كان قد عمل باللفظ في حقيقته ولا كذلك في تاويل المقيد وصرفه
عن جهة حقيقته الى مجازه الثالث ان الخروج عن العهدة بفعل اي واحد كان من الاحاد الداخلة تحت اللفظ المطلق لم يكن
اللفظ دالا بوضعه لغة بخلاف مادل عليه المقيد من صفة التقييد ولا يخفى ان المحل ورفع صرف اللفظ دل عليه اللفظ لغة اعظم
من صرف عما لم يدل عليه بلفظه لغة واما ثالثا فلان احتمال الوجوب التخييري لا يمنع ايضا من حمل المطلق على المقيد اما على تقدير كونه
الامر حقيقة في الوجوب العيني مجازا في التخييري فلما تقدم اليه الاشارة واما على تقدير كونه حقيقة في القدر المشترك بين العيني
والتخييري فلانه لا اشكال في ان اطلاق الامر ينصرف الى العيني لكونه الفرد المتبادر منه ومن الظن ان دفع اليد عن ظاهر الاطلاق
بارتكاب التقييد فيه اهون من رفع اليد عن ظاهر الامر بالحمل على التخييري لان تقييد الاطلاق اغلب وقوعا من حمل الامر على
الوجوب التخييري والمطلق على الفرد العيني المتبادر ثم ان كلا على تقدير كون المطلق ظاهر الدلالة على جواز الاكتفاء بكل فرد في

مقام الامتثال

مقام الامتثال فانه يقع التعارض بين ظاهري المطلق والمقيد واما على تقدير عدم الدلالة على ذلك فلا اشكال
في لزوم الاخذ بظاهر المقيد لعدم وجود المعارض له وقد نبه على هذا السيد عميد الدين في المنية قائلا يمنع من افتضاء
المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد فضلا عن التخيير فيها وقد حقق هذا السيد الخ فرفي حاشية المعالم فقال الجمع بين الدليلين
لا ينحصر في حمل المطلق على المقيد ان كان المراد بالحمل المذكور الحكم بان المراد بالمطلق استعماله هو المقيد حتى لا يكون مجازا ومنذكره
ايضا وبين الاشكال الاتي عليه لانه لو ابقي على اطلاقه ايضا بلا مجاز اصلا وعمل بالمقيد يلزم العمل بهما معا بحيث العمل بالمقيد من اقتضاء الامر
المقيد لو ان كان المطلق باقيا على اطلاقه غير مقتض للتقييد ولا لعدمه فالجمع بينهما حاصل مع ابقاء المطلق على اطلاقه من غير مجاز في المطلق
والاتي بالمقيد اتي لا يحتج وجوب العمل بالمقيد مع بقاء المطلق على حقيقته لان المقتضى الاطلاق وعدم لزوم صحة العمل باي فرد كان على سبيل
البدل وتعيين العمل بالمقيد ينافيه لانا نقول لانه ان مدلول المطلق ذلك بل هو اعم منها يصح التقييد بل المعتبر في الواقع الا ترى
انه معروض المقيد في المقيد كقولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لاي رقبة كانت فظهر ان
مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يخالفه نعم لو ابقي بدون المقيد يلزم ذلك من ان الاصل البراءة من التعيين وبناء الاشكال الذي
نقله المطلق على تسليم انه جمع لا يحصل الا بارتكاب مجاز فادر وان هذا انما يتم لو كان المجاز في المقيد ممتنعا او مرجوحا وقد عرفت ان ذلك
ان هذا التسليم غير لازم واما لو كان مراده هو العمل بالمقيد من غير مجاز في المطلق فالاستدلال لا يصح ولا يرد عليه ماذكره ولا الاشكال الذي
ذكره المصنف لان الاصل عدم المجاز في كليهما فان المطلق يقتضي الوجوب ايجاد الماهية لا بشرط شيء والمقيد وجوب ايجاب القيد ايضا ولا تنافي
بينهما اصلا فيجب ايجاد الماهية مع القيد حتى يجمع بينهما ويحصل البراءة من المقيد وليس مجازا في شيء من الطرفين حتى يحصل التعارض
والتساقط سليما عن المعارض انتهى وفيه نظر فان المطلق وان لم يكن دالا على العموم البدلي هنا بالدلالة المتضمنة وباعتبار وضع اللفظ
بازائه ولكنه يدل عليه بالدلالة الالتزامية اللفظية المعتبرة عند اهل اللسان كما لا يخفى وهو الظاهر من المعظم وحيث يقع التعارض بين المطلق
والمقيد ويتجه ماذكره في المعالم من الايراد لولا ماذكرناه من الجواب فتم واما ثانيا فلا انا نقول وبقي المطلق امر لا وجه لبعد الحكم بالتساقط
او التوقف اذا لم يبق للمطلق ظهور في العموم البدلي بعد وجود المعارض كما لا يخفى ومجرد تعلق الامر بالماهية لا يقتضي العموم البدلي عقلا
حتى يبقى ان الدلالة اللفظية اذا سقط اعتبارها باعتبار المعارض كان اللازم الحكم ببقاء الدلالة الاخرى وهي الدلالة العقلية فتم
وينبغي التنبيه على امور الاول المراد بحمل المطلق على المقيد الحكم بان المطلق هو الماهية المقيدة وانها متعلق التكليف فيكون المقيد بيانا
وذلك قد يكون قرينة على استعمال المطلق في المقيد بطريق التجوز وقد لا يكون كذلك بل يكون غاية الدلالة على ارادة الخصوصية لا من التنافي
بل المقيد بيان للمطلق سواء اقترنا او تقدم المطلق او المقيد او لا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه بيان للمطلق مطلقا ولو تاخر وهو
تقريع المعالم وغاية المامول وظاهر العدة والمعارج وبيروت والمبادي وشرحه والمنية والزبدة والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي
الثاني انه ناسخ للمطلق ان تاخر وهو المحكي في يد ونقله وغاية المامول والمختصر عن بعض العقول الاول وجوه منها ما تمسك به من المعالم
من ان التقييد نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الماهية فيصير عاما الا انه على البدل
وتعيين تخصيص واخراج البعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فالحكم
التخصيص كما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتاخر وقد تمسك بماذكره في يد وغاية المامول و
المختصر فقالوا لو كان التقييد نسخا لكان التخصيص نسخا لانه نوع من المجاز مثله يلزم بالاتفاق واعترض على هذا الوجه بوجهين
احدهما ماذكره العضدي فقال بعد الاشارة اليه قد يجاب عنه بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل وان التخصيص هو دفع
لبعض الحكم الاول انتهى وفيه نظر وثانيهما ماذكره في حاشية المعالم للسيد الخليفة معترضا على قول صاحب المعالم ان المراد من المطلق
اه لفظه قد عرفت ما فيه من ان هذا ليس مدلول المطلق بل ربما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين
بل هذا اكثر والظاهر في الاخبار نعم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فانما يلزم ذلك الشمول من عدم التقييد مع ضم ان الاصل براءة
الذمة في التعيين او لزوم الترجيح بلا مرجح بخلاف العام فان مدلوله العموم وعلى هذا التحقيق لا يكون التقييد تخصيصا او
قرينة على المجاز فضلا عن ان يكون نسخا فتم انتهى وفيه نظر ومنها ما تمسك به في النهاية والمختصر من ان المقيد لو كان نسخا للمطلق
لكان تاخير المطلق نسخا للمقيد لان الثاني فيما يتعلق من الطرفين وهو الموجب لذلك وانتم لا تقولون به واعترض عليه

العضدي بخصوصها اعترض به على الوجه الاول وفي نظر بالتامل ومنها ان التقييد اغلب وقوعا من النسخ فيكون هو الاصل لان المشكوك فيه يلحق بالغالب ومنها الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها اشتد وذا المخالف وللقول الثاني اما اشارة اليه في المعالم والنهاية وغاية المامول وشرحه للعضدي فقا لو احتج الذاهب الى كونه نسخا مع التاخر انه لو كان بيانا للمطلوح لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص وفيه نظر اما اولا فالمنع من لزوم المجاز على تقدير البيان لان ارادة الخصوصية من الكلي كما يمكن بالتجوز بان يراد الخصوصية من نفس اللفظ الموضوع للكلي كذا يمكن بغيره بان يراد من اللفظ الموضوع للكلي حقيقته و يراد الخصوصية من الخارج لم يلزم ارتكاب خلاف الظاهر على اي تقدير لكنه لازم على تقدير النسخ ايضا قطعا واذا دار الامر بين المخالفين للظاهر كان اللازم ترجيح الاهون ومن الظاهر ان التقييد اهون واما ثانيا فلما ذكره في المعالم في مقام الجواب من الحجة المذكورة فيه الجواب المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة وجود هنا القيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعد لا قبله وما ذكر توهم انما يتم لو وجب حصولها قبله وليس الامر كذلك واورد عليه والده في الحاشية فيه قد يتوجه هنا ان المعنى المجازي انما يتم على الوجه الذي ذكر لو انتفى احتمال النسخ من حيث دوران الاحتمالين فاذا انتفى النسخ فلا بد من ترجيح المجاز ولا يكفي حينئذ حصول الدلالة والفهم بعد ثم قد يمكن ان يجاب بان رجحان المجاز على النسخ لما كان معلوما مما قرره في العام والخاص بني عليه اكتفاء بما سبق وانما اراده هنا بيان الرد لما ادعي المستدل من عدم القرينة عليه بما ذكره في الجواب من وجود القرينة وهي المقيد فان قلت هذا المراد غير ظاهر من كلام الوالد في الجواب بل ظاهره وجود قرينة المجاز وانها اذا وجدت عمل عليها وصح المجاز وح فتوجه ما ذكره لا دفع له قلت لا ريب ان ما ذكرناه خلاف الظاهر وانما هو وجه لتصحيح وان بعد واما ثالثا فلما ذكره في النهاية وغاية المامول وشرح المختصر للعضدي فانهم قالوا في مقام الجواب من الحجة المذكورة والجواب انه لازم فيما اذا تقدم المقيد على المطلق مع الحكم بحمل المطلق على المقيد ويقتضي الرقبة في الظهار بالسلامة عن العيوب لان الرقبة مطلقة تدل لنا على السليمة مجازا وزاد في النهاية كما في المختصر فقال المحقق ان المطلق دال على عتق اي رقبة كانت فيكون مرجع التقييد الى التخصيص وحاكي لفاضل الشيخ محمد كلاما عن والده في حاشية المعالم يتضمن المناقشة فيما ذكره اولا ثم اعترض عليه فيه ماذكره الوالد قدس في الحاشية من ان الجواب الشهير العموم يعني عن الاستدلال الا ان المذكور هو ان هذا لازم له اذا تقدم المقيد فانهم يقولون المراد بالمطلق المقيد فيجب دلالته عليه مجازا وايضا فانه لازم لهم بتقدير تقييد الرقبة بالسلامة مجازا فما هو جوابكم فهو جوابنا ولو فتش بان جوابهم في الصورة الاولى ان تقدم المقيد دما صلح قرينة لاشتغال الذهن من المطلق الى المقيد وهو المعنى بالدلالة عند علماء الاصول والبيان وفي الثانية انهم لا يسلمون تناول الرقبة لما يكون نا قصا في كونه رقبة وهو باب جنس المنفعة حتى يكون دلالة لها على السليمة مجازا ولو سلم فاشتغال الذهن من المطلق الى الكامل في معناه ظاهر وانت تعلم ان شيئا من الجوابين لا يمكن ان يجاب به في موضع النزاع فلذلك لم يتعرض للجواب المشهور فحل بحث اما اولا فلان احتمال النسخ قائم مع تقديم المقيد كما في الخاص المتقدم وما ذكره هناك من ترجيح التخصيص يجي هنا في ترجيح التقييد اسادعوى دلالته للمقيد على المطلق مع التقدم فان كان مع تقدم احتمال النسخ لم امانع احتماله ثم منع نظرا بعين ما قلناه سابقا اللهم الا ان يدعى ان التقدم قرينة ظاهرة على المجاز فيقدم على النسخ واما ثانيا فلان كلام الوالد في الحاشية يقتضي صحة المناقشة والدخل فيه غير خفي اما في اولها فيما قدمناه واما في اخرها فلانه لا معنى لمجازية تقييد الرقبة بالسلامة الا اذا اريد بها الخصوصية واحتمال ذكرنا حمل الافراد لا يقتضي المجازية كما هو شان المتواطي لكن في كون الرقبة من قبيل المتواطي تامل واما ثالثا فلان عدم امكان الجواب الثاني واضح اما الاول فغير واضح لان الالتزام لا مفر عنه من حيث اشتراط المستدل اقتران اللفظ المجازي بما الدلالة عليه وتقدم المقيد يحتمل الحمل على المطلق فيكون قرينة ويحتمل النسخ فلا يكون فلم يبق دلالة مع التقدم وهو يقول بالمجاز فما هو جوابه فهو الجواب مع التاخر اللهم الا ان يقع ما قدمناه من الظهور ولا يخفى عليك ان منشا الاشكال في المقام عدم ذكر النسخ هنا فان كان حكم النسخ اتفاقيا فالامر سهل فان المقام يحتمل الكلام امتحن المحقيق عندي في المسئلة ان يقال اذا ورد المطلق والمقيد المتعارضين على ولم يحتمل النسخ كما اذا ورد المقيد بعد حضور وقت العمل بالمطلق وكان ناسخ النبي ص وقلنا بانه لا يجوز النسخ الا النسخ فلا اشكال ح في لزوم الحكم بالنسخ وقد اشار الى هذا في جملة من الكتب في غاية المامول الا ان التفصيل هنا كما في مسئلة العام والخاص

المتعارضين

المتعارضين فيق ورود المقيد ان كان بعد حضور وقت العمل بالمطلق كان المقيد نسخا لاستحالة تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان قبله فيبنى على الخلاف في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ويحتمل ذلك ولم اظفر في الكتب المشهورة بهذا التفصيل وكانهم اكتفوا منه بذكره في المعالم وفي حاشية السيد الخليفة كان خلاف المصنف معهما اذا ورد المقيد حضور وقت العمل بالمطلق حتى لا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وح يكون مبناه كلام الخصم على جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وفي حاشية الشيخ محمد ما تقدم في العام اذا ورد بعد المخصص من التفصيل بحضور وقت العمل وعدمه ياتي في المطلق والمقيد فان كان المقيد انما اتى بعد حضور وقت العمل سيما اذا وقع العمل بالمطلق في وقت العين بالمقيد فانه يتعين بالنسخ اما لو كان قبل حضور وقت العمل فالمجاز ممكن فلا وجه لاملا في القول في المطلق والمقيد يبنى النسخ من الاستدلال والجواب انتهى وان لم يحتمل النسخ ولم يكن جاريا كما في المطلق والمقيد الواردين من الائمة ع فهو الغالب فيتعين التقييد لما تقدم اليه الاشارة انه اشار الى هذا احد في فيه قد عرفت عدم النسخ في احاديثنا وعدم حاجتنا الى علو له العلامة عن اكثر اصلي وكذا عدم الحاجة اليه بالنسبة الى القران لعدم تحقق الاشكال فيه مطلقا او بما يعتد به فيه انتهى وان احتمل الامران وجاز امعا فالاصل التقييد لغلبته بالنسبة الى النسخ المعتضد بما تقدم اليه الاشارة لا يقال هذا تفصيل بما لم يذهب اليه احد فيكون خرقا للاجماع المركب فلا يجوز الاعتماد عليه لانا نقول لا نم ذلك بل الظاهر اتفاق القوم عليه وان لم يكن موجودا في عبارة المعظم ينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انه اطلق لزوم حمل المطلق على المقيد حيث تنافيا حكما وسببا ويكونا مثبتين في التهذيب والمبادي وشرحه والقواعد والتمهيد والزبدة والمعالم والاحكام والمختصر والاجماع في على ذلك احدهما الى عم ذلك وان احتمل تعدد الحكم واشتغال ذمة المكلف بواجبين احدهما ما دل عليه الامر المطلق وهو العتق المطلق في قوله اعتق رقبة وثانيهما ما دل عليه الامر بالمقيد وهو عتق الرقبة المؤمنة في قوله اعتق رقبة مؤمنة وفي فيه نظر لاصالة عدم التا ويل في الظاهر السليمة عن المعارض وقضاء بما ثبت بالادلة المعتبرة لزوم التقييد حيث يقع التعارض بين المطلق والمقيد المفروضين لا مطلقا والا كان حمل المطلق على المقيد في بعض الصور من باب التقييد المعروف وهو في غاية البعد بل مقطوع بعدمه واطلاق الكتب المذكورة لا يصلح لمعارضة ما ذكرنا لقوة تنزيله على غير محل الفرض فيشترط في حمل المطلق على المقيد في محل البحث العلم باتحاد التكليف وانه لا يجب عليه الاشيء واحد وان شك في ذلك فلا يصح التقييد بل يجب العمل بظاهر الامرين والحكم بتعدد التكليف وقد اشار الى ما ذكرنا جماعة في العدة وان كان المقيد منفصلا فلا يخلو من ان يكون ما اطلق في موضع هو بعينه الذي قيد في موضع اخر او غيره فان كان هو بعينه فلا خلاف ايضا في انه يجب تخصيصه به وفي المعارج وان كان حكمهما متفقا وكان سببهما واحد وعلم ان المراد باحدهما هو الاخر كان المطلق مقيدا فان لم يعلم ان المراد باحدهما هو الاخر كان المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده وتعاليا وفي النهاية والمنية اما ان يكون مخالفا ويتحد السبب في الامر فهنا يجب رقبتان لظاهر الامرين ان كان الامر المتكرر يقتضي تكرار المامور به وان علم اتحاد العتق في الوضعين وعدم تكراره وجب تقييده بالايمان ويحمل المطلق على المقيد اجماعا انتهى وثانيهما لزوم حمل المطلق على المقيد نحو البيع حلال وبيع المعاطاة صحيح وقوله يطهر البئر بنزح اربعين دلوا لبول الانسان وقوله يطهر بنزح اربعين دلوا لبول الرجل وهو فاسد قطعا لعدم التنافي فيهما الثاني لا فرق في لزوم حمل المطلق على المقيد المثبتين مع اتحاد الحكم والسبب وحصول التنافي بينهما بين الواجبات والمستحبات كما هو مقتضى اطلاق القوم لاتحاد الدليل والموجب وربما توهم انه لا يجب في المستحبات حمل المطلق على المقيد فاذا ورد اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة وكان الامران للاستحباب لم يجب تقييد الاول بالثاني بل كان اللازم الحكم باستحباب امرين احدهما استحباب العتق مطلقا وثانيهما استحباب العتق للمؤمنة وهو في غاية الضعف اذا حصل العلم بتعارضهما بان يعلم بوحدة التكليف فان المستحب امر واحد وان لم يحصل ذلك ولم يعلم بالوحدة فلم يلزم حمل المطلق على المقيد كما في الواجبات نعم ان العلم بوحدة التكليف الذي هو منشاء التعارض يحصل غالبا من جهة الاجماع نادر فيتجه الفرق بين الواجبات والمستحبات من هذه الجهة لا غير فتم واذا كان واحد الامرين للوجوب والاخر للاستحباب لم يجب حمل المطلق على المقيد قطعا بل يجب العمل بظاهرهما الثالث لا فرق في لزوم حمل المطلق على المقيد المفروض بين كونهما من الكتاب او السنة او كان احدهما من الكتاب والاخر من السنة ولا فرق في السنة بين قطعي السند وغير قطعي السند فلو كان احدهما قطعي السند والاخر غير قطعي السند ولكن كان حجة كان اللازم حمل المطلق على المقيد الا

اذا كان المطلق على المقيد قطعي السند والمقيد غير قطعي السند وقلنا بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فانه لا يجوز حمل
المطلق على المقيد ح ولكنا قد بينا جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فيلزم هنا حمل المطلق على المقيد ولا فرق في السنة ايضا بين
كونهما من النبي ص والائمة ع او احدهما من النبي ص والاخر من الائمة ع الرابع لا فرق في ذلك ايضا بين كونهما منطوقين او مفهومين
او مختلفين بناء على المختار من جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان مفهوم المخالفة او الموافقة الخامس اذا كان تقييد
المطلق للفرد النادر وهو نحو قوله اعتق رقبة بالمقيد المفروض وهو نحو قوله اعتق رقبة مؤمنة موجبا لحمل المطلق على الفرد النادر
فهل يكون التقييد ح ايضا اولى من حمل الامر في المقيد على الاستحباب والتخيير او لا فيه اشكال من اطلاق القوم ان الامر اذا دار
بين التقييد او التخصيص وبين المجاز كان الاخير مرجوحا ومن قوة منع انصراف اطلاق كلامهم الى محل البحث واغلبية المجاز بالنسبة
الى حمل المطلق على الفرد النادر فالاحتمال الاخير اقوى خصوصا اذا كان الامر في المقيد من الائمة ع لشيوع استعماله في الندب حتى ادعى
جماعة صيرورته من المجازات الراجحة المساوية احتمالها الاحتمال الحقيقة السادس اذا اعتضد المطلق بشهرة ونحوها مما يوجب
قوة الظن ببقاء الاطلاق على حاله لم يجز التقييد ح ايضا بل يجب التاويل في المقيد وقد ظهر مما ذكر ان لزوم حمل المطلق على المقيد
مقيد بما ذكرنا من انه ليس على اطلاقه فان المعتبر مراعاة ما يفيد الظن الاقوى وحيث كان الغالب حصول الظن الاقوى من المقيد اطلقوا
لزوم حمل المطلق عليه السابع لا فرق في لزوم حمل المطلق على المقيد حيث يقع التعارض بينهما بين كونهما في العبادات او في المعاملات
ولا بين كون مفادهما الوجوب النفسي او الغيري او الشرطي الثامن اذا حكى الاجماع على وجوب شيء بقول مطلق كما اذا قيل يجب
عتق الرقبة في كفارة الظهار اجماعا وحكى الاخر الاجماع على وجوب ذلك الشيء مقيدا بقيد كما اذا قيل يجب عتق الرقبة المؤمنة في
كفارة الظهار اجماعا فهل يجب حمل المطلق على المقيد ح اولا التحقيق الثاني اذ لا معنى لكون كلام بعض قرينة على كلام الاخر نعم
يجب العمل بالمقيد لانه اقوى ظنا من معارضه فيكون شبيها بحمل المطلق على المقيد التاسع لا يشترط في المقيد ان يكون صفة
فلو كان المطلق هكذا اكرم رجلا والمقيد هكذا اكرم زيدا وحصل التعارض بينهما وجب حمل المطلق على المقيد لان بنائه ليس
على حجية مفهوم الصفة بالاتفاق العاشر اذا اتحد حكم المطلق وحكم المقيد ولم يختلفا واتحد سببهما ايضا وكانا منفيين
او منهيين نحو لا يطهر الجنس المطلق ولا يطهر ماء الورد ولا تعتق في كفارة الظهار الرقبة ولا تعتق فيها الكافرة لم يجب حمل
المطلق على المقيد ح كما صرح به في النهاية والمنية والمعالم والزبدة وغاية المامول والمختصر وشرحه للعضدي لاصالة لزوم
العمل بظاهر الخطابين السليمة عن المعارض اذ لا تعارض بينهما كما لا يخفى ولدعوى الاجماع والاتفاق ونفي الخلاف على عدم لزوم
الحمل ح في النهاية والمنية والمعالم والزبدة وغاية المامول وحاشية الشيخ محمد وشرح العضدي نعم قد يحكم بالتقييد هنا
في بعض الصور كما اشار اليه في النهاية فقال فان علمنا بدليل خارجي ان المقتضي باحد النهيين وهو المنهي عنه من غير فرق بينهما
في عموم ولا خصوص وجب ان يقيد المكلف بالكفر فيصير المكلف في الموضعين متعلق النهي عن التكفير بالكافر انتهى وقد اشار
الى هذا في غاية المامول ايضا ولا يعارضه اطلاق ما عداها من سائر الكتب المصرحة بعدم لزوم حمل المطلق على المقيد في محل
الفرض لا مكان انصرافه الى الصورة المفروضة الحادي عشر اذا اختلف حكم المطلق والمقيد بان كان احدهما ايجابيا ام كان
او اخباريا والاخر سلبيا او نهيا كان او نفيا واتحد سببهما نحو اعتق رقبة في كفارة الظهار ولا تعتق الكافرة فيها ونحو لا تعتق
رقبة فيها واعتق مؤمنة فيها ونحو يصح عتق الرقبة فيها ولا يصح عتق الكافرة فيها ونحو لا يصح عتق الرقبة فيها ويصح عتق المؤمنة
فلا اشكال في لزوم حمل المطلق على المقيد ح الثاني عشر قال في النهاية والاحكام كما تقدم في باب تخصيص العموم من المتفق
عليه والمختلف فيه ولزيف والمختار فانه جار في تقييد المطلق انتهى وهو جيد الثالث عشر قال في الذريعة اعلم ان المقيد
هو مثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وقوله جل وعز فصيام شهرين متتابعين واما ما خص هذا التقييد جملة واحدة فلا شبهة
في تغير حكمها والخلاف حق ولا جليتين في رجوعه اليها اذا صح ذلك فيه او رجوعه الى ما يليه كالخلاف في الاستثناء ونحوه
اذا تعقب التقييد وجملة واحدة فلا خلاف في انه تغير حكمها من الاطلاق الى التقييد الرابع عشر قال في العدة التقييد يجري
العام ويخص المطلق الذي هو عام مثال تخصيص العام قول القائل من دخل داري واكرمته ولقيت الرجال الاشراف فقوله واكرمته
خص لفظ من لانه لو لم يذكره اوجب عليه اكرام كل من دخل داره سواء كانوا اشرافا او غير اشراف فلا تخصيص المطلق وان لم يكن

عاما مثل قوله

عاما مثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وقوله مؤمنة قد خص رقبة لانه لو لم يذكر ذلك لكان يجزي تحرير اي رقبة كانت
سواء كانت مؤمنة او غير مؤمنة وكذا قوله شهرين متتابعين لانه لو لم يذكر ذلك لكان يجوز متتابعين او غير متتابعين
ثم قال والتقييد ثم قال الى ان قال الخ من ان يكون متصلا بالمطلق او منفصلا فما كان منفصلا متصلا فلا خلاف فيه انه يخص المطلق
انتهى الخامس عشر قال الشهيد في قواعده لو قيد بقيد متضادين تساقطا وبقي المطلق على اطلاقه الا ان يدل دليل على احد القيدين
كما روي عن النبي ص اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا احداهن بالتراب وروي عنه ايضا بن الجنيد وروينا ثلثا وروي العلامة احداهن
اخرهن بالتراب وروينا اولا واولاهن اشهر وبحث يحتمل الاعتبار انتهى السادس عشر في القواعد ايضا اللايرد حمل المطلق على المقيد
لان فيه اعمال الدليلين وليس منه في كل اربعين شاة شاة مع قوله في الغنم السائمة زكوة حتى يحمل الاول على السوم لان الحمل هنا يوجب تخصيص العام
فلا يكون جامعا بين الدليلين بل هذا راجع الى ان العام هل يخص بالمفهوم ام لا وكذا ليس منه لا تعتق رقبة كافرة لتفسير للعموم فهو تخصيص
ايضا ولا دليل عليه بخلاف النكرة في سياق الامر فانها مطلقة لا عامة وكذا في النفي فالحاصل ان حمل المطلق على المقيد انما هو في الكلي لا في الكل كما تسلمنا انتهى اذا ورد مطلق ومقيد متضمنين للامر واتحد حكمهما واختلف سببهما نحو قوله تعالى في كفارة الظهار
والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
ولم تقم دليل على اشتراك الحكمين في العلة ولم يتحقق الاجماع على اتحادهما باعتبار الاطلاق والتقييد فهل يلزم ح حمل المطلق على
المقيد ولا اختلفوا فيه على قولين الاول انه لا يجب حمل المطلق على التقييد هنا بل يجب العمل بظاهر كل منهما وهو للذريعة والعدة والمعارج
وبه ويب والمبادي وشرحه والمنية والمعالم والزبدة وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي والمعراج والمحكي في
المختصر وغيره عن ابي حنيفة وفي العدة اصحاب الشافعي وحكي عن اكثر المحققين كالسيد المرتضى وابي الحسين ومنها الثاني انه
يحمل المطلق على المقيد هنا وهو للمحكي في المنية عن الشافعي وفي غيره وعن بعض اصحابه والمعتمد عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم
ولهم وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا الامامية على عدم الحمل ومنها ظهور دعوى جماعة من اصحابنا في دعوى اتفاقهم عليه ففي المعالم الثاني
ان يختلف موجبهما وعند ناانه لا يحمل على المقيد ح وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل عن
بعضهم الحمل عليه مط وكلاهما باطل سيما الاخير وفي الزبدة وان اختلف سببهما فهم مختلفون في الحمل وعن متفقون على منعه وفي غاية
المامول اصحابنا وجمع منعوا من حمل المطلق على المقيد الا بدليل منفصل يدل على ان المراد بالمطلق ذلك المقيد ومنها ان شرط
حمل المطلق على المقيد حصول التنافي بينهما ووقوع التعارض بينهما وهو مفقود في محل البحث واذا انتفى شرط انتفى المشروط اما
الاول فواضح اذ لا معنى للحمل مع عدم التعارض واحتمال التقييد البعيد وكاف اصالة طهارة الاشياء وحمل فعل المسلم على الصحة
مقطوع بفساده واما الثاني فواضح ايضا وقد صرح به في جملة من الكتب ففي المعارج لنا ان الامر على الاطلاق بسبب معين
لا ينافي التقييد بسبب واذا لم يتنافيا لم يجب تنزيل احدهما على الاخر ولا تقييده وفي يب والمبادي وغاية المامول لا يجب
هنا على المقيد لامكان التنصيص على بقاء المطلق على اطلاقه كما لو قال اعتق في الظهار اي رقبة شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة
مؤمنة وفي شرح المبادي لا يجب ذلك لعدم التنافي وفي المعالم لعدم المقتضي اما الثالث فواضح ايضا ومنها ما تمسك به في
المنية فقال لنا لو دل التقييد في احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باطل اتفاقا
فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة وكذا بطلان دلالة المطابقة والتضمن واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذي هو مفقود
هيهنا فان التقييد بالايمان في كفارة الظهار لا ذهنا ولا خارجا ومنها ما تمسك به في الذريعة فقال في الدليل على ان المطلق
لا يعقل لاجل تقييد غيره ان كل كلام له حكم نفسه ولا يجوز ان يتعدى اليه حكم غيره ولو جاز تقييد المطلق لاجل تقييد غيره لوجب
ان يخص العام لتخصيص غيره ويشترط هذا الوجه وهذا يبطل الثقة بشيء من الكلام ومنها ما تمسك به في العدة قوى لانه من حق الكلام
ان يحمل على ظاهره الا ان يمنع منه مانع واذا كان المقيد غير المطلق فهما حكمان مختلفان فكيف يترك احدهما في الاخر ومنها ما تمسك
به في العدة ايضا فقال لا يلزم من خالف فيما قلنا وجوب تخصيص المطلق لمكان المقيد ان يزيد في كفارة القتل لما
كان ذلك ثابتا في كفارة الظهار وفي التيمم ومسح الراس والرجلين لما كان ذلك ثابتا في الوضوء وغير ذلك من المواضع وذلك
لا يرتكبه احد ومنها ما اشار اليه في يب وهو ان ظاهر المطلق يقتضي اجراء الحكم على اطلاقه فلو خص بالمقيد لوجب ان يكون بينهما

وابطا من حيث تقييد احدهما بما قيد به الاخر والا لم يكن تقييده اولى من عدم تقييده والربط اما من حيث اللفظ او من
حيث الحكم اما اللفظ فبان يكون بين الكلامين تعلق بحرف عطف او اضمار وهو منتف هنا واما الحكم فبان يتعلق الحكم
في علة التقييد بالصفة وهو تقييد بالقياس وليس هو المتنازع فيه بان تتبع في التقييد بان الحكم مقيدا في كفارة وغير مقيد
في اخرى وهذا غير ممتنع لانه كما يجوز ان يكون المصلحة فيهما التقييد جاز ان يكون المصلحة فيهما ان يختلفا في التقييد فلو جاز مع فقد
الوصلة والربط ان يقيد احدهما بما قيد به الاخر جاز لان يثبت لاحدهما بدل لان للاخر بدلا او يتحقق احد العمومين لان
الاخر مخصوص هذا دليل الحسين وفيه نظر لانا نمنع الاولوية لو انتفى الربط فانها ثابتة اذ التقييد بالايمان يدل على اولوية
ورجحانه مجيب التقييد به طلبا للمصلحة الراجحة والخصوم انتهى والقول الثاني وجوه منها ما اشير اليه في جملة من الكتب فقال
احتجوا بان القران كالكلمة الواحدة فقد روي ذلك عن امير المؤمنين ع وتقريبه ما اشار اليه في المنية وغيره من انه اذا
ثبت التقييد في احد الحكمين دون الاخر تحقق الاختلاف المنافي للوحدة وفي شرح العضدي لان كلام الله تعالى واحد وفي بعض
يفسر بعضا انتهى وفي هذه الحجة نظر اما اولا فلان الرواية ضعيفة السند فلا يصح الاعتماد عليها واما ثانيا فلانها اخص من المدعى
الا ان يتم بعدم القائل بالفصل وفيه نظر واما ثالثا فلما ذكره في النهاية والمنية والمعارج فقالوا الجواب ان اردتم بوحدة القران
عدم مناقضة بعضه بعضا فهو مسلم وليس الاطلاق في احد الصورتين والتقييد في الاخرى مناقضا وان اردتم في تجويز تنزيل
المطلق على المقيد واتحاده في كل شيء ثم تارة عاما وخاصا ومجملا ومبينا ظاهر وخفيا الى غير ذلك من الامور المتقابلة وفي غيب
وشرح المبادي وغاية المامول المراد بالوحدة عدم التناقض انتهى وفي الذريعة يبطل هذا الاحتجاج بالاستثناء او التخصيص
وفي العدة يبطل بان المطلق والمقيد لو اقترنا لما وجب تقييد المطلق بالمقيد اذا كانا حكمين مختلفين ومنها ما اشار اليه
في جملة من الكتب فقالوا احتجوا بان الشهادة لما اطلقت في موضع وقيدت بالعدالة في اخر حكم بتقييدها في كل موضع
وفيه نظر لما ذكره في الذريعة والعدة والنهاية والتهذيب والمنية وشرح المبادي وغاية المامول فقالوا الجواب تقييد الشهادة بالعدالة
في كل الصور بالاجماع بالتقييد وفي بعض الصور ومنها ما ذكره في النهاية فقال احتجوا بقوله تعالى والذاكرات تحمل على قوله والذاكرين
الله كثيرا من غير دليل من خارج ثم اجاب عنه بان التقييد لاقتضاء العطف التسوية لعدم استقلال المعطوف بالدلالة في جميعه
الى ما هو معطوف عليه ومشارك له في حكمه وبان الفرق حصول الربط هنا بالعطف بخلاف صورة النزاع وصرح بالجواب الاول
في الاحكام واشار اليه في العدة وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم انه قد يحكم في المقام بحمل المطلق على المقيد بدليل من خارج
كما اذا وقع الاجماع على ان الواجب للمورد بن امر واحد وانما يشتبه كان في الحكم من جهة الاطلاق والتقييد او كان العلة المعتبرة
شرعا في لزوم المقيد في مورده ثابتة في مورد المطلق وقد صرح بهذا في الاحكام واما القياس فلا يمكن ان يكون سببا بناء على عدم
حجيته واما على تقدير حجيته فقد اختلفوا في صلاحيته لذلك فمنهم من حكم بصلاحيته لذلك وهو السيد في الذريعة والشيخ في العدة
والعلامة في تهذيب والسيد عميد الدين في المنية والحاجبي في المختصر والعضدي في شرحه ومنهم من حكم بعدم صلاحيته لذلك
وهو الامدي في الاحكام كما عن الحنفية الثاني اذا ورد مطلق اثباتا في جنس نحو يصح العتق في كفارة الظهار ومقيد اثباتا في
جنس نحو يصح عتق المؤمنة في كفارة قتل الخطا واختلف سببهما فلا يحمل المطلق على المقيد ايضا الا بدليل من الخارج الثالث
اذا ورد مطلق ومقيد وتضمنا النهي والنفي واتحد احكامهما واختلفا سببا فلا يحمل المطلق على المقيد فان كانا احدهما نفيا والاخر
اثباتا واختلفا سببا ولم يلحظ الدليل الخارجي بالجملة لا يحمل المطلق على المقيد الا مع تعارضهما ومعه فالاصل ترجيح المقيد
على سائر المحتملات الا ان يعارضه ما هو اقوى منه الرابع قال في يه اذا اطلق الحكم في موضع وقيد مثله في موضعين بقيدين
متضادين كقضاء رمضان ورد مطلقا في قوله تعالى فعدة من ايام اخر وقيد صوم التمتع بالتفريق وقوله فمن لم يجد فصيام
ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وقيد صوم كفارة الظهار بالتتابع في قوله فصيام شهرين متتابعين فالحنفية منعوا
من التقييد هنا لانه مع القيد الواحد بان على الاطلاق فرفع التقييد بالضدين اولى من تقييده بالاخر واما من حمل المطلق على
المقيد بالقياس فانه يحمله على احدهما ان كان القياس عليه اولى والا بقي على الاطلاق اذا ورد لفظ مهية
مطلقة نحو اعتق رقبة وامر بها مقيدة نحو اعتق رقبة مؤمنة وحصل شرائط التعارض ولم يكن ترجيح احد المنافيين

على الاخر فلا اشكال في وجوب التوقف بحسب الاجتهاد وهل يجب في مقام الاول الاقتصار على المقيد فلا يحصل الامتثال فيما نحن فيه
من المثال بعتق الكافرة او لا بل يجوز العمل بما يقتضيه ظاهر الاطلاق فيجوز الاتيان باي فرد من افراد الرقبة ولو كان كافرا المعتمد
هو الاول لان اشتغال الذمة بالتكليف وهو لزوم عتق الرقبة فيما فرضناه من المثال قد تحقق لاتفاق الخطابين في الدلالة عليه وقد
حصل الشك في برائتها في الاتيان بغير المقيد فالاصل بقاء اشتغال ذمته حتى ياتي بالمقيد اذ به يحصل البراءة قطعا لهذا من المقامات
التي يقع فيها ان اشتغال الذمة يقينا يستدعي البراءة اليقينية لا يقال الاصل براءة الذمة لانا نجيب بان هذا الاصل يتمسك به حيث
يقع الشك في اصل ثبوت التكليف كما اذا شك في وجوب الاستهلال واما اذا ثبت في الجملة وشك في المكلف به فلا يتمسك به بل اللازم
تحصيل البراءة اليقينية ومحل الفرض من هذا القبيل لان التكليف قد ثبت في الجملة بالاجماع كما عرفت وشك في المكلف به هل هو
المهية المقيدة او غيرها فكان اللازم الاتيان بالمقيد لحصول البراءة معه يقينا لان المكلف به ان كان المهية المقيدة فقد اتى بها
وان كان المهية المطلقة فكذا ايضا لان الاتيان بالمقيد اتيان بالمطلق ويظهر من العلامة في يب والامدي في الاحكام والحاجبي
في المختصر اختيار ما ذكرناه لانهم حكموا بلزوم حمل المطلق على المقيد تحصيلا للبراءة اليقينية ومنا على عدم ترجيح التقييد على العموم
في المقيد وتساويهما في الاحتمال لرجوع الامر الى الشك في المكلف به لا التكليف المعلوم من المطلق والمقيد في الجملة واما ما ذكره بعض
الاجلة في دفع ما ذكروه من ان اشتغال الذمة بالمقيد غير ثابت ولا يقينا ولا ظنا حتى يجب اليقين ببراءة الذمة لاحتمال ارادة
النقل او التغيير ذلك واحتمال اشتغالها من غير يقينا يقين ولا ظن لا يقتضي وجوب العمل به الا الاحتياط وهو غير واجب فضعيف
كالقول بان مع التساوي يجب الاخذ بالاطلاق اما الاول فلانهم لم يقولوا بان اشتغال الذمة بخصوص المقيد يقتضي تحصيل البراءة
اليقينية منه حتى يرد ما ذكره بل المقام ان بعد ورود المطلق والمقيد يقطع بثبوت التكليف في الجملة ولا يحصل البراءة منه الا
بالعمل بالمقيد باتفاق على اطلاقه فلا ريب في ان الاتيان به مبرئ للذمة نعم لو علمنا ان الاتيان بالمامور به يتوقف على نية كيفية
من الاطلاق والتقييد ربما اشكل الحكم بكون المقيد مبرئا لان نية المطلق غير نية المقيد ولكن ضعفه ظاهر واما الثاني فلانه لا اطلاق
هنا يوجب الا ما عارضه المقيد وقد فرض التساوي بينهما فكيف يوخذ به اللهم الا ان يقال قد دل المطلق على شيئين احدهما ان المكلف
به هو المهية وهو بالدلالة المطابقية الثاني جواز الاتيان بها في ضمن اي فرد منها شاء وهي بالدلالة الالتزامية والمقيد انما عارض
في الدلالة الالتزامية وحيث تعارضا من هذه الجهة وتساويا بقي الدلالة المطابقية بلا معارض ويحكم بجواز الاتيان في ضمن اي
فرد شاء بضميمة القرينة العقلية وهي ان التقييد بفرد دون اخر ترجيح بلا مرجح ولزوم الاتيان بها في ضمن جميع الافراد عسر
وحرج وهذا غير الدلالة الالتزامية اللفظية وفيه نظر لان هذا انما يتم لو كان للقيد يدل على ان القيد شرط في الاتيان بالمهية لانه
ح يصح ان يقال لا معارض للمطلق في دلالته على كون المكلف به المهية من حيث هي ويصير المسئلة من قبيل ما لو اتفقوا على شيء واختلفوا في اشتراطه
بامر لان التكليف بالشرط غير التكليف بالمشروط فيرجع الشك الى الشرط لا الى الشك في التكليف فتدبر واما اذا كان دالا على ان المهية جزء من
المامور وان المامور به مركب منها ومن ذلك القيد كما هو الظاهر فلا بل المقيد يعارض كلتا الدلالتين وينبغي التنبيه على امرين الاول
اذا اتفق الاصحاب على وجوب شيء واختلفوا في تقييده بشيء اخر كما اذا اتفقوا على وجوب العتق واختلفوا في تقييده بالايمان
فقال بعض به ونفاه اخر ولم يكن هناك دلالة شرعية على تعيين احد القولين فهل الواجب الاخذ بالقول بالتقييد او الاطلاق
الذي يقتضيه النظر الاخذ بالاول لما بيناه الثاني اذا اتفقوا على حرمة شيء واختلفوا في تقييدها بامر كما اذا اتفقوا
على حرمة البيع واختلفوا في اشتراطها بالسكر وعدمه فاللازم الاقتصار في الحكم بالحرمة على العقد المجمع عليه وموضع اليقين
والرجوع في غيره وهو محل الخلاف الى ما يقتضيه الاصل وهو الاباحة اما الحكم بالحرمة في العقد المجمع عليه فواضح واما التمسك بالاصل
في غيره فلا شك في ثبوت التكليف وعدم العلم به ولو اجمالا وقد تحقق ان الشك اذا تحقق في نفس التكليف وهو هنا كذلك فتحقق

في المفاهيم اعلم ان الحكم الشرعي سواء كان تكليفيا او وضعيا وضعيا اذا كان معلقا
على امر بكلمة ان نحو ان جاءك زيد فاكرمه وان كنت فتوضأ وان استطعت فحج وان سرقت فانت ضامن وان كان الماء قدر كر
لم ينجسه شيء يدل بالدلالة المطابقية على تحقق الحكم وهو الجزاء عند تحقق موضوعه وهو الشرط ولا اشكال في ذلك بل ولعله لا خلاف
فيه وانما الخلاف والاشكال في انه هل يدل على انتفاء الحكم بانتفاء شرطه بالدلالة اللفظية او لا قد صرح بما ذكرناه في النهاية

المفاهيم

السؤال ويظهر ثمرة الخلاف في مواضع منها ما لو كان الحكم بالمذكور في المنطوق موافقا للاصل نحو ان لم يكن مستطيعا فلا يجب
عليك الحج وان لم تسرق فلست معاقبا من وان بلغ قدر كر لم ينجسه شيء فان القايل بالدلالة تثبت بها حكما مخالفا للاصل وهو وجوب
الحج وتحقق الضمان والنجاسة عند الاستطاعة والسرقة وعدم البلوغ مقدار الكر وعدم القايل بالعدم لا يثبت ذلك بل يتمسك
بالاصل في غير المنطوق ويستوي بينه وبين غيره ومنها ما لو ذكر حكما مخالفا للاصل على سبيل العموم نحو اكرم العلماء ثم علق على امر
بكلمة ان نحو اكرم العلماء ان كانوا طوالا او علمنا باتحاد التكليف فان المانع من الدلالة لا يخصص العام والمثبت لها يخصصه نظرا
اليها واما لو اطلق حكما مخالفا للاصل ثم علقه لكن للتنجيز نحو اعتق رقبة ان كانت فلا يظهر فيه ثمرة المسئلة لان اللازم حمل المطلق
على المقيد اتفاقا اللهم الا ان يكون الحكم وضعيا نحو الماء طاهر وان كان الماء قدر كر فهو طاهر فتفرع على المسئلة وكذا لا يظهر
الثمرة فيما علق ابتداء على امر بكلمة ان نحو ان جاءك فاكرمه فلان اللازم الحكم في غير المنطوق بما يقتضيه الاصل وهو الذي
يقول القايل بالدلالة نعم القايل بها يجعل ذلك خطابا شرعيا والقايل بالعدم يجعله حكما عقليا ولكن في هذا كثير ثمرة فاذا عرفت
هذا فاعلم ان في المسئلة اقوالا الاول ان ذلك يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الشرط وهو للفاضلين والشهيد وصاحب المعالم وبهائي
البهائي والجدي ووالدي العلامة دام ظله والبيضاوي والمحكي عن الشيخين والشهيد الثاني وصاحب المدارك والمدقق الشرواني
والشافعي وابي الحسين البصري وابن شريح وابي الحسن الكرخي والرازي واتباعه والحاجبي وحكاه الشهيد الثاني والمحقق الثاني
ونسبها من اكثر المحققين الثاني انه لا يدل على ذلك وهو للمحكي عن السيد وابن زهرة والطبرسي والعاملي والفاضل الشيرواني وابي
البصري والقاضيين والامدي ومالك وابي حنيفة واتباعه واكثر المعتزلة وحكي عن بعض اصحابنا المتاخرين الميل اليه الثالث
انه يدل عليه في الشرع لا غير الرابع انه يدل في الخبر لا غير للاول وجوه منها انه يفهم منه ذلك وينتقل اليه الذهن بعد الاشتغال
الى المنطوق ولهذا فهم يعلى ابن امية وعمر من قوله تعالى واذا ضربتم في الارض الاية انتفاء القصر عن انتفاء الخوف فانهما سألا
عن سبب القصر مع الامن وليس ذلك الا للدلالة ويؤكد تقريره النبي صلى الله عليه وآله فانه لم يعاتب عليه السؤال بانه صدقة
من الله اذ لولا الدلالة لاجاب بان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه ويؤكد ما قلناه ما روي من انه لما نزل قوله تعالى استغفر لهم
او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله قال النبي صلى الله عليه وآله لازيدن على السبعين فان هذا القول منه يدل على انه
فهم حصول الغفران بالاستغفار زائدا على السبعين ويؤيد ذلك ايضا قول مولينا الصادق في قوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم
ان كانوا ينطقون والله ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم انما قال بل فعله كبيرهم هذا ان نطقوا وان لم ينطقوا لم يفعله كبيرهم هذا شيئا واجيب
عن جميع ما ذكر اما عن الشاهد ففيه المنع منه كما سياتي اليه الاشارة واما عما روي عن يعلى ابن امية فاولا بضعف السند وثانيا
بمنع الدلالة لعدم معلومية ان سؤال يعلى لما ذكروه لاحتمال ان يكون فيه علم باصالة الاتمام وان القصر خرج منه حالة الخوف
فاستفهم عن سبب الحاق حالة الامن به واما المنع من الاصل لما روي عن عايشة انها قالت الصلوة في السفر والحضر
ركعتان فاقرت في السفر وزيدت في الحضر فيه فهم صدق لفظ القصر على صلوة السفر اذ هو عبارة عما يجوز الاقتصار عليه
بعد ان كان الزايد مطلوبا واما عن حديث الاستغفار فاولا بضعف السند وثانيا بمنع الدلالة المنع من فهمهم ذلك
وقوله لازيدن لعله لاشتمال القلوب سلمنا الفهم ولكن باعتبار مفهوم العدد لا يقال ان مقتضى المنطوق نفي المغفرة
بالسبعين قطعا فان خبر الله تعالى صدق فمفهومه لا بد ان يكون ثبوت المغفرة بما زاد عليها قطعا لان المفهوم لا بد ان
يكون نقيض المنطوق وذلك خلاف الاجماع ومنها ان كلمة ان للشرط وهو ما يلزم من انتفائه انتفاء المشروط اما المقدمة
الاولى فلوجهين احدهما انه لا فرق بين ان يقول ان جاءك فاكرمه وبين ان يقول يجب اكرامه شرط مجيئه ويعبر عن مضمون
كل منهما بالاخر ذلك وليس ذلك الا للاتحاد معناهما وما يقال من انه لو نذر ان لا يشترط في ان جاءك فاكرمه كان عاصيا و
ثانيهما تصريح النحاة بما حكي عنهم جماعة بان كلمة ان حرف الشرط واجماعهم حجة واما المقدمة الثانية فلوجوه الاول ان المتبادر
من لفظ الشرط حيثما يطلق هو ما ذكرنا فانه اذا قيل يشترط في وجوب الصلوة دخول الوقت وفي وجوب الزكوة الحول وفي صحة
الصلوة الطهارة فانه يفهم من غير شك الحكم بانتفاء المشروط بانتفاء الشرط الثاني ان الائمة متفقة على ان الحيوة شرط
لوجود العلم والقدرة والارادة ونحو ذلك وان الحول شرط الوجوب الزكوة وحكموا بانتفاء العلم والقدرة والارادة

[illegible]

عند عدم

عند عدم الحياة وانتفاء الزكوة عند عدم الحول ولولا ان مقتضى الشرط ذلك لما كان الامر كذلك الثالث ان الشرط لا
يلزم من وجوده وجود المشروط لانه ليس علة له والا لاستلزم ما فلو لم يستلزم عدمه عدم المشروط لجاز ان يطلق على كل شيء
انه شرط لكل شيء وهو باطل قطعا واجيب على هذه الحجة اولا بالمنع من المقدمة الاولى وتصريح النحاة غير حجة لاحتمال ان يكون
ما ذكروه اصطلاحا لهم ويما اصعه بعض ما ذكر ان كلمة لو كانت للشرط لزم ان لا يترتب الجزاء على وجود الشرط فان الشرط لا يلزم
من وجوده الوجود وثانيا بالمنع من المقدمة الثانية فان لفظ الشرط كما يستعمل فيما يلزم بانتفاء وكذا يستعمل في العلة
هو الذي يلزم من وجوده الوجود ومنه اشتراط الساعة وفلان شرطي والاصل ان يكون حقيقة في مطلق التلازم دفعا للاشتراك
والمجاز ومما يشهد بكون الشرط فيما اذا كان التلازم من حيث الوجود حقيقة تصريحهم بان استثناء نقيض الى الشرط ينتج نقيض مقدمها
دون استثناء نقيض مقدمها فانه لا ينتج شيئا نحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ولا يصح ان يقال
لكنه ليس بانسان فليس بحيوان فان اطلاق الشرط هنا ليس الا باعتبار التلازم في الوجود وكونه مجازا بعيد ولعل النحاة قصد وا هذا
وقد اشار اليه بعض المحققين فقال الشرط عند النحويين معمول بخصوصه وكذا عند المنطقيين واما ما ادعوه من التبادر فهو مم
واما ما حكوه من الامة فليس فيه دلالة على ان الشرط فيما ذكروه لجواز ان يكون ذلك احد ما يستعمل فيه لفظ الشرط واما الوجه الثالث
فجوابه ان اعتبار التلازم في الجملة فيه يمنع من اشتراك ما ليس فيه التلازم اصلا معه نعم قد يقال ان ما ذكر يتجه لو جاز تعدد الشرط وانه
لا يعلم من اطلاقه مما ينفي لجواز ان يريد ما يقتضي التلازم في الوجود وهو لا يستلزم ذلك لامكان قيام غيره مقامه كما في ...
فان وجود كل منها يستلزم وجوبه وليس انتفاء احدها يستلزم العدم لجواز قيام الاخر مقامه واما اذا كان الشرط متحدا فلا بد من الحكم
بلزوم انتفائه انتفاء المشروط سواء اريد منه ما يلزم من وجوده الوجود اولا وذلك واضح وغير ان ذلك حسن لو علم باتحاد الشرط
واما مع الجهل به ومجرد التصريح بكون الشيء شرطا لا يستلزم الاتحاد نعم لو ثبت الاتحاد بحكم الاصل ولكن لا يثبت به الدلالة اللفظية ومنها انه
لو كان حكم المذكور وغيره سواء لما كان لتخصيص المذكور بالذكر فائدة بل كان تقصيرا في البيان مع الحاجة وهو باطل فلزم ان يكون الفائدة
فيه بيان عدم تحقق حكم المذكور في غيره واجيب من هذه الحجة اولا بالنقض بما لو علق الحكم على اللقب نحو اكرم زيدا فلا يقول الخصم بافادته نفي الحكم
عما لم يذكر اما ما قيل من ظهور الفرق بين التعليق على اللقب والتعليق على الشرط فان الكلام لا يتم الا بذكر اللقب فكان ذكره لازما بخلاف
التعليق على الشرط فانه يجوز حذفه فيقال اكرم زيدا فذكره لا بد ان يكون لتلك الفائدة فجوابه ان الكلام انما يحتاج الى لقب ما وهو كما يحصل
بالمذكور كما يحصل بما عداه وغيره فتخصيصه على ما ذكره الخصم نفي الحكم عما عداه والا كان التخصيص بالمذكور مع اشتراك غيره معه عبثا وبانه
اثبات اللغة بالدليل وثالثا بالمنع من انحصار الفائدة فيما ذكره لاحتمال ان يكون له فائدة اخرى غير ذلك وقد ذكروا للتعليق فوايد
منها الاهتمام بالمذكور اما لتطرق احتمال عدم شمول الخطاب له فيصرح به دفعا للتوهم لغيره ومنها عدم الاحتياج الى بيان حكم غير المذكور
لسبق بيانه ولاختصاص حاجة السامع بالمذكور ومنها التنبيه على ان المسكوت عنه اولى او على لزوم الاجتهاد فيه لتحصيل ثواب المجتهدين
ومنها سبق خطوره في ذهن المتكلم لا يقال الاصل عدم هذه الفوايد لانا نقول كان الاصل عدم الفائدة التي ذكرتموها لتحقيق المطلب لان التعليق
لا بد ان يكون لفائدة ولما كانت الفوايد المترتبة عليه كثيرة ولم يتعين اصالة تلك الفائدة وجب التوقف لا يقال الغالب فيه ملاحظة
تلك الفائدة لانا نقول هذا مسلم لكن يحتاج في حجية هذه الغلبة الى دليل ومنها ان في دلالة التعليق على الانتفاء عند الانتفاء كثرة
الفوايد ولا يحصل لو قيل بعدمها وكثرة الفوايد مطلوبة للعقلاء واجيب عن هذه الحجة بما تقدم اليه الاشارة ويلزمهما الدور فان
الدلالة على ما ذكروه يتوقف على كثرة الفوايد وهو متوقف على الدلالة وهو الدور وضعفه ظاهر وللقول الثاني ايضا وجوه منها ان
دلالة التعليق على انتفاء الحكم بانتفاء المعلق عليه لا بد وان يكون احدى الدلالات الثلث اذ دلالة الالفاظ محصورة فيها بالاتفاق
وكلها منتفية في المقام اما المطابقة والتضمن فواضح لان احدا لم يذهب الى دلالته على ذلك بالمطابقة والتضمن ومع ذلك فلا
ان يشهد به واما الالتزام فلان من شرطه كون المدلول عليه اما لازما عقليا للموضوع له كالزوجية للاربع او عرفيا كالجود بالنسبة
الى حاتم ومن المعلوم انتفاؤهما في المقام اما الاول فلانه لا امتناع في ان يجب اكرام زيد مطلقا جاء او لم يجئ وايجاب الاكرام اذا جاء لا يستلزم
عقلا عدمه اذا لم يجئ واما الثاني فلان الملازمة انما يتحقق باعتبار غلبته ملازمته للخارج من الموضوع له كما في الطويل النجاد ونحوه ومعلوم
انتفاء ذلك في المقام فانه لم يتحقق مع وجوب الاكرام اذا جاء غلبة انتفائه اذا لم يجئ هذا لو قال بعض الجملة فمحكي عنه ان تتبع والا

شاهدان بان الفصحاء والبلغاء قد يقصدون ان مفهوم الشرط وقد لا يقصدونه فكيف يوثق بارادته ويجعل دليلا من غير قرينة
على ارادة المتكلم له او دليل اخر وقد ذكرت في الفوائد الطوسية مائة وعشرين اية من القران مفهوم الشرط فيها غير مراد ولا معتبر
والايات التي مفهوم الشرط فيها معتبر لا يكاد تبلغ هذا القدر وكذا اكثر كلام البلغاء قلت من الايات التي لم يرد فيها مفهوم الشرط قوله تعالى
لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومنها ايضا قوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر
ومنها ايضا قوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ومنها قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون ومنها قوله تعالى ان تقصروا من
الصلوة ان خفتم ومنها ايضا قوله تعالى فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة للقطع بعدم ارادة المفهوم فيها فقد يحصل مما ذكر ان الكلام
مع المنتفين في الدلالة واخويه الحجية وفيه نظر بل التحقيق ان التعليق المذكور يدل على ذلك بالدلالة الالتزامية فانه لا ينفك تصور
نفي وجوب اكرام زيد عند عدم المجيء اذا قال ان جاءك زيد فاكرمه عن وجوب اكرامه عند المجيء وهو اية الدلالة الالتزامية والشواهد
على ذلك كثيرة منها انا نجد التناقض الصريح لو قال اكرم العلماء في جميع احوالهم قيامهم وقعودهم واستلقائهم فقال بلا فصل اكرمهم ان
كانوا قائمين وحملنا ذلك على البداء من المقابل ولو قال بعد مدة حملناه على النسخ ومنها انه لو حلف ان لا يجوز قتل مسلم في حال من الاحوال
فقال لا تقتل المسلم ان كان نائما لكان مخالفا لما قاله اولا ما قال احتجوا على تجويز قتله في غير حال النوم ومنها ان الشرط وضعا
بمعنى انتفاء الشرط معنى شايع متداول بين اهل العرف والغالب تعبيرهم عنه بالتعليق بكلمة ان وما يضاهيها دون لفظ الشرط ونحو ذلك
الا لظهوره فيه ومنها انه لا فرق بين ان يقول اكرم زيدا ان جاءك وبين ان يقول وجوب الاكرام متوقف على المجيء او معلق عليه ولا ريب ان
المتبادر من اللفظ التوقف والتعليق ذلك فكذا ما هو مثله ومنها مصير اكثر المحققين الى الدلالة على ذلك وتصريح جماعة منهم بانه جار
مجرى لفظ الشرط ويبعد خطاؤهم مع ممارستهم باللغة ولا يعارضه مصير جمع الى العدم لان الاقل لا يعارض الاكثر ومنها ما حكي عن النحاة
تصريحهم بان كلمة ان للشرط وليس ذلك الا باعتبار دلالتها على المفهوم والمناقشة في دلالة لفظ الشرط على ذلك باعتبار استعماله وما
يلزمه من الانتفاء بالانتفاء مع ان الاصل ان يكون للقدر المشترك واهية للمنع من استعمال لفظ الشرط في العلامة وانما استعمل فيها
لفظ شروط بفتح الراء لسكونها سلمنا ولكن صيرورة الشرط حقيقة في الثاني في العرف مما لا ريب فيه لتبادره وصحة السلب عن غيره فكذا
الحال الى ان الاصوليين عرفوه بتعريفات وكلها راجعة الى ذلك ولا يمكن دعوى انه اصطلاح لان الاصل عدم النقل وعليه يلزم ان يكون عرف
النحاة كذلك او يلزم ايضا ان يكون ما ذكروه هو الموافق للغة وعلى هذا لا يقدح استعمال لفظه فيما لا يلزم منه ذلك فانه مجاز ويبطل
ما قاله السيد من ان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب عنه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون
شرطا الا ترى ان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول
شرط في القبول ثم نعلم بدليل ان ضم امراتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا
فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى لان الشرط على ما ذكرنا يكون مفهوم احدهما الا احدهما فان قلت عن النحاة تقتضي كون
الظاهر كون كلمة ان موضوعة للشرط فلا بد ان لا يستفاد من التعليق بها الا الانتفاء دون الثبوت عند الثبوت كما هو الشان في لفظ
الشرط وهو مخالف لما ادعيتم من الدلالة على دلالتها على الثبوت عند الثبوت فاذن يدور الامر في كلامهم بين حمل الشرط على معناه المجازي
وهو العلامة وحمل قولهم كلمة ان للشرط على ان المراد به يستفاد من الشرطية بالنظر الى المفهوم لا انها موضوعة له وحيث لا مرجح في البين
موجب التوقف ومعه يسقط الاستشهاد بكلامهم قلت لا نم عدم المرجح فان حمل الاخير اولى لاظهرية لفظ الشرط في معناه في قولهم
كلمة حرف الشرط في الدلالة على الوضع له فتم فان قلت كيف يمكن دعوى الدلالة الالتزامية مع ان شرطها اللزوم اما العقلي او العرفي وهما
منتفيان كما سبق اليه الاشارة قلنا نمنع من انتفاء اللزوم وندعي انه يستفاد من المنطوق معنى يلزم ذلك للمنطوق معنى يلزم ذلك
ولا ندعي التلازم بين نفس وجوب اكرام زيد بعد مجيئه ونفيه عند العدم مع قطع النظر عن التعليق بكلمة ان في الحقيقة ترجع النزاع
في المسئلة الى معنى المنطوق فان للخصم ان يقول ان معناه ما يلزم منه ذلك والخصم يدعي ان معناه ليس ذلك ولهذا لا يجوز
له الاستدلال بان اللفظ استعمل في معنيين والاصل ان يكون للقدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز فان هذا انما يصح بالنسبة الى
المنطوق دون المفهوم فان اللفظ لا يستعمل في المفهوم حتى يتجه ذلك فتم فان قلت لو تحقق الدلالة الالتزامية لكان اللازم حينما اطلق
التعليق بكلمة ان ارادة الانتفاء عند الانتفاء والا لانفك اللازم عن ملزومه وهو باطل للاتفاق على انه استعمل في التعليق من

بغير ارادة

المفاهيم
مفهوم الشرط

بغير ارادة المفهوم قلت ملتزم بذلك حيثما يراد من المنطوق معناه الحقيقي وقد اشار الى مثل هذا الكلام بعض المحققين في مفهوم
الغاية ان هذا على تقدير كونه لازما عقليا للمنطوق واما ان جعلناه لازما عرفيا فالجواب واضح لان الدلالة على المفهوم بالظهور
وهو لا ينافي الدليل القاطع على عدم ارادة اللازم العرفي كما ان اصالة حمل اللفظ على معناه الحقيقي لا ينافي قرينة المجاز فان قلت غلبة استعمال
التعليق بها فيما لم يرد منه المفهوم كما ادعاه بعض الاجلة يمنع من حمله اصلا قلنا تلك الدعوى مما لا برهان عليها ومنها انه لا فرق بين قولنا
زك في الغنم السائمة وقولنا في الغنم ان كانت سائمة فكما ان الاولى لا يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الصفة فكذا الثاني وقد اشار الى هذا
بعض المحققين وفيه نظر للمنع من عدم الفرق ان قلنا بعدم دلالة التعليق على الصفة على الانتفاء والا فلا فرق بينهما ومنها ان التعليق
لو دل على الانتفاء عند الانتفاء لزم التناقض او التاكيد المخالف للظاهر اذا صرح بجريان الحكم للمذكور في غير المذكور او تحقق نقيضه
فيه نحو ان جاءك فاعطه وان لم يجيئك فاعطه او لا يجب عليك الاعطاء والاصل عدمهما وفيه نظر لان الاصل لا ... وما ذكرناه قاطع فيقدم
ومنها ان التعليق لو دل على ذلك لما جاز الاستفهام عن حكم غير المذكور واللازم باطل فانه يصح ان يستفهم عقيب قوله ان جاءك فاكرمه
عن حكم عدم المجيء فنقول هل يجب الاكرام اذا لم يجيء فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاستفهام لا يكون الا في موضع الاجمال والا
فينافي فرض الوضوح والدلالة ولذا لا يجوز الاستفهام عن الضرب والقتل بعد تحريم التافيف وفيه نظر لان الاستفهام انما يصح في
صريح الدلالة ونحن لا ندعي صراحة التعليق في الدلالة بل ندعي ظهوره فيها وهو حسن الاستفهام في الظواهر مما لا ينبغي انكاره وقد
صرح به في الاحكام ثم ان ذلك مقلوب عليكم فانه لولا الدلالة لما حسن الاستفهام ولهذا لو قيل اكرم زيدا لا يحسن ان يستفهم عن اكرام عمرو
من حيث عدم اجمال اللفظ ومنها ان الفاظ النفي مفارقة لالفاظ الاثبات في لغة العرب فلا يجوز ان يفهم من لفظ الاثبات النفي وبالعكس
فلا يفهم من قولنا ان جاءك فاكرمه الذي هو اثبات النفي وفيه نظر للمنع من ان الفاظ النفي مفارقة لالفاظ الاثبات فان اللفظ
الواحد قد يكون دالا عليهما وهو اللفظ المشترك بالوضع للنقيضين سلمنا ذلك لكن انما هو بالنظر الى جهة واحدة من دلالة اللفظ
واما من جهتين فلا نم ذلك وهنا الدال على الثبوت عند الثبوت صريح الخطاب والدال على الانتفاء عند الانتفاء دليل الخطاب
وهما متغايران ثم ان ما ذكروه منقوض بالتخصيص بالغاية ومنها انه لو كان التعليق دالا على ذلك للزم عدم الانحصار في المدلول
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان قولك لا يجب اكرام القائم ان لم يكن عنده فلان مفهومه وجوب اكرام غير القائم ثم
اذا كان عنده فلان وغير القائم لا ينحصر في عدد فلا يتعلق به التعليق والا لزم التكليف بما لا يطاق والتخصيص بالبعض ترجيح من غير مرجح
وفيه نظر لانه ان كان غير القائم مطلقا جاز الاكتفاء بمن يتحقق فيه المسمى وان كان عاما كان المكلف به المقدور كما اذا صرح اكرام غير القائم
ومنها ان الحكم بالدلالة لا بد وان يكون بدليل وليس لانه اما عقلي ولا مدخل له في مثل المسئلة او نقلي وهو اما متواتر او احاد والاول
مفقود والا لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد الا الظن والمسئلة علمية وفيه نظر لان ما ذكر كما طريق في اثبات اللغة لا ينبغي انكاره
واشتراط التواتر في اثبات اللغات ضعيف جدا كما في الاحكام كيف وان اشتراط التواتر في اثبات اللغات اما ان يكون في كل
كلمة ترد عن اهل اللغة او في البعض دون البعض والقول بالتفصيل تحكم غير معقول مع انه لا قائل به وان كان ذلك شرطا في الكل فذلك
مما يفضي الى تعطيل التمسك باكثر اللغة لتعذر التواتر فيها ويلزم من ذلك تعطيل العمل باكثر الالفاظ في الكتاب والسنة والاحكام
الشرعية والحق ورد في ذلك فرق المحذور في قبول خبر الواحد المعروف بالعدالة والضبط والمعرفة وهو تطرق الكذب او الخطاء عليه
مع ان الغالب عدمه وصحة نقله ولهذا كان العلماء في كل عصر والى زماننا هذا يكتفون في اثبات الاحكام الشرعية المستندة الى الالفاظ
اللغة بنقل الاحاد المعروفين بالثقة والمعرفة كالاصمعي والخليل وسيبويه ومنها انه لو كان التعليق دالا على ذلك لجاز ان يبطل حكم
المنطوق ويبقى دلالته حكم المفهوم كما يجوز ان يبطل حكم دلالة المفهوم ويبقى حكم المنطوق وهو ممتنع وفيه نظر لما ذكره في الاحكام من ان
دليل الخطاب انما يتفرع على صريحه فلذا ابطل الاصل بطل الفرع فالدليل هو منقوض بالتخصيص بالغاية وللعقل الثالث غلبة ارادة النفي
من غير المذكور في التعليقات الشرعية وضعف هذه الحجة في غاية الظهور ويضعف هذا القول مضافا الى ما تقدم اليه الاشارة
امران اولهما ندرة القائل به وشذوذه وثانيهما انه لو ثبت الدلالة في الشرع فاللازم ان يكون في اللغة كذلك لاصالة عدم النقل
وقد يقال هذا انما يتم لو حصل وجه الدلالة في الشرع التبادر واما لو جعل السبب فيها انتفاء الفائدة لو لم يفد التخصيص ذلك فلا
لامكان الفرق فان غير الشارع قد لا يلاحظ لزوم الفائدة بالتخصيص بالذكر لمن هو بخلاف الشارع فلا يعرف منه ذلك وهو

كالمتن وللقول الرابع المتبادر كون الشرط مشترطا لايقاع الحكم اى اصداره من المتكلم فان قوله ان جاءك فاكرمه يفهم منه ان لم يجيئك
فلا حكم بوجوب الاكرام وقوله ان نزل الثلج فالزمان شتاء يفهم منه ان لم ينزل الثلج فلا احكم بان الزمان شتاء وذلك فى الانشاء يستلزم
نفى الحكم من نفس المذكور فان عدم حكم المتكلم المتصدى يستلزم عدم الحكم فى نفس الامر لانه تابع له وليس ذلك جاريا فى الخبر لان عدم الاخبار
لا يستلزم عدم وقوع النسبة الخبرية وذلك واضح وفيه نظر للمنع من تبادر ذلك بل المتبادر ما ذكرنا كما صرح به التفتازانى فى مقام الجواب
ما قلتموه لان الاختلاف فى ان اثر الشرط فى منع السببية او فى منع الحكم فقط لكن للمحقق الثانى للقطع فى قولنا ان دخلت الدار فانت حر بان
الدخول شرط لوقوع العتق لا لايقاعه الذى هو بتصرف هنا بالتنجيز او التعليق انتهى هذا والقول المذكور فى غاية البعد وقد لا يمكن
المصير اليه من هذه الجهة وينبغى التنبيه على امور الاول قال الشهيد الثانى ادعى بعض الفقهاء اجماع الاصوليين على حجية المفهوم فى
قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وقد يقال لا اشكال فى دلالة مفهوم الشرط فى مثل الوقف والوصايا والنذر والايمان كما اذا قال
وقفت على اولادى ان كانوا فقراء الثانى اذا كان الجزاء فى القضية الشرطية مقيدا بقيد نحو ان جاءك فاكرمه فى الدار فهل يعتبر ذلك
القيد فى مفهوم فيكون مفهوم المثال المذكور ان لم يجيئك فلا يجب اكرامه فى الدار فيكون المقصود بيان عدم وجوب اكرامه فى الدار لعدم
وجوب اكرامه مطلقا ولا يعتبر فيكون المفهوم لا يجب اكرامه مطلقا فيه خلاف فان الظاهر من المحقق الثانى والشهيد الثانى الاول ومن بعض
الاصحاب الثالث والحق الاول لان المفهوم عرفا لان الشرط هو وجوب هذا الاكرام الخاص لا وجوب الاكرام المطلق وانتفاء الشرط
انما يقتضى انتفاء مشروطه الامر الثالث ان التعليق على الشرط على القول باعتبار مفهومه انما يقتضى نفى الحكم الثابت فى المنطوق عن
غيره لا اثبات ضده فيه فمقتضاه فى قوله ان جاءك زيد فاكرمه وقوله تعالى ان كانت سائمة نفى الوجوب فى غير صورتى المجيء والسوم لا
باثبات الحرمة فيه لان الادلة الدالة على اعتبار المفهوم غايتها هذا القدر فعلى ما ذكرنا لابد فى اثبات ضد حكم المنطوق فى المسكوت من
دليل من الخارج ولو قام فلو يعارضه ما دل على ثبوت مثل حكم المنطوق فى المسكوت عنه وكذا الحال فى سائر المفاهيم وهو مقتضى صريح كلام
العموم الرابع اذا قال الشارع وصل ان كنت متطهرا وقلنا ان الامر مشترك لفظى بين الاباحة والوجوب خلافا فقال بلا فصل لا صلوة اذا
لم تكن متطهرا فهل قوله انما يدل على نفى الجواز بدون الطهارة كما لو كان مبتدا به فيكون قرينة على تعيين احد معنى المشترك او يكون مجملا
فى الدلالة على نفى الجواز والوجوب كالقول الاول فيه اشكال ولكن الذى يقتضيه التحقيق هو الاخير لان تعقيب القول بالاخير من
قبيل التصريح بالمفهوم بعد المنطوق ولا شك ان المفهوم مع قطع النظر عن التصريح به فى الفرض فكذا ما لو صرح به اما ان التعقيب
من ذلك فلانه الظاهر من السياق الا ترى انه لو قال السيد لعبده ان جاءك زيد فاكرمه وقال بعده بلا فصل لا اكرم اذا لم يجيئك كان
ما ذكرناه هو المفهوم واما ان المفهوم مجمل فى الفرض فلان المفهوم تبع للمنطوق ولا يدل الا على نفى الحكم الذى دل عليه المنطوق
كما بيناه وحيث كان المدلول فى المنطوق مجملا كان النفى المتعلق به مجملا لان المتعلق بالمجمل مجمل لا محالة وهذا واضح ولا اشكال
فيه واما لزوم كون التصريح به بمنزلته فلانه لا يزيد عليه الا بالتصريح وهو لا يوثر فى الدلالة على ان المراد نفى الجواز
وذلك ايضا واضح لا يقال ان النفى لا يمكن تعلقه بنفى الصلوة فلا بد ان يتعلق بالحكم ويكون هو المقدر هو وان تعذر
لكن اضمار الجواز وتعلق النفى به اولى لانه اقرب المجازات الى نفى الماهية فلو تعلق بالوجوب واضمر لزم الحمل على ابعد
المجازات واللازم باطل لوجوب حمل اللفظ على اقرب المجازات عند تعذر حمله على الحقيقة وحيث كان اللازم على الحمل على اقرب
المجازات عند تعذر حمله على الحقيقة وحيث كان اللازم على الحمل على اقرب المجازات كان اللازم حمل الامر فى المنطوق على الجواز لان
حمله على الوجوب مستلزم لارتكاب مخالفة الاصل والمستلزم لخلاف الاصل خلاف فكان هذا قرينة على تعيين احد معنى المشترك
لانا نقول لا نسلم ان نفى الجواز هنا اقرب المجازات بل انا نعلم ذلك اذا كان قوله لا صلوة اذا لم يكن متطهرا مبتدا به من غير
سبق نحو ذلك المنطوق عليه واما فى محل الفرض الذى يكون المفهوم فى قالب المنطوق فلا نسلم ان اقرب المجازات هو نفى ما اثبته
المنطوق قطعا سواء كان وجوبا او جوازا وحيث كان ما اثبته المنطوق مجملا كان نفيه ايضا مجملا ولا نسلم ان القول الاخير
من قبيل التصريح بالمفهوم فقط والا لزم التاكيد ولا كلام فى انه لو كان كلاما مستقلا فلانه للتاسيس لاشتماله على فائدة زائدة
وهو اولى من التاكيد لانا نقول اولا انه مخالف للظاهر فى نحو المقام وثانيا ان التاسيس انما يقطع به لو كان الامر بالمنطوق
للوجوب واما ان كان للجواز فالتاكيد لازم مطلقا وان كان كلاما مستقلا فلا دعى كاستقلالا لما عتبار اولوية التاسيس

لانه انما يكون

لانه انما يكون مع جاحيث يقطع بمجهوليه واما مع عدمه فلا فتم ولا ينفى لو جعلنا القول الاخير من ذلك القبيل يلزم
الاجمال فيه واما اذا جعلناه كلاما مستقلا يلزم البيان هو اولى من الاجمال لانا نجيب عنه بمنع ما اجبنا سابقا من ان
الاستقلال خلاف الظ ومع هذا فاذ كرنا غايته لو كان الامر فى القول الاول مجملا حين الخطاب اى غير مقترن بقرينة تدل على
المراد اما اذا كان الاجمال حاصلا بالنسبة الينا ما صحبه الى القرينة فلا لان القول الاخير كالقول الاول فى متن الواقع وانما
الاجمال انما حصل بالنسبة الينا   اعلم انه اختلف الاصوليون فى الحكم المقيد بغاية بحرفى معا بين احدهما فى دخول
الغاية فى ذيها بمعنى شمول حكمه لها وقد تقدم الكلام فيه وثانيهما فى ان التقييد هل يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها او لا
وهذا هو محل النزاع فى مفهوم وربما قيل ان محل النزاع هو الاول وهو بعيد جدا فاذا عرفت النزاع فاعلم ان فى المسئلة قولين
احدهما وهو الذى اختاره المحقق والعلامة والسيد عميد الدين وصاحب المعالم كما عن ابى الحسين البصرى والقاضيين والرازى
والغزالى بل استفاض نقله عن اكثر المحققين وجعله العضدى اقوى من مفهوم الشرط وقال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم
يقل به كالقاضى عبد الجبار انه مفهوم تعدى بعض وقال انه منطوق لا مفهوم وثانيهما المنع من الدلالة وهو الذى حكى عن المرتضى والآمدى
وابى حنيفة واصحابه وجماعة من الفقهاء والمتكلمين والاقرب الاول لان معنى صوموا الى الليل بحكم التبادر صوموا الجزء الليل لحوقه
بعدها لم يكن الليل اخرا بل وسطا حجة المخالف انتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فباعتراف الخصم واما الالتزام فلانه لا ملازمة
عقلا بين ملاحظة الصيام الى الليل وانتفائه فيه ولذا لا يمتنع ورود خطاب دال على وجوب الصيام فيه مع عدم اقتضائه للاول وان مفهوم
الصفة ليس بحجة فكذا هذا قال السيد من فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين
لا فرق ثم ق اى معنى لقوله اتموا الصيام اذا كان ما بعد الليل يجوز فيه الصوم قلنا واى معنى لقوله فى سائمة الغنم زكوة مع ان المعلوفة مثلها
فان قيل لا يمتنع ان يكون لمصلحة فى ان يعلم ثبوت الزكوة فى السائمة بهذا ويعلم ثبوتها فى المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما تعلق بغاية
حرفا بحرف انتهى والجواب المنع من عدم اللزوم بل هو ظاهر فيه كما صرح به المنية فى انه لا يمكن مقصود الصوم المقيد بكون اخره الليل مع فعله
من عدمه وامكان شمول الوجوب لها بورود خطاب بعد الحكم المقيد بالغاية بمثله بعدها لا يدل على عدم اللزوم بل يكون مبنيا لعدم ارادة
حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان عند من يجوز النسخ فى مثله لكونه رفع حكم شرعى ومن لا يجوزه يدعى
استحالة وقوع هذا المفروض او القول بالحكم المستند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المستند الى الخطاب الثانى وان ماثله هو موجود وحال عدم
الاول انتهى   اعلم ان الحصر قد يستفاد من المنطوق وقد يستفاد من مفهومه فاما الذى يدل عليه المنطوق فكثير منها
انما بكسر الهمزة وانما بفتح الهمزة وقد تقدم الكلام فيهما ومنها العطف فى نحو زيد شاعر لا عمرو ومنها الاستثناء من النفى سواء كان
المستثنى منه مذكورا نحو ما جاءنى احد الا زيد او مقدرا نحو ما جاءنى الا زيد وما شاعر الا زيد لان المستثنى منه المذكور والمقدر
عام ومن جنس المستثنى فاذا خرج بعض الافراد واستثنى من العموم بقى الباقى منه وجاء بحث العموم يجيء اما للمقدمة الاولى فلان الاستثناء
لا يكون الا من العموم ولذا اشتهر ان الاستثناء دليل العموم ولو سلم جوازه من غيره فهنا للعموم قطعا لان النكرة الواقعة فى سياق النفى
ولو تقديرا للعموم واما المقدمة الثانية فواضحة ولكن هذا مبنى على ان الاستثناء من النفى اثبات ومن منعه لم يدع الحصر وممن
صرح بان هذا المنطوق القزوينى والتفتازانى قال الثانى لان الواضع وضع لا وبل والنفى والاستثناء لمعان يفيد الحصر ولكن
يظهر من بعض انه المفهوم ومنها التصريح بلفظ الحصر ونحوه واما الذى يدل على الحصر بالمفهوم فكثير ايضا ومنها تعقيب المسند اليه
بضمير الفصل مع كون الخبر افعل من كذا نحو زيد هو افضل من عمرو فانه يدل على ان الافضلية من عمرو منحصرة وقد صرح بافادته نجم
الائمة والقزوينى واحكاه فى المغنى عن كثير من البيانيين ولهم وجهان احدهما التبادر عرفا وثانيهما انه لولا الحصر لخلا الضمير عن الفائدة
اذ لا يصلح لان يكون تاكيدا لعدم جواز التاكيد الظاهر بالمضمر كما صرح به نجم الائمة ولا لافادة الفرق بين النعت والخبر كما فى نحو زيد هو
العالم لان الاحتياج الى الفرق انما يكون عند الالتباس ولا يلتبس الخبر بالنعت هنا قطعا ومنها تقديم ما حقه التاخير على ما صرح به علماء
المعانى فانه حكى عنهم قبل ويجعلوه انواعا الاول تقديم الخبر على المبتدا نحو تميمى انا وفى الدار رجل قلت وقد يستشكل فى افادته الحصر
حملا اصلا فى مطلق التقديم لان اهل المعانى قد ذكروا للتقديم فوائد منها افادة الحصر فتخصيصه من بينها مع عدم شاهد عليه من عرف
وقلة استعمالا الا ان يحصل قول اهل المعانى شاهدا الثانى ما يحصل من تقديم متعلقات الفعل كالمفعول والحال والتميز نحو قوله تعالى اياك

نعبد واياك نستعين فان معناه نخصك بالعبادة قلت وجعل بعض الحجة في افادته الحصر الذوق وحكى تفسير الاية الشريفة بما ذكر
من ائمة التفسير وبما حكي عن ابي حيان والحاجبي القول بالمنع من افادة المعمول الحصر الثالث تقديم الفاعل المعنوي نحو انا عرفت ورجل
عرف على خلاف في الاخير قلت وحكي عن عبد القاهر انه قد يفيد تقديم المسند اليه التخصيص بالخبر ان ولي حرف النفي نحو ما انا قلت هذا لم
اقله مع انه مقول الغير ولهذا لم يصح ما انا قلت هذا ولا غيري ولا ما انا رايت احدا ولا ما انا ضربت الا زيدا وان لم يلي المسند اليه حرف النفي
فقد ياتي للتخصيص ردا على من زعم انفراد غيره او زعم مشاركته فيه نحو انا سعيت في حاجتك وقد ياتي للتقوي ثم قال وان بني الفعل على منكر
افاد تخصيص الجنس او الواحد به نحو رجل جاءني اي لا امراة ولا رجلان قيل ووافقه السكاكي على ان التقديم يفيد التخصيص لكن خالفه في شرائط
وتفاصيل والا فقد يكون له وقد يكون للتقوي ومذهب السكاكي انه ان كان نكرة فهو للتخصيص ان لم يمنع منه مانع وان كان معرفة فان كان مظهرا
فليس الا للتقوي وان كان مضمرا فقد يكون له وقد يكون للتخصيص مطلقا ومنها تعريف المبتدا سواء كان صفة او اسم جنس مع الخبر اخص منه بحسب المفهوم
سواء كان علما ام لا نحو العالم زيد والرجل عمرو والبيع حلال والماء طاهر والكرم في العرب والائمة من قريش وصديقي زيد فانه يفيد حصر المبتدا في
الخبر بمعنى انه لا يوجد منفكا عن خبره والكلام هنا يقع في مقامين الاول في افادته الحصر في الجملة وقد اختلف فيه الاصوليون على اقوال الاول
انه يفيد الحصر وهو للعلامة والشهيد والمحكي عن الحاجبي والغزالي وجماعة من الفقهاء وقد ادعى التفتازاني انه مما لا خلاف فيه بين اهل اللغة
الثاني انه لا يفيده وهو للآمدي والمحكي عن السيد والحنفية والقاضي ابي بكر وجماعة من المتكلمين الثالث انه لا يفيد الحصر ان وقع في غير الشرع
والاقرب الاول لنا ان التعريف ليس للعهد الخارجي ولا الذهني لعدم معهود اصلا فتعين ان يكون للجنس كما هو الاصل فيه اذا كان مفردا
او للعموم كما هو الاصل فيه اذا كان مفردا او للعموم كما هو الاصل فيه اذا كان جمعا وعلى تقدير يتم المطلوب اما على الثاني فظاهر لان قولك الماء
طاهر في قوة ان يقال كل ماء طاهر ولا شك في افادة الثاني حصر المبتدا في خبره لان المخبر عن المبتدا اخبر عن جميع جزئياته بلا اشكال واما
على الاول فلان قولك الائمة من قريش بمنزلة كل امام من قريش وكذا الحال في قولك العالم زيد وصديقي خالد فانهما بمنزلة كل عالم زيد وكل
صديق لي خالد على طريقة انت الرجل واما على الاول فلان مقتضى الحمل اتحاد الموضوع وهو المبتدا مع المحمول وهو الخبر في الوجود فمعنى قولك
الماء طاهر والعالم زيد وصديقي خالد ان طبيعة الماء والذات المتصفة بالعلم والصداقة وهي طاهر وزيد وخالد في الوجود الخارجي
ويشهد بالحمل وجوه الاول استعمال الفصحاء على ما نص عليه التفتازاني الثاني التبادر عرفا الثالث تكذيب المخبر لو تبين تحقق
المبتدا في غير ما اخبر به عنه فانه لو قال العالم زيد وصديقي خالد والائمة من قريش والماء طاهر وتبين ان عمرا عالم وبكرا صديق وغير
القرشي امام وفردا من افراد الماء نجس لكان كاذبا بلا شبهة اذا لم يكن هناك قرينة الحصر الادعائي ولذلك صرحوا بانه لا يجوز الاخبار
بالاعم عن الاخص الرابع ان اهل اللسان اذا ارادوا المبالغة في كون زيد عالما قالوا العالم زيد ومقصودهم بيان ان عالما غير زيد لا يعتد
به ولا يتم هذا الا بعد كون اصل القضية دالا على الحصر واصلا فيه فان استعمال اللفظ في الحصر الادعائي فرع كونه ظاهرا بحسب الاطلاق
في الحقيقي فتدبر الخامس ان التتبع في الكتب يكشف عن ذلك فانهم يجعلون قوله الماء طاهر والبيع حلال بمنزلة كل ماء طاهر وكل بيع حلال
ويجعلونهما دليلا على اصالة طهارة الماء وحلية البيع ويتمسكون بهما في دفع من يدعي نجاسة ماء وحرمة بيع من غير ظهور دليل على دعواه
وهذا سجيتهم وطريقتهم من غير نكير لا يقال لو كان ما ذكر مفيدا للحصر للزم التناقض في قولك العالم زيد وعمرو وصديقي بكر وخالد
والائمة من قريش وغيرهم واللازم باطل باتفاق اهل اللغة لانا نجيب عنه اولا بالنقض بقوله انما العالم زيد وعمرو ولا عالم الا زيد
وعمرو وبالجملة في الحكام فانه قال بعض الاشارة الى الاعراض وليس بشيء وان المختصر ان يقول انما يكون ذلك متناقضا بشرط ان يجرد
الاول عما يجره لغيره واما اذا عطف عليه وعمرو صار الكل كالجملة الواحدة فكان قوله العالم زيد مع الانفراد مغايرا في دلالته لقوله العالم زيد
وعمرو وهذا لو قال له عشرة ثم بعد حين الا خمسة فانه لا يقبل لما فيه من مناقضة لقوله ولو قال له عشرة الا خمسة على الاتصال كان مقبولا
لعدم تناقضه ولولا اختلاف الدلالة لما اختلف الحال بل كان الواجب ان يقبل استثناؤه في الصورتين او يبطل فيهما وهو محال
ولا يقال ما ذكر افادة الحصر الادعائي فلا يمكن جعله اصلا في الدلالة على الحصر الحقيقي لانا نمنع من على ذلك ولا يقال قد حكى التفتازاني
عن المنطقيين انكار دلالته على الحصر قال واما المنطقيون فيجعلونه في قوة الجزئية اي بعض المنطلق زيد على ما هو قانون الاستدلال
لانا نقول ما ذكره اهل المعاني ارجح لاعتضاده بما استفدنا مع امكان ترجيح قول اهل المعاني من حيث انه على قولهم لانه اقرب الى
معرفة اللغة فقال ولا يقال لو كان العالم زيد دالا على الحصر لزم ان يكون عكسه وهو زيد العالم يفيده لجريان ما ذكر فيه في افادة

الاول

الاول الحصر فيه بعينه واللازم باطل بالاتفاق كما صرح به لانا نقول بتسليم اللازم دعوى الاتفاق عليه كما اتفق لبعض باطلة فان
التفتازاني قد حكى القول بافادته عن اهل المعاني وربما اجيب عن النقض بما ذكر بالفرق من وجهين الاول ان الوصف اذا وقع مسندا
اليه قصد به كونه ذاتا موصوفة بالوصف العنواني واذا وقع مسندا فيقصد فيه كونه ذاتا موصوفة به اي مفهوم ذات ما هو موصوف
بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصوصة وهذا مبني على ما تقرر في المنطق من ان المراد من الموضوع الذات ومن المحمول المفهوم نكرة كان او
معرفة فيدفع الملازمة لان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لا يمنع اشتمال
المعروض على غيره ما صدق عليه عمرو الا زيد واورده التفتازاني بان ما ذكره جار في الوصف النكرة مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه
الذات الموصوفة فردا كان او جنسا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا ما عرض عليه الباعنوي بان ما ذكره مدفوع بعدم
كون كلام المجيب مبنيا على ما تقرر في علم الاستدلال من ان المراد من المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان نكرة او معرفة
ثم لو كان الالف واللام للموصول كان اللازم ما ذكر قلت وما ذكر يظهر الجواب عن النقض بنحو زيد قائم من انه لو كان الحمل مقتضيا للاتحاد
في الوجود للزم ان لا يصدق القائم على غير زيد اذا قيل زيد قائم وقد اجاب عنه بجواب اخر وهو ان المحمول هنا مفهوم فرد ما من افراد
القائم قال ولا يلزم من اتحاده بزيد اتحاد جميع الافراد الغير المتناهية به بخلاف المعرفة فان المتحد به هو الجنس نفسه فلا يصدق فرد
منه على غيره لامتناع تحقق الفرد بدون تحقق الجنس وفيه نظر انتهى قال بعض المحققين اما اولا فلان المحمول في زيد انسان او قائم
مفهوم الانسان ومفهوم القائم على ما هو المشهور فان كان اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي كان ما جعله دليلا على المعرف
جاريا بعينه في الخبر المنكر ويصير منقوضا به وان كان موضوعا للماهية بقيد الوحدة المطلقة اي مفهوم فرد ما منها فحمله على زيد
يفيد اتحاده مع زيد وحصره فيه فيلزم ان لا يكون للانسان فرد اخر والا لصدق عليه هذا المفهوم يعني مفهوم فرد فلا يكون متحدا
مع زيد ومحصورا فيه واما ثانيا فلان صدق فرد من الانسان على زيد في الخبر المنكر يستلزم صدق ماهية الانسان فيلزم منه اتحادها
فيه واما ثالثا فلان الحمل والصدق اذا اقتضيا الاتحاد والاختصاص لزم ان لا يصدق عام على خاص فيبطل العموم مطلقا او من وجه
ثم قال وحل الشبهة ان الاتحاد في الوجود الخارجي لا يستلزم اتحاد المفهومين في انفسهما ولا تساويهما مجازا ان يتحد اصلهما مع الاخر
وثالث ورابع مع كل واحد من الثلث حصة منه كالحيوان بالقياس الى انواعه انتهى الثاني ان اللام في زيد العالم للعهد والمعهود
هو زيد لتقدمه فلا يحصل الحصر ولا يمكن دعوى مثله في العالم لعدم تقدم معهود ورد بان العالم ينبغي ان يكون عند القطع
عن زيد وعدم نسبته اليه مستقلا بافادة معناه الافرادي من غير احتياج في تعينه الى زيد ثم ينسب بعد ذلك الى زيد كالموصولات
فانك اذا قلت زيد هو الذي علم كان الذي علم مستقلا عند انفراده ولم يكن اشارة الى زيد انما يتعلق به بعد صيرورته هو اياه بعد
الاسناد الحاصل بالتركيب فكذا اللام التي هي بمعناه فاوجه ذلك انه لا بد في القضية من تحصيل معنى الطرفين وتعقلهما ثم ايقاع
النسبة بينهما فلا يجوز ان يكون تحصيل معنى المحكوم عليه وتعقله بمعونة اسناده الى المحكوم عليه وذكره بعد ذكره والاولى في الجواب
ما ذكرناه من افادته الحصر ولكن قد يرد النقض بنحو زيد صديقي فانه للحصر قطعا مع ان الدليل فيه وكذا يرد النقض بنحو بعض
العلماء زيد لان المبتدا يجب ان يكون بالمفهوم اعم من خبره مع كونه معرفا الا ان يجاب عن الاول بمثل ما اجيب اولا عن النقض بزيد العالم وعن
الثاني بان لفظ البعض يمنع من الحصر المقام الثاني في ان الدلالة هل هي بالمفهوم او بالمنطوق اختلف فيه مثبتو الدلالة على الحصر
كما صرح به في يحكي عن بعض الاول وعن اخر الثاني ولعله اقرب لما في شرح الشرح واما كون الحصر مفهوما لا منطوقا فانهما لا ينبغي
ان يقع فيه خلاف للقطع بانه لا يبطل النفي اصلا وقال الآمدي القول بان افادة ما ذكر الحصر بالمنطوق لا بالمفهوم ظاهر البطلان و
ينبغي التنبيه على امور الاول اعلم ان المعرف بلام الجنس ان جعل مبتدا فهو مقصور على الخبر كما عرفت فيمكن ان يتحقق الخبر بدونه
وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدا نحو زيد الامير وعمرو الشجاع وقد نص عليه في المطول واما ان جعل مبتدا وخبرا اخر
الكريم التقوى والناطق الانسان فقد اختلف فيه فذهب بعض الى اجماله وانه يحتمل الامرين اذا لم يتبين احدهما عن الاخر
وذهب بعض الائمة الى انه يفيد قصر المبتدا انسب العقد فيه الى الذات وفي الجنس الى الصفة وقيل ان كان احدهما اعم فهو
المقصور سواء قدم او اخر كقولك الكريم التقوى فان المقصود قصر الكريم على التقوى ادعاء وان كان بينهما من وجه فيحال
الى قرائن الاحوال كقولك العلماء الخاشعون اذ قد يقصد تارة قصر على الخاشعين وتارة عكسه فان قلت لا يتصور عموم

في القصر تخصيصا قلت يجوز ان يكون احدهما اعم مفهوما وان تساويا ذاتا واما دعوى الاتحاد فلا يختلف فيه المقصود سواء
حكم باتحاد المبتدا ما لخبر او بالعكس لكن الاول اظهر انتهى الثاني اعلم ان الجنس المقصود قد يكون مطلقا كما في الامثلة وقد يكون
جنسا مخصوصا باعتبار وتقييد بوصف او ظرف او مفعول او غير ذلك نحو زيد هو الرجل الكريم وزيد هو السائر راكبا وزيد
هو الوفي حين لا يفي احد العهد وزيد الواهب الف قنطار الثالث اعلم انه اذا توسط الضمير المنفصل بين المبتدا والخبر المعرف
نحو زيد هو العالم كان الحصر في غاية الظهور وقد صرح بافادته الحصر جمع من الائمة جماعة كثيرة من البيانيين الرابع اعلم انه يتحقق
القصر في صورة كون اللام للعهد الخارجي لان العالم في العالم زيد اذا كان للعهد يكون قصره قصر القلب وذلك اذا اعتقد
المخاطب كونه غير زيد وقصر التعيين وذلك اذا تردد بين كونه زيدا او عمرا نعم لا يتصور قصر الافراد لامتناع ان يعتقد كونه
عمرا او بكرا   اعلم انه اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على عدد نحو اضرب عشرة اسواط ويطهر خمس غسلات
هل يدل على نفيه من غيره مما نقص منه او زاد عليه كما في التعليق بكلمة ان او لا على قولين الاول انه لا يدل عليه وهو للعلامة والمحقق
والسيد عميد الدين والشهيد الثاني والامدي والمحكي عن المرتضى وابي حنيفة والرازي والبيضاوي بل حكاه السيد عميد الدين
عن المحققين الثاني انه يدل عليه وهو المحكي عن الشافعي والبلخي واختاره جدي قدس سره في فوائده للاولين انتفاء الدلالات الثلث
وفيه نظر فان الظاهر ان من امر بعشرة اسواط او رايت عشرين رجلا ويستحب للتحني صلوات ويباح للشارب زوجات والميتات
نفي الحكم فيها عن غير محل النطق كما في التعليق بان ولعا يحكم بالتخصيص لو قيل بعد قولنا اكرم العلماء اكرم عشرين عالما ولذا … يكذب من قال
رايت اربعين رجلا وقد راى خمسين نعم اذا قال لا يجب عليك ضرب خمسة اسواط لا يدل على وجوب ضرب عشرة اسواط وكذا لو قال
على اربعة دراهم لا يدل على ثبوت الزايد عليه وبالجملة المقامات التي علق الحكم فيها على العدد مختلفة بحسب العرف فلا يمكن دعوى
الكلية في منع الدلالة وثبوتها بل اللازم الرجوع الى العرف في محل الشك لا يقال هذا تفصيل في المسئلة مما لم يقل به احد فيكون خرقا
للاجماع المركب لانا نقول ذلك غير معلوم نعم لم يظهر هذا التفصيل من احد وغايته هذا الظن بعدمه وهو لا يصلح لمعارضة …
وهو العرف المعلوم واحتمال النقل بعيد بل مقطوع بعدمه فتم وللاخرين وجهان احدهما الاجماع على عدم وجوب الزيادة على
المائة في حد الزاني وليس مستنده الا المفهوم وفيه نظر للمنع من انحصار المستند في المفهوم لجواز ان يكون الاصل وثانيهما
قول النبي صلى الله عليه وآله لازيدن على السبعين عقيب قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فانه يدل على انه فهم من التعليق
عدم المغفرة على السبعين جوازها فيما اذا زاد فيه نظر اما اولا فلضعف سند الرواية وان حكي عن مسلم تصحيحه وقد صرح امام
الحرمين فيما حكي عنه بان اهل الحديث لا يصححونها ومع ذلك فالاعتبار شاهد بكذبه فان النبي صلى الله عليه وآله لا يستغفر للكفار وقد
حكي عليه الاتفاق ايضا واما ثانيا فلان الظاهر ان ذكر السبعين جرى مجرى المبالغة في الياس وقطع عن الغفران كقولك اشفع اولا تشفع
لهم سبعين مرة فلن اقبل شفاعتك فكيف يجوز النبي صلى الله عليه وآله ان يذكر به واما ثالثا فللمنع من فهمه ذلك وقوله لازيدن لا يدل
عليه بل غايته الدلالة على جواز الزيادة وهو كما لا يمكن ان يكون باعتبار فهمه من قوله تعالى ان تستغفر الآية كذا يمكن ان يكون
باعتبار الاصل سلمنا ولكن يحتمل المقتضي للفهم التعليق لا بالعدد وينبغي التنبيه على امور الاول للعدد اذا كان علة لعدم الحكم
كان الزايد عليه كذلك كما صرح به في نهج الحق محتجا عليه باشتمال الزايد على الناقص الذي هو العلة فان الزايد على القلتين مشتمل على القلتين
هما علتي لعدم الانفعال بملاقات النجاسة واعترض عليه بعض المحققين بان المشتمل على العلة لا يكون علة … ولو قالوا اصلا
لذلك العدم لاشتماله على علته لكان اولى قلت لعل غرض العلة في دعواه ان المشتمل عليها علة التنبيه على ان الوصف الزيادة
مدخلية في العلية اذ بها يتقوى العلية ولهذا كان التعدي الى الزايد من باب القياس والطريق الاولى لا المنصوص … الطريق
الاولى العلة كما نبه عليه في الاحكام فقال الحكم اذا قيد بعدد مخصوص يدل على ثبوت ذلك في الحكم فيما زاد على ذلك بطريق … ذلك
كالتحريم الله تعالى جلد الزاني مائة وقال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فانه يدل على ثبوت ذلك بطريق اولى وان ما زاد
على القلتين لا يحمل خبثا بطريق اولى لان ما زاد على المائة والقلتين فيه المائة والقلتان وزيادة انتهى وقد تحقق مما ذكرنا ان
التعليق على العدد قد يكون له مفهوم الموافقة ولا يتوقف على النزاع السابق ولكن المنافين من ثبوت مفهوم المخالفة خصوا
في ثبوت مفهوم الموافقة بالنسبة الى الزايد والناقص فعن قوم نفيه مطلقا وعن المحققين ثبوته في الجملة الثاني اضافه الناقص

بوصف وجودي

بوصف وجودي لا يقتضي اتصاف الزايد به واحتج عليه في باب وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي عدم وجوب الثلثة
واباحة الاربع لا يستلزم اباحة الزايد الثالث اذا ابيح عدد اباحة الناقص ان كان واجب الدخول والا فلا فان
اباحة جلد الزاني خمسين لا يستلزم اباحة الناقص ان كان واجب الدخول قطعا وللكل لو ابيح الحكم بالشاهدين
فانه لا يستلزم الحكم بشاهد واحد لعدم دخوله بالاول والحق جماعة بالاباحة وجوب على دو استحبابه
فانه يلزم ايجاب الناقص واستحبابه وهو كلي قطعا اذا كان الدخول والا فلا الرابع اذا حرم عدد فقد يكون
تحريم الاول اولى كتحريمه استعمال نصف الكر النجس فان تحريم الاقل اولى وقد لا يكون كتحريم جلد الزاني اكثر من مائة
فانه لا يستلزم تحريم الاقل والظ الحاق الكراهة بالتحريم   اختلف الاصوليون في انه اذا علق الحكم
على زمان او مكان هل يدل على نفيه في غيره او لا فذهب المحققون على ما حكاه الشهيد الثاني الى الثاني والشافعي
وجماعة على ما حكي الى الاول والاقرب ما اختاره المحققون لانتفاء الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فواضح واما
الالتزام فلعدم الملازمة بين ضرب زيد يوم الجمعة او في المسجد وعدم ضربه في غيرهما والمتضح عقلا وعرفا لا يقال لو قال الموكل
لوكيله بع كذا فباعه لم يكن فعله ممضيا وليس ذلك الا باعتبار المفهوم لانا نقول ليس ذلك بل لان متعلق الوكالة والاذن
لشي مخصوص ولم يتحقق ونبه على هذا الشهيد الثاني قال ومن لم يخالف يجوزه ورود المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف
ونحوها وصفا وشرطا وزمانا   اعلم انه ذهب بعض الاصوليين الى مفهوم الحال حجة نحو احسن الى العبد مطيعا
اي عاصيا وعندي فيه اشكال بل انه ليس مفهوم معتبر   اختلف الاصوليون في ان تعليق الحكم على اللقب هل يدل على نفيه
من غيره او لا على اقوال الاول انه لا يدل مطلقا وهو اختيار الفاضلين والشهيد والبيضاوي وحكي عن الامدي والرازي والشافعي
بل استغربه نقله عن المحققين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة في كلام جماعة الثاني انه يدل مطلقا وهو اختيار اصحاب احمد بن حنبل
والصيرفي وابن خويز منداد من المالكية فيما حكي عنهم وحكي ايضا عن ابي بكر الدقاق وحكي في نهاية السؤال … في بعض التعاليق
ان الدقاق قال ذلك في مجلس النظر ببغداد فالزم الكفر اذا قال محمد رسول الله صلى الله عليه وآله نفي رسالة عيسى عليه السلام وغيره فتوقف الثالث انه
يدل ان كان من اسماء الانواع كالغنم ولا يدل ان كان من اسماء الاشخاص كزيد للقول الاول وجوه منها انه لو دل للزم الكفر من
قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله عليه السلام واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله بيان الملازمة ان قولنا عيسى رسول على ذلك التقدير
يقتضي الاخبار بان من عداه ليس برسول ويندرج فيه سائر الانبياء وهو كفر لا يقال هذا مدفوع بما ذكره في الاحكام من ان الكفر انما يلزم
اذا لم يكن مشتبها الدلالة اللفظ او كان مشتبها غير انه لم يرد باللفظ ما دل عليه مفهومه والا اذا كان مشتبها الدلالة وهو مما …
لمدلوله فانه يكون كافرا لانا نقول هذا باطل لان اللفظ الدال على شيء اذا اراده مدلوله حتى يعلم خلافه فاللازم من هذا التكفير حتى يعلم
خلافه كما يضر قال انما النبي عيسى عليه السلام ولكن لما وقع الاتفاق على عدم التكفير لاجل عدم العقل العلم بارادة المعاملة المقتضية له
واما اذا كان مراده منع الاتفاق على بطلان فضعفه كالاول ومنها انه لو كان التعليق دالا على ذلك لما حسن من الانسان ان يخبر ان
زيدا ياكل الا بعد علمه بان عمرا لم ياكل والا كان مخبرا بما لا يعلم انه كاذب فيه او بما لا يامن فيه من الكذب وجب استحسان العقلا ذلك
مع عدم علمه بذلك فلا يخلو اما ان يكون عالما بان غيره زيد ياكل او غير عالم بذلك وعلى التقديرين انما يستقبح منه ذلك الظهور
القرينة الدالة على انه لم يرد سوى صريح اللفظ دون مفهومه لعدم علمه بذلك فلا يخلو اما ان يكون عالما بان غير زيد ياكل او غير
عالم بذلك وفي احد الحالتين وعلمه بوقوع الاكل من غير زيد في الحالة الاخرى فان الظ من العاقل انه لا يخبر عن نفي ما لم يعلم
ولا نفي ما علم وقوعه حتى لو ظهر منه ما يدل على ارادة نفي ما يدل عليه عند القائلين لعدكان مستقبحا الا انا نقول هذا غير وجيه
لانه لا ريب في ان اللفظ اذا كان دالا على شيء لا يجوز الاخبار به الا بعد تحقق مدلوله فلو اخبر به مجردا عن القرينة ثم تبين عدم
تحقق مدلول الخبر لكان مستقبحا فيلزم من هذا على تقدير تسليم دلالة التعليق على اللقب على ذلك ان لا يخبر به الا بعد تحقق
مدلوله ومنه نفي الحكم عن غير المذكور ولكن رايت ان من اخبر ان زيدا قائم ثم تبين ان عمرا ايضا قائم لم يستقبح علمنا ان ليس
من مدلوله نفي القيام من عمرو اذ لو كان من مدلوله لاستقبح لو قال زيد قائم مجردا عن قرينة تدل على عدم ارادة مفهومه و
بالجملة ليس مقصود المستدل تحقق الاستقباح في الاخبار عن الكلام بدعم ثبوته لعمرو مطلقا حتى في صورة علم المخاطب بذلك بل انما

هو في صورة جهل المخاطب وتجرد الاخبار عن القرينة ومنها انه لا يفهم من قول زيد يا كل ان عمرا لم ياكل الا بق هذا امد في بما ذكره
في الاحكام من ان دعوى عدم الفهم ان كان بالنسبة الى القائل بالمفهوم فمم ولكنه مصادرة وان كان بالنسبة الى غير القائل بالمفهوم
فم لانا نقول هذا بط لانه دعوى عدم الفهم بالنسبة الى اهل اللسان الذين هم المرجع في اثبات اللغات ثم انه لو تم ما ذكره لما جاز التمسك
بالتبادر في مقابلة الخصوم وهو فاسد بديهة وللقول الثاني ان قول القائل لست زانيا وليست اختي زانية يدل عرفا على نسبة
المخاطب واخته بالزنا وفيه نقل المنع من فهم ذلك سلمنا ولكنه لاجل القرينة ولذا كان الرمي بالزنا مختصا بالمخاطب واخته واما
القول الثالث فلم اعثر على حجته واعلم ان المراد باللقب هنا مطلق الاسم الذي لم يعتبر في مدلوله وضعا الا ما اصطلح عليه النحاة وهو اعم
علما او غيره ليشمل الكلي وقد صرح بهذا السيد عميد الدين والشهيد الثاني والعضدي والعبري وغيرهم اختلف
الاصوليون في ان تعليق الحكم على الصفة هل يدل على انتفائه في غير محلها او لا على اقوال الاول انه يدل وهو اختيار الشهيد في الذكرى والسيد
الاستاد والبيضاوي والعضدي كما عن الشيخ والشهيد والشافعي ومالك واحمد بن حنبل وابي الحسين الاشعري وامام الحرمين وجماعة
من الفقهاء والمتكلمين واهل العربية وفي شرح المختصر انه مذهب كثير من العلماء وفي بعض المصنفات السيد الاستاد ذهب اليه
كثير من الفقهاء والاصوليين الثاني انه لا يدل وهو اختيار السيد وابن زهرة والفاضلين وصاحب المعالم والامدي كما عن الشهيد
الثاني وابي حنيفة والقاضي ابي بكر وابن شريح والقفال والجويني والغزالي وابن داود والرازي وابي علي وابي هاشم وابي بكر الفارسي
وامام الحرمين واكثر الامامية والمتكلمين وعزاه في العدة الى جماهير المعتزلة الثالث انه يدل لكن في مواضع ثلثة الاول ان يكون الخطاب
قد ورد للبيان كما في قوله في الغنم السائمة زكوة الثاني ان يكون للتعليم كما في خبر التحالف عند التحالف والسلعة قائمة الثالث ان يكون
ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه من الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين ولا يدل فيما عدا ذلك وقد حكاه
في النهاية عن ابي عبد الله البصري وتوقف الحاجبي للقول الاول وجوه منها قول ابي عبيدة في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل
على ان لي غير الواجد لا يحل وفي قوله مطل الغني ظلم انه يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وقوله حجة لانه من اهل اللغة وان ما ذكره ابو عبيدة
من اجتهاده وليس هو نقلا عن اهل اللغة وليس فيما نقله اجتهاده حجة على غيره لانا نقول الاصل فيما يقوله الاخبار عن اللغة و
مجرد تجويز بنائه على الاجتهاد لا يقدح والا لانسد طريق استفادة اللغة من اخبار الائمة والى هذا اشار العضدي في الجواب ان اكثر
اللغة انما يثبت لقول مثله كذا وهذا التجويز قائم فيه وانه لا يقدح في افادته الظن ولو كان قادحا لما ثبت شيء من اللغات فان قلنا الاصل
المذكور انه لا دليل عليه كيف واهل اللغة انما يثبتون من طريق الاجتهاد ولا يأخذونها سماعا من اهلها قلت هذا بط لما تقدم اليه
الاشارة في بحث ميزان الحقيقة والمجاز ولا يقال نقل ابي عبيدة في هذه المسألة على تقدير تسليمه غير معتبر لكونه خبر واحد كما اشار اليه بعض
لانا نقول هذا بط لان الاصل حجية خبر الواحد في اللغات كما بيناه سابقا فان قلت خبر الواحد انما يسلم حجيته فيما لم يصر الاكثر
المخالف فيه ومحل البحث ليس كذلك لمصير الاكثر الى الخلاف والوجه في ذلك ان الخبر انما يعتبر لكونه مفيدا للظن واذا صار الاكثر الى خلافه
لم يحصل منه الظن فلم ان وجب العلم بقيد التجر العلم بغيره ولو كانت الشهرة على خلافه ولكن المعلوم خلافه قلت ما ذكر فيه منع لمنع
مصير اكثر المحققين الى الخلاف سلمنا ولكن مجرد الاكثرية لا يقدح ما لم يبلغ الحد الملزم الحكم بشذوذ المخالف ومعلوم انتفاء الفرض
ليس كذلك ولا يقال ما ذكره ابو عبيدة بعد تسليم اعتباره معارض بمذهب الاخفش فانه منع من الدلالة وهو ايضا من ائمة اللغة لانا نقول
ما ذكره بط لما ذكره العضدي من انه لم يثبت نفي الاخفش لذلك كما ثبت ابي عبيدة والشافعي فان ابا عبيدة قد كرر ذلك فصار النقل
المشترك مستفيضا والشافعي وعنه اصحاب مذهب كثرهم والمخالفون له والاخفش ولو سلم فيما يشهد ان بالنفي والمثبت
اولى بالقبول من النافي لانه انما ينفي لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجدان الا ظنا والمثبت مثبت للوجدان وانما يدل
على الوجود قطعا فان قلت شهادة النفي انما لم يسمع حيث لم يعتضد بما يصدقها واما اذا اعتضدت به فلا ريب انها تقدم شهادة
الاخفش قد اعتضدت بمصير الاكثر الى ما شهد به فيقدم قلت ذلك انما يتم لو بلغت الاكثرية الى الحد الذي ذكرناه وقد عرفت فساده
ولا يقال يمنع من استناد ابي عبيدة فيما ذكره الى اللفظ لاحتمال استناده الى الاصل لانا نقول هذا فاسد لان المحكي عنه انه قال انه يدل على
ذلك وهو صريح في فهمه من اللفظ فان قلت لعل الحاكي قد توهم في الحكاية فلو عثر على عبارته وكانت كما حكاه كان الدلالة اتباعه قلت
الاصل عدم التوهم فاذن لا بد من الاخذ بقول ابي عبيدة ولكن الانصاف انه مشكل لاختلاف العقلاء فهم كلامه في بعض ان ما ذكره

اجتهاد

اجتهاد واخبار منه على حكم الاصل مضافا الى ان الاكثر بطلعت الوجد لا يعد معه دعوى تقدم شهادة النفي المعتضدة بعدم المصح
في كلام جماعة من المحققين منهم الفاضلان ولئن تنزلنا فلا اقل من التوقف فلا يصلح حجة ومنها ان ابن عباس فهم من قوله تعالى ان
امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك ان لا توريثها مع الولد وليس ذلك الا للتوصيف واجيب عنه بمثل ما اجيب من الاحتجاج
بكلام ابي عبيدة وقد تقدم اليه الاشارة ومنها ما تمسك به السيد الاستاد انه المتبادر عرفا الا ترى انه لو قال اشتر لي عبدا اسود فهم
منه عدم وجوب شراء الابيض حتى لو اشتراه لم يكن ممتثلا واذا ثبت انه يدل على ذلك عرفا فكذلك لغة للاصل واجيب عنه بالمنع من التبادر
وعدم الامتثال فيما ذكر ليس لاجل الدلالة بل لعدم الاتيان بالمامور به ومنها ما تمسك به السيد الاستاد ايضا وان الغالب في المحاورات
حتى في كلام البلغاء ارادة المفهوم من الاوصاف وتقييد الاخبارات من القيود فيحمل عليه المشتبه لان المظنون الحاقه بالاعم الاغلب
انتهى وفيه نظر ومنها انه لو لم يدل على ذلك لزم اشتراك المسكوت عنه والمذكور في الحكم واللازم منتف واما الملازمة فلعدم الواسطة بين
النفي والاثبات فلا واسطة واما انتفاء اللازم فلانه ليس للاشتراك اتفاقا غاية ما ثبت انه محتمل واجيب عنه اولا بالمنع من الملازمة لانه لما
لم يدل على ذلك كان اعم والاختصاص بالذكر لا يقتضي الاختصاص في الواقع وثانيا بالنقض بالتعليق على اللقب ومنها ان اهل اللغة فرقوا
بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين الخطاب المرسل والمقيد بالاستثناء فكما انه يدل على ان حكم المستثنى يدل على خلاف
حكم المستثنى منه فكذا الصفة واجيب عنه بان الوجه في تفرقتهم بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة او الاستثناء ان حكم المطلق العلم
او الظن بثبوت حكمه مطلقا وحكم المقيد بالصفة ثبوته في محل التنصيص قطعا واما الاخر فلا ينفيه عن غيره بل هو مشكوك فيه نعم ثبت في
الاستثناء الدلالة على النفي عن الغير بدليل واما غيره فلم يثبت فيه ولا يجوز قياسه عليه وقد نبه على هذا السيد والعلامة
ومن هنا اندفع توهم التنافي بين قول اكثر المحققين ان التعليق على الصفة لا يدل على النفي عما عداه وقولهم ان الصفة المخصصة
للعام وتوضيحه ان معنى كون الصفة مخصصة ان العام المتقدم عليها لما كان شاملا لمحل الوصف وغيره كانت الصفة بعده قرينة على ان
المراد بالعام بعض افراده لا جميعها وهذا لا يقتضي انحصار الحكم المعلق عليه فيه ودلالته على نفيه عما لم يتحقق فيه ذلك الوصف بل الصفة تخصص
موضوع الحكم لا نفسه فكان القائل اكرم العلماء الطوال حاكما بوجوب اكرام الموصوفين بصفة الطول غير متعرض لنفيه عمن عداهم حتى
اذا ورد اكرم جميع العلماء كان هذا الخطاب متعارضا له وبالجملة كون الصفة من المخصصات للعام من غير نكير كما تفاهم على كون الشرط
والغاية مفهوم ولو كان ذكرها مخصصة لازما للقول بثبوت المفهوم لما جاز الاتفاق هناك والاختلاف هنا واحتمال تجدد الراي
قطعا فليس ذلك الا لان البحث عن كونها مخصصة غير البحث عن ثبوت المفهوم فانه لا ملازمة بينهما نعم بعض المخصصات كالشرط و
الغاية والاستثناء يثبت له الامران لكن ثبوت الثاني ليس لاجل ثبوت الاول ومما يشهد بعدم ثبوت المفهوم للصفة انه لا تعارض
عرفا بين قوله اكرم العلماء واكرم العلماء الطوال ولا تكرم العلماء وان الاصوليين اشترطوا في حمل المطلق على المقيد في نحو اعتق رقبة اعتق
رقبة مؤمنة ثبوت الاجماع على اتحاد التكليف وصرحوا بانه لولاه لما جاز ذلك وهذا ان لا يتجهان على القول بالمفهوم للزوم ثبوت التنافي
بين النقيضين فيجب الجمع بالتخصيص فيه وايضا لو كان هذا التقييد والتخصيص مستلزمين لثبوت المفهوم وهو نفي الحكم من غير محل
القيد لكان قوله اكرم زيدا يدل على نفي وجوب اكرام عمرو ولان زيدا قيد بقوله اكرم بلا شبهة لانه لما كان مطلقا فيه يدل على وجوب
اكرام زيد وعمرو وبكر على البدل كان قوله زيدا مقيدا لحق الاطلاق واللازم بط قطعا فليس المراد بالتخصيص الا التنبيه على ان الخطاب
المتضمن للحكم المذكور غير معلق على جميع الافراد بل على بعضها لا ان حكم هذا الخطاب غير متحقق في بعضها فافهم وللقول الثاني وجوه
ايضا منها انتفاء الدلالات الثلاث اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين ثبوت الزكوة في السائمة وانتفائها
على المعلوفة وهنا لجواز تصور انفكاك احدهما عن الاخر ومنها ان التعليق على الصفة ورد تارة مع انتفاء حكمها عن غيرها كما
في قوله في الغنم السائمة زكوة واخرى مع ثبوت مثل حكمها في غيرها كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فالاصل
ان يكون للقدر المشترك وهو ثبوت الحكم عند الصفة دفعا للاشتراك والمجاز ومنها ان احدا من العلماء لم يقل في ذكر الاجناس
الستة في خبر الربا بان تعليق الحكم بها يدل على نفي الربا عن غيرها ومنها ان الصفة كالاسم في ان الغرض من وضعها التمييز والتعريف
فكما ان زيدا وضع ليميز زيدا عن عمرو فكذا الضارب وضع ليميز زيدا عن جميع من ليس بضارب قال السيد ومما يبين ان الاسم كالصفة ان
المخبر قد يحتاج الى ان يخبر عن الشخص فيذكره بلقبه وقد يجوز ان يحتاج الى ان يخبر عنه في حال دون اخرى فيذكره بصفته وصار

الصفة تبرة للاحوال كان الحوال للاعيان انتهى واما القول الثالث فلم اعثر على حجته وللمسئلة محل اشكال الا ان القول الثاني وهو
المعتمد وينبغي التنبيه على امور الاول ذهب العلامة في النهاية الى انه اذا كان الوصف المعلق عليه علة و اللازم فيه ممنوع مطلقا الملزوم مثلم
بيان الملازمة ان الوصف اذا انتفى تحقق فان نفي الحكم فاما ان يستند الى علة اولا والثاني يلزم منه وجود المعلول بدون العلة وان استند
الى غير العلة لم يكن ما فرضناه علة بعلة بل العلة لهذا الامرين واورد عليه السيد عميد الدين بان علل الشرع معرفات وعلامة على الاحكام
لا مؤثرات فيها فلا يلزم من عدم الاطلاع على العلة عدمها سلمنا لكن لانم انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة على تقدير
استناده الى علة مغايرة فان كون الزنا علة للاباحة الام لا يرفع كون الردة علة وكذا في العلل العقلية فان كون الشمس علة للتسخين
لا يرفع كون النار علة له نعم اذا اخذ الحكم شخصيا استحال تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كان العلة بمعنى المؤثر الثاني قال في
تعليق الحكم على وصف في جانب يقتضي على وصف في جنس يقتضي نفي ما علاه في ذلك الجنس ولا يقتضي نفيه عن ساير الاجناس في بعض
فقهاء الشافعية انه يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة في جميع ... لنا انا لانسلم ان دليل الخطاب نقيض المنطوق فكانا بينا وله المنطوق سائمة
الغنم كان نقيضه مقتضيا المعلوفة الغنم احتجوا بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لاصالة
انتفاء العلة والجواب المذكور سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون علة في جنسه انتهى قلت واختاره في ... عن المحصول والمحققين الثالث في
... الوصفان المتضادان اذا علق على احدهما اقتضى نفيه عن الضد عند القائل بدليل الخطاب وهل يقتضي نفيه عن النقيض اشكال الرابع
يشترط عند القائل بمفهوم الصفة بل كل مفهوم على ما يظهر من العلامة والحاجبي وغيرهما امور منها ان لا يكون الحكم في المسكوت عنه اولى
كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ومنها ان لا يكون التقييد خارجا مخرج الاغلب كما نص عليه العلامة والحاجبي بل ادعى
عليه الاتفاق في الاحكام وبعض شروح المبادي في الاول اتفق القائلون بالمفهوم على ان كلا خصص فيه محل النطق لخروجه مخرج الاغلب
لا مفهوم له وذلك كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وقوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما وقوله ص ايما
امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل وقوله ص فليستنج بثلاثة احجار فان تخصيصها بالذكر لمحل النطق في جميع هذه الصور لما كان
لانه الغالب اذ الغالب ان الربيبة انما يكون في الحجر وان الخلع لا يكون الا مع الشقاق وان المرأة لا تزوج نفسها بغير اذن وليها الا عند علم
المولى بها وابائه من تزويجها وان الاستنجاء لا يكون الا بالاحجار واحتج على ذلك في ... وشيخ ... كما عن المحصول بانه مع حصول
الغلبة لا يحصل الظن بنفي الحكم عن المسكوت عنه وربما يظهر من نهاية السول وجود الخلاف فانه نقل ما صرح بان ما ذكر هو المعروف في
ونقل امام الحرمين في البرهان من الشافعي انه خالف وقال ان الغلبة لا تدفع كونه حجة ولعله لان المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا
يسقط بموافقة الغالب ومنها ان لا يكون المنطوق سؤال كما لو قيل السائمة الغنم زكوة فيقال في سائمة الغنم زكوة ومنها ان لا يكون هناك
مانع من اجراء الحكم في المسكوت عنه من خوف ونحوه ومنها ان لا يكون الحكم منحصرا في محل الوصف كما ذكره جماعة منهم العلامة في
وبالجملة الشرط شيء واحد وهو ان لا يكون للتخصيص سبب ظاهر الا نفي الحكم عما عداه قيل وانما شرط للمفهوم انتفاء ... لانها فوائد ظاهرة
وهو فائدة خفية فاخرت منها قال الاجهري ان شيئا من الشروط المذكورة ليس شرطا في بعض المفاهيم كالغاية والاستثناء الفاسي ق
بعد ما نقل الشروط عن القائلين بدليل الخطاب وعلى هذا فلو لم يظهر سبب يوجب تخصيص محل النطق بالمذكور عن محل السكوت
بل كانت الحاجة اليهما الى ذكرهما مع العلم بها مسبوقة ولم يكن محل السكوت اولى بالثبوت وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب
الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت هل يجب القول بنفي الحكم في محل السكوت تخصيصا لفائدة التخصيص او لا يجب ان
قلنا انه لا يجب كان التخصيص عبثا خاليا عن الفائدة وذلك مما ينزه عنه منصب احاد البلغاء فضلا عن كلام الله ورسوله وان قلنا
بوجوب النفي الحكم لزم القول بدلالة المفهوم في هذه الصورة والوجه في حله ان يق اذا ظهر السبب المخصص فلا نزاع اما ان يكون مع
عدم ظهوره فيحتمل الوجود والعدم على السواء وان علم امر من وجوده فان كان الاول فليس القول بالنفي بالاثبات وعلى هذا
مفهوم وان كان الثاني فانما يلزم من ذلك نفي الحكم في محل السكوت متوقفا عليه بوجه من الوجوه كان دورا
ان المفاهيم باسرها التزامية لصدق تعريفها عليها وهو دلالة اللفظ على الخارج عما وضع له اللازم ولان الانتقال الى نفي
الحكم من غير المذكور فيما تقدم من التعليقات التي ... ولانها عليه انما يكون بعد الانتقال الى اثباته للمذكور وهو اية اللزوم
وقد يق يلزم على هذا ان لا يكون المفاهيم معتبرة لان المدلول الالتزامي لا يصلح لان يكون مرادا ومتعلقا للاثبات والنفي بوجه

الاولان

الاول ان انتقال الذهن اليه انما هو باعتبار ملازمته لما وضع له لان تصور الملزوم يستلزم تصور اللازم فهمه فحرى وتوجيه
النفس اليه اضطراري فكيف يمكن ان يجعل مثل هذا مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي الثاني انه لو كانت الدلالة الالتزامية
معتبرة لكانت الكنايات غير مفتقرة الى القرائن وكانت كالحقايق في وجوب حمل اللفظ عليها عند الاطلاق واللازم باطل بالاتفاق
لتصريح اهل البيان بافتقارها اليها واما الملازمة فلحصول انتقال الذهن من الملزوم الى اللازم فانك اذا قلت فلان طويل النجاد
انتقل الذهن الى طول قامته الثالث انه لو كانت معتبرة لوجب الحكم بتبيع الجدران اذا قلت بعت السقف لان الذهن ينتقل منها اليها
واللازم باطل قطعا ومثل هذا انما يقطع بعدم ارادة المدلول الالتزامي فيه كثيرا الرابع ان الدلالة لا يستلزم الارادة بناء على ما
هو الحق من ان الدلالة ليست مسببة عن الارادة فالحكم بتحقق الارادة مع الدلالة خلاف الاصل وانما قلنا في الدلالة المطابقية
للاجماع فيبقى غيرها على حكم الاصل ... الغالب تحققها معها فيلحق موضع الشك به لانا نقول غاية هذا الظن بالارادة ولا دليل
على اعتباره كلية وانما القدر الثابت في الدلالة المطابقية الاجماع ولا اجماع هنا فان جماعة منهم السيد على عدم اعتبار المفاهيم
كلية وليس في ذلك منع انتقال الذهن الى المسكوت عنه اللازم فان ذلك بعيد جدا بل الاجل ما ذكرناه وقد يجاب بان انكار دلالة
الالتزامية راسا مقطوع بفساده فانه خلاف المعهود وطريقة العلماء قديما وحديثا وخلاف المتعارف عند اهل اللسان وكفاك
لشاهد احصر المنطقيين والبيانيين والاصوليين دلالة الالفاظ في المطابقة والتضمن والالتزام اذ لولا اعتبار الدلالة الالتزامية
لما حسن منهم ذلك فلا حاجة لنا الى الدلالة المطابقية والتضمنية المعتبرة قطعا وتنقيح المرام في هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام
فنقول بالله التوفيق والاعتصام لا شك ولا شبهة في ان اللازم في الدلالة الالتزامية ثبوت التلازم بين الملزوم واللازم
قطعا وكونه بحيث يلزم من تحقق الملزوم تعقل اللازم ويكون الالتفات الى الاول ولكن مجرد هذا كاف في الدلالة الالتزامية
المعتبرة بل لا بد فيها من ان يكون اللفظ الموضوع للملزوم مما يقصد به الاشارة الى اللازم في عرف اهل اللسان ويكون ذلك
عندهم كما ان الاصل في اللفظ الموضوع للملزوم القصد الى معناه الحقيقي وح يكون الحكم المتعلق باللازم مستفادا من الخطاب
ويكون مدلولا لفظيا ويجري فيه ما يترتب على اللغات ولولا هذا ولولا هذا لم يكن هناك دلالة التزامية اذ مجرد التلازم ولا
يقتضي ارادة المتكلم اللازم في خطابه لعدم مجرد التلازم انما ينفع فانا نجد كثيرا ما التلازم بين الشيئين ومع ذلك نقطع بان
المتكلم لم يتصور اللازم فضلا عن ان يقصد الملزوم من خطابه لعدم مجرد التلازم انما ينفع من حيث الدلالة العقلية لا الدلالة
الخطابية التي يستكشف بها مراد المتكلم من خطابه فاذا كان المقام مما يقصد فيه اثبات شيء من جهة العقل باعتبار التلازم اما
عقليا وهو الذي يستحيل معه عقلا انفكاك اللازم عن الملزوم كما في التلازم بين نفي الماهية نحو لا صلوة الا بطهور ونفي افراد
ووجوب المقدمة وذيها والامر بالشيء والنهي عن ضده عند بعض الاقوال او شرعيا وهو الذي لا يمكن شرعا انفكاك احدهما عن
الاخر كما في التلازم بين العتق والملك ونحو ذلك واما اذا كان تلازما عاديا وهو الذي لم يتحقق في العرف والعادة انفكاك
اللازم عن ملزومه اصلا او في الغالب فلا يمكن الاستدلال به في مقام تاسيس حكم شرعي الا اذا افاد ظنا وقلنا بان الاصل
في كل ظن الحجية ولو اشتبه عليك ما قلناه فنوضحه لك بالمثال فنقول اذا امر الشارع بشيء له مقدمة وعلمنا بالتلازم بين الامر بها
وبين الامر بذيها فحينئذ لا يمكن الحكم بين المقدمة والامر بها عقليا اي ان العقل يمنع من تصور انفكاك الامر بذيها عن الامر
بها فيحكم بان الامر بذي المقدمة امر بها بناء على كون العقل من جملة ادلة الاحكام وان كان تلازما شرعيا عن الامر
بها كان الامر كذلك ايضا وان كان تلازما عاديا بمعنى انه لم يتحقق قط او غالبا الامر بذي المقدمة منفكا عن الامر بها ولكنه
يجوز مثلا فهذا لا يمكن الاستدلال به في مقام الشك في تحقق الامر بها بعد ثبوت الامر بذيها فان مجرد عدم
الانفكاك العادي لا يؤثر الا اذا افاد الظن وكان حجة ولعل من يعتبر المفاهيم زعم ان التلازم بين المفاهيم والمناطيق
ليس عقليا ولا شرعيا ولا هو من مدلول الخطاب بل هو شيء اتفق عادة وهو حجة معتبر في استنباط الحكم الشرعي ولكنه
ليس كما ظن فانا نجزم بان من المفاهيم ما يقصد من الخطاب والمنطوق الاشارة اليه ويكون من المدلول الالتزامي في
عرف اهل اللسان ولا يقدح عدم التلازم عقلا او شرعا كما توهمه المانعون من حجية المفاهيم كما يظهر من دليلهم لانه انما
سلم ان اهل اللسان جعلوا هذا الخطاب اصلا في الاشارة الى اللازم كفى في الاعتبار والحجية قطعا لما ثبت من ان المعتبر

باب اللغات وما تعارف عليه اهلها وبالجملة ان بين التلازم الخطابي والتلازم العقلي والشرعي عموما وخصوصا
من وجه فقد يتحققان معا كما في الاصلوه الابطهو وفان نفي الماهية مستلزم لنفي الافراد عقلا وكذا يقصد من هذا
الخطاب الاشارة اليه لغة حتى ادعى بعضهم انه موضوع له وقد يتخلف الاول عن الثاني كما اذا كان التلازم علويا وكان
الخطاب بالملزوم الاشارة البالغة مما يشار به الى اللازم وقد يتخلف الثاني عن الاول كما اذا كان التلازم عقليا وشرعيا
ولم يكن الخطاب في عرف اهل اللسان اصلا في الاشارة الى اللازم فان اريد الاستدلال على الحكم الشرعي من جهة الملازمة
فلا بد ان يلحظ فان كان المقصد اثبات الملازمة الخطابية وانه مما اشار المتكلم وقصد بخطابه كما في باب المفاهيم فلا بد من
اثبات كون التلازم من جهة اللسان وان الخطاب قد صار اصلا في الاشارة الى اللازم ولا يلزم بنفع ثبوت التلازم العقلي او
الشرعي بمجردهما ولا يقلع عدمهما وان كان المقصود اثبات الملازمة العقلية او الشرعية فلا بد من اثبات عدم انفكاكهما عقلا او
شرعا ولا يجدي بمجرد ثبوت التلازم الخطابي وان كان المقصود اثبات الملازمة التي تكون حجة كان احد الامرين كافيا وبما ذكر
يظهر الجواب التفصيلي عن جميع الوجوه السابقة في المجمل اختلف عبارات القوم في تعريف المجمل ففي الذريعة
والغنية اعلم ان المجمل هو الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به وزاد في الاول فقط واما المجمل في عرف الفقهاء فهو كل خطاب يحتاج
الى بيان لكنهم لا يستعملون هذه اللفظة الا فيما يدل على الاحكام المتكلمون يستعملون فيما يكون له هذا المعنى ولا يكادون يستعملون
لفظ المجمل للمتشابه وفي العدة اما المجمل فيستعمل على ضربين احدهما ما يتناول جملة من الاشياء وذلك مثل العموم والفاظ الجموع
وما اشبههما ويسمى ذلك مجملا لانه يتناول جملة من المسميات والضرب الاخر وهو ما انبأ عن الشيء على الجملة دون التفصيل
ولا يمكن ان يعلم المراد به على التفصيل وفي المعارج المجمل قد يراد به ما افاد جملة من الاشياء من قولهم اجملت الحساب وفي الاصطلاح
هو ما افاد شيئا من جملة اشياء هو معين في نفسه واللفظ لا يعينه ثم قال ان كل ما لا يفيد لا ينقسم في معرفة المراد به فهو مجمل وفي
المبادي وشرحه المجمل ما افاد شيئا معينا واللفظ لا يعينه وزاد في الثاني في المجمل مأخوذ من الجمع ومنه اجملت الحساب اذا جمعته
وفي العرف ما افاده وفي المنية الاجمال لغة الجمع في اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث
يفهم معنى مع احتمال ارادة غيره احتمالا متساويا وفي المعالم المجمل هو ما لم يتضح دلالته وفي الزبدة المجمل ما دلالته غير واضحة وفي غاية المراد
المجمل لغة المجموع ومنه اجمل الحساب اذا جمعه واصطلاحا ما دلالته غير واضحة او ما له دلالة ودلالته على المراد غير واضحة وحاصله ان
يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهذا احسن تعاريفه وفي المختصر المجمل المجموع وفي الاصطلاح ما لا يتضح دلالته وفي شرحه
للعضدي المجمل لغة هو المجموع وجملة الشيء مجموعه ومنه اجمل الحساب اذا جمعه ومنه الجملة في مقابلة المنفصل واما الاصطلاح فهو ما لم
يتضح دلالته والمراد ما له دلالة وهي غير واضحة وفي الاحكام اللحق في ذلك ان يقال المجمل هو ما له دلالة على احد امرين لا مزية لاحدهما
على الاخر بالنسبة اليه وفي المعراج اعلم ان المجمل يطلق على ما لا يكون ظاهرا في افادة معناه سواء قولا او فعلا وفي النهاية والمنية
حده بعض الاشاعرة بان اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء اورد الاول فقط وقال الغزالي انه اللفظ الصالح لاحد معنيين
الذي لا يتعين لا بوضع ولا بعرف الاستعمال ثم قال وذكر ابو الحسين له تلك شرح ورد الاول ما افاد جملة من الاشياء الثاني ما لا يمكن
معرفة المراد به الثالث ما افاد شيئا من جملة اشياء وهو معين في نفسه واللفظ لا يعينه وقيل المجمل ما لم يتضح وقيل ما له دلالة على احد
الامرين لا مزية لاحدهما على الاخر بالنسبة اليه ولا يمكن حمله على المراد منه الا بدليل من الخارج اختلفوا في جواز وقوع المجمل
من غير جواد بيانه في كلام الله ورسوله على قولين على قولين الاول انه يجوز ولا يكون مستحيلا وهو للنهاية ويب والمبادي وشرحه والمنية
ويمكن استفادته من الذريعة والعدة والغنية والمعارج والزبدة والمعالم والمختصر والاحكام وغيرها وبالجملة عليه المعظم الثاني
انه لا يجوز وهو المحكي في يب والمنية وشرح المبادي عن بعض بل يظهر من يه انه مذهب جماعة للاولين وجوه منها ما اشار اليه في يه وشرح
المبادي والمنية فقالوا اتفق المحققون على ذلك وزاد في الاخير فقط من منعه شاذ انتهى منه ومنها ما تمسك به في يب والمبادي وشرحه
والمنية من انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلما اشار اليه من جملة من الايات وزاد في يه فقد وقع في الاحاديث المشهورة واما الثاني
فواضح لا يقال لعل ما وقع في الايات والاخبار من الالفاظ المجملة كان مقرونا وقت الخطاب بالمبين فلا يكون من محل النزاع لانا
نقول الاصل عدم البيان كما ان الاصل عدم القرينة والنقل وما اشتهر الدعاء على ان الظاهر من الحكي من الخصم عدم جواز الوقوع اللفظ المجمل

مطلوبه البيان

مطلوبه البيان فاذا ثبت جوازه وقوعه في الجملة ثبت مطلوبنا اذ لا قائل بالفصل منه ومنها ما تمسك به في المنية من ان المصلحة قد يكون متعلقه
بالتعبير عن الشيء اجمالا دون التفصيل فيقع لتلك المصلحة وقد تمسك بهذه الحجة في يب والمبادي وشرحه ايضا وفي الاخير ما اشار
اليه في يه احتج المانعون بان الكلام ان لم يقصد به الافهام كان عبثا وهو غير لائق من الحكيم وان قصد به الافهام فان قرن بالمجمل
ما يبينه كان تطويلا من غير فائدة لان التنصيص عليه اسهل وادخل في الفصاحة من ذكر المجمل ثم يعقبه ببيانه ولاشتماله على المفسدة اذ
يجوز ان يسمع المجمل ولا يسمع بيانه فيجهل المقصود به وان تعرض به ما يدل عليه كان تكليفا بالاطاق لان ارادة الافهام مع عدم اللفظ
يدل عليه ولا قرينة تكليف بالمحال واجاب في المنية عن الجواب انه من لها لا افهام المقصود بالكلام ان كان التفصيلي لم يلزم العبث
على تقدير اشغاله فانه لا يلزم من انتفائه قصد الافهام التفصيلي انتفاء قصد الافهام مطلقا او انتفاء القصد مطلقا حتى يلزم العبث
وان كان المراد بالافهام مطلقا والاجمالي لم يلزم التكليف ما لا يطاق على تقدير تجريده عن البيان ولا التطويل بغير فائدة على تقدير
اقترانه لاحتمال اشتمال التطويل المذكور على فائدة خفية يعلمها البتة ولا يهتدي عقولنا الى ادراكها او على لطف او على فائدة ظاهرة وهي
استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل والى الطلب ببيان الموجب لحصول الثواب انتهى وقد اشار الى الجواب المذكور في النهاية
ويب وشرح المبادي ايضا والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول ويلحق بالرسول واوصيائه المعصومين الائمة الاثني عشر
صلوات الله عليهم اجمعين عد من المجمل امور منها المشترك اللفظي كالقرء والجون وقد صرح بانه من المجمل في الذريعة والعدة
والغنية والمعارج والنهاية ويب والمبادي وشرحه والمنية والمعالم وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي والمعراج
قال صاحب المعالم والعضدي لتردده بين معانيه وما ذكره جيد على القول بامتناع استعمال المشترك في معانيه اطلاقا واحدا وكذا على
القول باصالة عدم حمل المشترك على جميع معانيه مجردا عن القرينة وان جاز استعماله فيها مع القرينة كما هو التحقيق على اشكال واما على القول
بظهور المشترك في جميع معانيه عند الاطلاق والتجرد عن القرينة فلا يكون مجملا اصلا من منع حمله على جميع معانيه وزاد في المنية قولا او كونه
منقابلة وصرح في يه والمعالم وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه بان الاجمال في المشترك من الاجمال في اللفظ في الفرد وصرح
في يب ويه والمنية وشرح المبادي بان الاجمال فيه من الاجمال في اللفظ حال استعمال اللفظ في موضوعه وصرح في يه والاحكام بانه
لا فرق في اجمال المشترك بين كون اللفظ موضوعا لمختلفين كالعين للذهب والشمس او ضدين كالقرء للطهر والحيض ولا فرق في ذلك
ايضا بين الاعلام واسماء الاجناس والكنى والالقاب المشتركة وصرح في يه والمعالم وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه بان الاشتراك
قد يكون بالاصالة كالعين والقرء وقد يكون بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء في الفاعل وبالفتح
للمفعول فينتفي الاجمال وهل الالفاظ الموضوعة لكل واحد من الافراد بالوضع العام كاسماء الاشارة والموصولات على قول من المجمل كالمشترك اللفظي او لا المعتمد هو الاول ومنها العام المخصص بمجمل بحيث يتردد الامر في كل جزئي من جزئيات العام بين انه داخل تحته باقيا
بعد التخصيص وبين خروجه عن العام وقد صرح باجمال ما ذكر في الذريعة والعدة والغنية والمعارج والنهاية ويب والمنية والمعالم
وغاية المامول والاحكام وشرح المختصر ووجهه واضح ولا فرق في المخصص الموجب للاجمال بين ان يكون متصلا كالشرط والاستثناء
والصفة او منفصلا كما صرح به جماعة وذكر امثلة لمحل البحث احدها ما ذكره في الغنية والعدة والمعارج والنهاية والمنية وغاية المامول
والاحكام من قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم قال في المنية المستثنى مجهول قبل العادة مستلزم لجهالة الباقي بعد الاخراج
وهو مجمل باعتبار تخصيص العام بالاستثناء المجهول وهو تخصيص بالمتصل وثانيها ما ذكر في العدة والنهاية ويب والمنية والمعالم و
الاحكام من قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين قال في المعالم فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل
به وجب الاجمال وفي المنية هو مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة المجملة وهو من التخصيص بالمتصل وثالثها ما ذكره في يه ويب والمنية وغاية
المامول والاحكام فقالوا ومثل اقتلوا المشركين ثم يقول لم اراد البعض قال في غاية فان التخصيص بالبعض اوجب اجماله وفي المنية هو تخصيص
بالمنفصل من السنة وفي الذريعة كقوله اضرب القوم واعطاء دون بعضهم وفيه ايضا كما في الغنية الاجمال اما بالمتقدمة وذلك كل عموم
بامر متقدم اذ لا يراد به الا البعض ولا دليل على تعيينه كقوله تعالى واوتيت من كل شيء واما الاتي متاخر وذلك كل ظاهر يعلم انه مشروط
بشرط مجمل واستثناء مجمل كقوله تعالى الا ما يتلى الاية وفي العدة ومن المجمل لفظ العام اذا ورد واقتضى حكما فالمعلوم من حال ذلك
الحكم انه لا يتم فعله الا بشيء اخر وذلك الشيء لا يعلم بالظاهر اقتضى ذلك اجمال العام لانه لا يمكن الاقدام على ذلك المجمل ما لا يتم الا به

ثم ق ومنه ما وضع في اللغة ليبين معنى المراد لكنه قد علم انه لم يرد بعض ما تناوله من غير تعيين لذلك البعض فهذا لا يعلم المراد به لانه
لا شيء يشار اليه مما يتناوله الا ويجوز ان يكون مخصوصا منه وذلك قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وقد الحق قوم بهذا الوجه قوله تعالى وافعلوا
الخير وقالوا انه اذا لم يصح ان يريد بذلك جميع الخير لان فيه ما ليس ذلك بواجب فالواجب يحتاج الى بيان او يراد ما لامر الندب وهذا
ليس بصحيح لان الخير الذي قد علم نفي وجوبه معلوم وذلك هو الذي لم يرد به فاما ما عداه فمعلوم وجوب فعله بظاهر اللفظ كما نقول
في سائر الفاظ العموم الذي يخص بعضها انتهى وما ذكره من عدم اجمال قوله تعالى وافعلوا الخير هو المعتمد عندي واعلم ان المطلق المقيد
للعموم الاستغراقي او البدلي اذا قيد بمجمل صار ايضا مجملا كما صرح به في الاحكام وبالجملة كل لفظ يفيد العموم اذا خصص بمجمل كان مجملا
مطلقا واذا صار مجملا يكون في اللفظ فلا يصح التمسك به ومنها ما اشار اليه في النهاية والمعالم وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه
فقالوا الاجمال قد يكون في اللفظ المركب كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي ومنها ما اشار
اليه في يه والمعالم وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه فقالوا الاجمال قد يكون في مرجع الضمير حيث تقدمه امران يصلح
لكل واحد منهما كقولك ضرب زيد عمرا فضربته لتردده بين زيد وعمرو ومنها ما اشار اليه في غاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه
فقالوا الاجمال قد يكون في مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة مطلقا والمهارة في الطب واعترض عليه في يه فقال
ليس بجيد فان الاحتمال هنا الظهور رجوعه الى المذكور ومنها ما اشار اليه في يه والاحكام فقالا قد يكون الاجمال بسبب تردد اللفظ
بين جميع الاجزاء وجميع الصفات كقولك الخمسة زوج وفرد والمعنى مختلف حتى انه ان اريد بجميع الاجزاء كان صادقا وان اريد
جميع الصفات كان كاذبا ومنها ما اشار اليه في يه والاحكام ايضا فقالا قد يكون الاجمال بسبب الوقف والابتداء كما في قوله
تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يتردد بين العطف والابتداء والمعنى يكون مختلفا انتهى ومنها ما اشار اليه في يب
والمعارج والمبادي والمنية وغاية المسؤول والمعراج من المتواطي واللفظ الموضوع للمفهوم الكلي هو الظاهر من الذريعة والعدة
وهو جيد حيث لا يراد منه العموم الاستغراقي او البدلي كما في رايت رجلا ويستحب الجواد ونحو ذلك وكما فيما اذا اطلق واريد
بعض الافراد بالخصوص من غير قرينة وقد صرح بهذا في المنية وغيرها ومنها اللفظ المتعذر حمله على حقيقته المتساوي مجازاته
في القرب والبعد وفي احتمال الارادة تعذر الحقيقة وقد صرح بان هذا من المجمل في يه والمعارج والمنية وشروح المبادي والاحكام
والمختصر وشرحه والمعراج وهو المعتمد ومنها الاسماء الشرعية المنقولة عن اللغة كالصلوة والزكوة وقد صرح بان هذا من المجمل
في الذريعة والعدة والغنية والمعارج وهو جيد على القول بوضعها للصحيح واما اذا قلنا بوضعها للاعم من الصحيح والفاسد كما هو
التحقيق فربما اشكل الحكم باجمالها فتامل ومنها الافعال وقد صرح بانها لا يتبين من الوجوه التي وقعت عليها من الوجوب والندب ونحوهما
وبانها محتاجة الى البيان في الذريعة والعدة والمعارج والنهاية ويب والمبادي وشرحه والمعالم وغاية المامول والاحكام والمعراج
بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه ومثل له بامثلة ذكر هل في العدة فقد تعد الحكم باجمال افعال النبي صلى الله عليه وآله نحو ان يروى انه صلى الله عليه وآله تشهد لنفسه فانه يجوز ان يكون
ندبا فيقف العلم بوجههما على البيان وكذا اذا قيل انه توضأ ومسح راسه احتمل انه فعل ذلك ببقية النداوة واحتمل ان يكون بماء
جديد فاذا قيل انه فعل ببقية النداوة علم ما يذهب اليه او بماء جديد علم ما يذهب اليه المخالف كان ذلك مثالا له وصرح بالمثال
الاول في المنية وغاية المامول والمعراج وكذا صرح به في شرح المبادي فقال اما الفعل فانه قد يكون مجملا باعتبار حمل وجهه فانه
يمكن ان يقع على جهات فاذا جهل به وجهه كان مجملا بهذا الاعتبار وذلك كالواصل وعن النبي صلى الله عليه وآله فعل لم يعلم وجهه بل هو على جهة الوجوب
او الندب او الاباحة ونحن مخاطبون بالتاسي وهو فعل مثل فعله بعلم انتفاء التحريم لعصمته والكراهة لندورها فانه انما يفعل
لبيان جواز فعله فاذا لم يعرف وجه فعله كان مجملا فان المجمل هو الذي لم يتضح دلالته انتهى وهو اطلاق للفظ في الاصطلاح وعلى
المعرفة من طريق الاشتراك اللفظي وطريق المجاز صرح بالاولى في المعالم والزبدة وهو ظاهر الذريعة والعدة والنهاية والمبادي
والمنية والاحكام والمختصر وغيرها وربما يظهر الاخير من كل من عرف المجمل باللفظ وفي شرح المبادي والتحقيق ان لفظ
المجمل يطلق على اللفظ حقيقة وعلى الفعل مجازا لمناسبته ما ذكر او بالاشتراك اللفظي انتهى واعلم انه قال في المعارج وقد يقترن
بالافعال ما يبين من الوجوه التي وقعت عليها كما اذا روي مثلا انه صلى صلوة جماعة باذان واقامة علم انها واجبة لان ذلك
من دليل الوجوب انتهى وقد صرح بما ذكره ايضا في الذريعة والعدة والنهاية والمنية   اختلفوا في ان لفظ اليد

في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما هل هي مجملة او لا على قولين الاول انها ليست بمجملة فلا يكون الاية الشريفة بهذا الاعتبار من
المجملات وهو في المعارج ويه ويب والمبادي والمنية ولم وبه وشرحه وحكاه في الذريعة والعدة عن قوم وفي شرح المبادي ذهب
اليه المحققون وفي لم الاكثرون على ذلك وفي غاية المامول هو الاشهر وعليه المحققون وفي شرح العضدي عليه الجمهور الثاني انها مجملة
فيكون الاية الشريفة بهذا الاعتبار من المجملات وهو للذريعة والعدة وحكي فيهما عن قوم وفي يه والمنية عن السيد واتباعه وفي شرح العضدي
عن شرذمة للقول الاول ان اليد حقيقة في العضو الى المنكب لا غير فيكون معناه الحقيقي متحدا فلا يكون فيه اجمال اما الاخيران
فلان الاصحاب واما الاول فقد صرح به في يه ويب والمبادي وشرحه والمنية والبداية ولم وغاية المامول والمختصر وشرحه والمعراج وهم
وجوه منها ما تمسك به في لم وغاية المامول فقالا لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة من العضو فيكون حقيقة
فيه وفيه فلا اجمال ومنها ما تمسك به في يه فقال لانه لا يبقى قطعت فلان كلها وجميعها انما قطع الكف فلو كان اسم الكف يتناول هذا
المقدار حقيقة صح ان يقال ذلك لان الكف كل وجميع انتهى لا يقال الدليل اخص من المدعى لان غايته نفي كون الكف ما وضع له اليد ولا
يستلزم ان لا يكون موضوعا لغير العضو الى المنكب حتى لا يلزم الاشتراك المستلزم للاجمال لانا نقول الظاهر ان كل من قال بعدم
وضعه للكف فانا ابطله هذا القول باختصاصه وضعه بالعضو الى المنكب ومن قال باشتراكه بينه وبين غيره قال بوضعه للكف فلما
بطل هذا القول تعين ما عليه المعظم لعدم القائل بالفصل فتامل ومنها انه لا اشكال ولا شبهة في كون لفظ اليد حقيقة فيما صار اليه
المعظم فلو كان حقيقة في غيره ايضا للزم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى الاشتراك وقد تمسك بهذا الوجه في النهاية والمنية
لا يقال ان اردت من كونه حقيقة فيما صار اليه المعظم انه حقيقة فيه بالخصوص بحيث لو كان في غيره حقيقة ايضا للزم الاشتراك
اللفظي فهو مم وان اردت من ذلك انه احد افراد الحقيقة فالحجة لا ينتج كما لا يخفى لانا نقول المراد هو الاول اذ لا قائل بالثاني
على الظ سلمنا ولكن يحتج بذلك على من ادعى الاشتراك اللفظي سلمنا ان المراد هو الثاني ولكن مع ذلك يصح الاستدلال ايضا لانه
كونه حقيقة فيه لا يخلو من احدى الصورتين المتقدمتين وعلى اي تقدير يثبت الحكم بعدم الاشتراك اللفظي كما لا يخفى ومع ذلك يرتفع الاجمال
ومنها ما تمسك به في المختصر وشرحه من ان القطع يصح بعض اليد لما دون المنكب لا يقال انما يصح بالنسبة الى البعض الاول شائع لا مطلقا
لانا نقول الظاهر الصحة مطلقا ثم ومنها ان اغلب الاعضاء لا يكون الالفاظ الموضوعة بازائها لا يكون مشتركة بين الكل والجزء
فكذا محل البحث عملا بالاستقراء ومنها ان اشتراك اللفظ بين الكل والجزء في غاية الندرة فلا يلحق به محل البحث عملا بذلك
ومنها ان الاصابع مما يصح سلب اسم اليد عنها حقيقة بل الظاهر انه لم يستعمل فيها ولو مجازا فاذا كانت هذه مجازا لزم الحكم بمجازيتها
عدا ما صار اليه لعدم القائل بالفصل على الظاهر ويعضده الشهرة العظيمة بل لا يبعد جعلها حجة مستقلة في المسئلة ومنها ما اشار اليه
في المختصر وشرحه فقالا واستدل بانه لو كان لفظ اليد مشتركا في العضو الى الكوع والى المرفق والى المنكب لزم الاجمال وانه خلاف
الاصل فيكون حقيقة لاحدها دون الاخرين فلا اجمال ثم اجاب عنه الثاني فقال انه لو لم يكن مشتركا في الثلث لزم المجاز وانه خلاف
الاصل وفيه وفي الاصل نظر في الاحكام من ان القول بالاجمال مما يفضي الى تعطيل اللفظ عن الاعمال في الحال الى حين قيام
الدليل المرجح وكذا الحمل على المجاز فانه ان لم يظهر دليل التجوز عمل باللفظ حقيقة وان ظهر عمل به في مجازه من غير تعطيل اللفظ
في الحال وقد صرح بهذا في النهاية ايضا ومنها ما اشار اليه في هذين الكتابين ايضا فقالا واستدل ايضا بان لفظ اليد يحتمل
ان يكون مشتركا في الثلث لفظا وان يكون متواطيا على القدر المشترك وان كان حقيقة مجاز الاخرين وانما يكون مجملا على
تقدير واحد وهو الاشتراك وعلى التقدير بين الاخرين لا اجمال اذ لو كان متواطيا على القدر المشترك وان كان حقيقة
لاحدها حمل عليه ووقوع واحد لا بعينه من اثنين اقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن فيظن عدم الاجمال وهو المط
واجاب عنه الثاني فقال الجواب اولا انه اثبات اللغة وهو تعيين ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم لزوم الاجمال وانه باطل
على ما عرفت مرارا وثانيا انه يلزم ان لا يكون مجمل ابدا اذ ما من مجمل الا يجري فيه ذلك بعينه ثم ق وقد يقال ان ذلك غير دليل على عدم
اجمال انتهى وللقول الثاني ان لفظ اليد مشترك لفظي بين ما صار اليه المعظم وجملة من اجزائه فيكون مجملا اما الثاني فلما
تقدم واما الاول فلاستعماله في الجميع والاصل فيه الحقيقة وقد تمسك بهذا في الذريعة فقال وقد الحق قوم بالمجمل قوله تعالى فاقطعوا
ايديهما لان هذه اللفظة تقع على ما يبلغ الى الزند والى المرفق والى المنكب فلا بد من بيان وامتنع قوم من ان يكون هذه الاية

مجملة والاقرب ان يكون فيها اجمال لان قولنا يد يقع على هذا العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كانت لها اسماء مختصة فيقولون
غوصت يدي في الماء الى الاصابع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذلك
كتبت بيدي وانما كتب باصابعه وليس يجري قولنا انسان كما ظنه قوم لان لفظ الانسان يقع على جملة تخص كل بعض منها
باسم من غير ان يقع اسم انسان على ابعاضها كما يقع اسم اليد على كل بعض من هذا العضو فبان الاجمال حاصل في الاية من
احتماله على ما بيناه وله الاسم يحتاج الى الدليل واجاب عن هذا الوجه في ير والمنية وشرح العضدي بان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة
وشرح هذا الجواب في لم وغاية المامول ايضا فقال الجواب ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا
في الكل الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك آية كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ
الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواهما على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض
متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال لا بد من كونه ظاهرا في الكل بحيث يسبق احدهما بخصوصه والواقع خلافه
انتهى وقد يقال احتمال المجازية ما ذكره السيد بعيد لعدم صحة السلب فلا يقال ما كتبت بيدي الى الزند وعدم صحة السلب دليل الحقيقة
وقد يجاب بان الامثلة المذكورة ليست من باب اسناد الفعل الى الكل ومن الظاهر انه تارة يفيد الاستيعاب كما في غسلت وانه اخرى
لا يفيده كما في مسحت واسد ورايت زيدا فلا يرد انه لو كان اليد حقيقة فيما صار اليه المعظم لما صح القول بانه يجب في الوضوء غسل اليدين
ويجب قطع السارق صدّهم الاجماع على عدم وجوب غسل ما صار اليه المعظم وقطعه فتم والمسئلة في غاية الاشكال ولكن القول الاول
هو الاقرب عندي وينبغي التنبيه على امرين الاول لا يبعد ان يدعى غلبة استعمال اليد في بعض الاعضاء كالكف بحيث صار من المجاز
الراجح المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة فيلزم الاجمال من هذه الجهة على قول المعظم من لزوم التوقف في هذا المقام
فتم الثاني هل لفظ القطع في الاية الشريفة مجمل فيكون بهذا الاعتبار من المجملات او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه ليس بمجمل وهو
للمعارج وير و ب والمبادي والمنية والمعالم والزبدة والمعراج والمختصر وشرحه وفي لم ذهب اليه الاكثرون وفي شرح المبادي ذهب اليه
اكثر المحققين وفي غاية المامول هو الاشهر وعليه المعظم الثاني انه مجمل وهو المحكي في المنية وغيره عن جماعة للقول الاول ان القطع حقيقة في ابانة
الشيء عما كان متصلا به لا غير فلا يكون مجملا اما الثاني فواضح واما الاول فقد صرح في ير و ب والمبادي والمنية وغاية المامول والمعراج
والمختصر وشرحه واحتج البعض له بانه المتبادر وبعض امور منها الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف ومنها انه
لا اشكال في كونه حقيقة في الابانة فالاصل عدم وضعه لغيرها لما تقدم اليه الاشارة ومنها صحة السلب عن غيرها وللقول الثاني ان
لفظ القطع مشترك لفظي بين الابانة والجرح فيكون مجملا اما الثاني فلما تقدم واما الاول فلاستعمال اللفظ فيهما اما في
الابانة فظاهر واما في الجرح فلقولهم لمن جرح بالسكين قطع يده والاصل في الاستعمال الحقيقة وهو احتجاج ضعيف يظهر جوابه مما تقدم
وفي المنية التجوز في قوله قطعت يدي غير ذي العلم انما هو في لفظ اليد لان المراد منها ذلك البعض المجاز لا في الابانة لانها متحققة و
المعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول   اذا اضيف التحريم والتحليل الى الاعيان وتعلقا بها كما في قوله تعم
حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم وانا احللنا لك ازواجك واحلت لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم واحلت
لكم بهيمة الانعام فهل يكون مجملا او اختلفوا فيه على قولين الاول انه مجمل وهو المحكي في كثير من الكتب كالعدة وير والمنية وغيرها عن
ابي عبد الله البصري وابي الحسين الكرخي وزاد في النهاية حكاه عن قوم من القدرية وحكاه في الذريعة عن قوم الثاني انه ليس بمجمل وهو
للذريعة والعدة والمعارج و ب وير والمبادي والمنية ذهب اليه المحققون من الاشاعرة والمعتزلة وفي شرح المبادي ذهب اليه
اكثر المحققين وفي لم ذهب اليه اكثر الناس وفي غاية المامول هو الاشهر وعليه جمهور الاصوليين وفي الاحكام صار اليه اصحابنا و
جماعة من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وابي هاشم وابي الحسين البصري انتهى للاولين ما حكاه عنهم في الذريعة والمعارج وير والمنية
وشرح المبادي وغاية المامول والمختصر وغيرها من ان الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق التحليل والتحريم بها الاحكام من عوارض افعال
المكلفين فلا بد من اضمار ما يصح تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب ولا يجوز اضمار الجميع لان الاضمار على خلاف الاصل
فيجب ان يتقدر بقدر ما يندفع به الضرورة فيتعين اضمار البعض ولما لم يكن دليل على التعيين والترجيح لزم الاجمال
واجاب عن هذه الحجة في ب والمعارج ولم وشرح المختصر بالمنع من عدم الدليل على عدم التعيين وسياتي اليه الاشارة انشاء

وللاخرين

وللاخرين وجهان احدهما ما تمسك به في غاية المامول من ان الصحابة لم يزالوا يستدلون بنحو قوله تعم حرمت عليكم الميتة ولو كان مجملا
لما صح ذلك وثانيهما ان المراد في العرف هو المنفعة المطلوبة من العين التي تعلق بها التحليل والتحريم عرفا وعادة فلا يكون مجملا
اما الثاني فواضح واما الاول فقد صرح في الذريعة والعدة والمعارج وير والمبادي ولم والمختصر وشرحه والمعراج ولم ما تمسك به
فما عدا الذريعة والمبادي من الكتب المتقدمة من ب والمنية وغاية المامول فقالوا لان المتبادر والسابق الى الذهن من قوله تعم
حرمت عليكم الميتة وهذا الطعام حرام تحريم الاكل ومن قوله تعم حرمت عليكم امهاتكم وقوله هذه المراة تحريم الوطي والاستمتاع وزاد في المنية
فقال ومن قوله تعم احللنا لك ازواجك حل الوطي والنكاح وزاد في ب فكما في الميتة كل من مارس الفاظ العرب واطلع على عرف اهل اللغة تبادر
الى فهمه ما ذكره وفي لم وغاية المامول وشرح العضدي للمختصر ان من استقرا كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو
تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء وفي العدة بعد الاشارة الى ما ذكره
لهم ان يقولوا لو كان الامر على ما ذهبتم اليه لما اختلفت فائدة مفهوم ذلك الا ترى ان قوله تعم حرمت عليكم امهاتكم انما المراد هنا العقد والوطي
وليس ذلك في قوله تعم حرمت عليكم الميتة بل المراد هنا غير المراد هناك وذلك انه لا يمتنع ان يتعارف استعمال التحريم المتعلق بالعين في اشياء
مختلفة بحسب ما جرت العادة بفعلها في الاعيان من تحريم الامهات الاستمتاع ومن تحريم الميتة الاكل لان اللفظ الواحد يمتنع ان
يختلف المعقول بحسب اختلاف ما يتعلق به الا ترى ان المنع الى العين لا يعقل الا بالعين من النظر بالقلب فلا جاز ان يختلف من النظر
بحسب اختلاف ما تعلق به والقلب فكذلك في التحريم وليس لاحد ان يقول اذا كان المحرم من المحرمات غير المحرم من الميتة علم ان اللفظ
لا يفيد اذ لو اراد الا اتفق ما يفيده في الموضعين او يكون ذلك مجازا على ما مر في كلام ابي هاشم وذلك ان الذي يقع في ذلك انه مجاز في اللغة
وان كان حقيقة في العرف كما يقولون في الغايط والدابة مما اشبههما انتهى والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الثاني وينبغي التنبيه على امور
الاول هل صار تعليق التحريم والتحليل بالاعيان حقيقة عرفية فيما ذكروه من ان متعلقهما المنفعة المقصودة من الاعيان التي تعلق
بها وتحريم الاكل والوطي الانسيين المتقدمين كان الدابة صارت حقيقة عرفية في الخيل او ذوات القوائم الاربع او الحامل على ما ذكر من ان
ارتكاب اقرب المجازات والاضمارات بعد تعذر الحقيقة يظهر من العدة والمعارج والنهاية والمنية الاول ففي الاول الاجمال غير صحيح لان
التحليل والتحريم وان استحال تعلقهما بالاعيان فانما ينصرف الفعل الذي يصح ان يقع هنا فقد صار بعرف الشرع يستعمل في الاعيان و
يراد به الافعال فيها وقد بينا ان الاسم اذا انتقل من اصل الوضع الى عرف الشرع وجب حمله على ما يقتضيه عرف الشرع لان ذلك صار حقيقة
فيه الا ترى انه لو قيل حرمت عليكم امهاتكم لا يسبق الى فهم احد تحريم الدواب وانما يفهم منه التحريم الوطي والعقد لا غير ولا فرق بين من
دفع ذلك وبين من دفع ان يكون لفظ الغايط منتقلا عما وضع له في اللغة ويتوصل بذلك الى ان قول القائل اتيت الغايط بالعين فهم
منه تحريم الفعل فيها فصار كفحوى الخطاب الذي يدل على الشيء وان لم يتناوله لفظا ولا فرق بين من دفع الاستدلال بقوله ولا تقل لهما
اف ولا تنهرهما على التحريم من ضرب او شتم وفي الثلثة الاخيرة بعد الاشارة الى التبادر الذي تمسكوا به ما صار واليه من البيان وسبق
الذهن والمبادرة الى الشيء دلالة على كون اللفظ حقيقة فيه وزاد في الاخيرين فقال وان كان مجازا من حيث الوضع اللغوي الا انه
حقيقة من حيث العرف فلا يحتاج الى الاضمار انتهى وربما يظهر هذا من الاحكام ايضا ويظهر من الذريعة الثاني فانه قال وما الحق قوم
بالمجمل وليس في الحقيقة كذلك قوله تعم حرمت عليكم امهاتكم وما جرى مجراه من تعليق التحريم بالاعيان وهذا غير صحيح لان التعارف قد اقتضى
في تعليق التحريم او التحليل بالاعيان الافعال كلها وصار ذلك بالعرف يجري مجرى تعليق الاملاك بالاعيان لانهم يقولون فلان يملك
داره وعبده وانما يريدون انه يملك التصرف فيها ثم المفهوم من هذا التصرف ما يليق بالعين التي اضيف الى الملك من استمتاع
او انتفاع وغير ذلك وانما حمله على هذا الحذف في الملك والتحريم والتحليل طلب الاختصار واسقاط لو ان يذكروا جميع الافعال ويعدوا
سائر المنافع لحق فاما تعلق التحريم او الملك به اختصارا ولا يمكن احدا ان يقول ان اضافة الملك الى الاعيان وهو مجاز وغير ظاهر
بل التعارف فقد صار هو الظاهر فكذلك القول في التحريم والتحليل وان منعت مذهب على ان قولنا الميتة محرمة علينا او الخنزير ظاهر وحقيقة و
ليس على سبيل المجاز انتهى وصرح بهذا القول في المعراج ايضا وربما يظهر من جماعة وهو المعتمد لانه لو كان حقيقة في ذلك للزم النقل وقد
اعترف به الخصم ومن الظاهر ان الاصل عدمه ولانه لو كان منقولا في العرف العام او في عرف الشرع لاختص بفهم المعنى المذكور اهل العرف او
اهل الشرع والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فللقطع بان اهل اللغة والصدر الاول كانوا يفهمون

من المعروض ما يفهم منها سر فلم يكن المنشأ فيه اختلاف الوضع وتجدده فتم ولانه لوكان منقول السبا در المعنى المنقول اليه ابتداء
من سبق الذهن الى معنى اخر غيره والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فللقطع بان الذهن ينتقل
بعد سماع الى المعنى اللغوي الحقيقي ثم لم يلتفت الى القرينة العقلية فيفهم المعنى الثاني كما في واسئل القرية وطويل النجاد ويد الله فوق
ايديهم ونحو ذلك غاية ما في الباب ان القرينة لازمة غير منفكة كما في يد الله فوق ايديهم وبما ذكرنا بطل احتجاج الخصم المتقدم اليه الاشارة
فتم الثاني يظهر من المعظم ان المراد في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة تحريم الاكل وفي قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم تحريم الوطي والتزويج وجه
المعتمد عليه فلا يمكن التمسك بالاية الشريفة على حرمة جميع الانتفاعات من البيع والصلح والاجارة والاستخدام ونحو النظر ونحو
ذلك كما نبه عليه العلامة في به وربما يظهر من الذريعة ان المراد فيهما وفي نحوهما تحريم جميع الانتفاعات وهو ضعيف وكذلك الكلام فيما اذا
تعلق التحريم بالملبوس والمركوب فان المتبادر هو اللبس لا جميع الانتفاعات والاصل في التعليق والتحريم المتعلقين بالاعيان عدم
المتعلق بجميع الافعال والمنافع بل التعلق بالمنفعة الظاهرة المقصودة من العين غالبا الثالث اذا تعلق التحليل والتحريم بعين
فلم يظهر اختصاصهما بفعل خاص ومنفعة خاصة واما العارض او لغيره او قام الدليل على بطلان ارادة المنفعة الخاصة الظاهرة كا
الاكل في حرمت عليكم الميتة فهل الاصل الحكم بتعلقهما بما يمكن ان يتعلقا به فيكونان من العمومات المفيدة التي المفيدة لتحريم افعال
كثيرة وتحليل افعال كثيرة اولا بل يكون مجملا يظهر في الميتة والنهاية الاول في الاول في مقام الجواب عن حجة القائل بالاجمال المتقدم اليها
الاشارة لانه بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل ان اضمار البعض مفض الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ
ولان العلم موجب لتعيين البراءة والخروج عن العهدة وفي الثاني في المقام المذكور لم يجوز اضمار جميع التصرفات المتعلقة
بالعين المضاف اليها التحليل والتحريم قولا زيادة الاضمار على خلاف الاضمار وقلنا اضمار البعض اما ان يفضي الى الاجمال اولا و
الثاني يبطل مذهبكم والاول يوجب اضمار الجميع حذرا من تعطيل دلالة اللفظ لا بن اضمار البعض وان افضى الى الاجمال فليس في
ذلك ما يفضي الى تعطيل دلالة اللفظ مطلقا لامكان معرفة تعيين المراد بدليل اخر واما محذور اضمار جميع التصرفات فلازم مطلقا و
معلوم ان التزام المحذور الذي لا يدوم لانا نقول بل اضمار الجميع اولى لكثرة استعمال الاضمار في اللغة والعرف والقرآن واختلف في
الاجمال وهو يدل على قلته محذور الاضمار انتهى وقد حكى في الاحكام ما ذكره في به جماعة عن القائلين بالبيان وظاهرهم المصير اليه ويؤيده
النبي المرسل لعن الله اليهود حرمت عليكم الشحوم فجملوها فباعوها فاكلوا اثمانها قال في به والاحكام افاد تحريم كل انواع التصرف والا لم يتوجه الذم
عليهم بالبيع انتهى وفيه نظر لضعف الرواية سندا وقصورها دلالة فلم يبق ما يصلح بالترجيح اضمار الجميع الا ما ذكره في النهاية والمنية
وفي صلاحيته لذلك اشكال والتحقيق ان كان المراد من اضمار الجميع ان كل واحد من التصرفات متعلق الاثبات والنفي ويدل عليه اللفظ
بالخصوص ويكون ذلك الاستعمال المشترك في جميع معانيه ففيه من الاشكال ما لا يخفى فان ما يمنع من استعماله في معانيه يمنع هنا بل
المنع لعله بطريق اولى وان كان المراد معنى يعم جميع التصرفات فهو في غاية القوة لانه المفهوم عرفا واقرب الى الحقيقة اعتبارا
ولكنه لا يخرج عن انواع اضمار البعض فتم الرابع قال في شرح المبادي بعد ذكر الخلاف في المسئلة وانا نقول الانزاع حقيقي بينهم
لان بعض المعاني اما ان يكون ارجح وحمل اللفظ عليه اوحد اولا يكون كذلك فان كان الاول حمل اللفظ عليه اجماعا وان كان الثاني
فهو نزاع غير حقيقي هنا الخامس قال في به وقوم ان اضافة الحكم الى العين من قبيل الحذف كقوله تعالى واسئل القرية القرية كذا
قوله حرمت عليكم بهيمة الانعام اي اكل بهيمة الانعام وهذا ان اراد به الخاتم بالجهل فهو خطأ وان اراد حصول العلم مع كونه محذوف وانه
صحيح وان كان بر الخاتم في المجاز فهو مسلم كان الاسماء المعرفة مجازات لغوية حقايق انتهى   اختلفوا النبوي المشهور
المشهور رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه على اقوال الاول انه مجمل بل هو مبين والمراد به رفع المؤاخذة والعقاب
يعني اذا ترك المامور به او فعل المنهي نسيانا لم يترتب على ذلك مؤاخذة ولا عقاب وهو للنهاية ويب والمنية وجامع المقاصد
والمحصول والمختصر وشرحه للعضدي واختاره المجلسي بهم وجهان احدهما ما تمسك به في يه والمنية وجامع المقاصد
والمحصول والمختصر وشرحه للعضدي فقالوا لانه ظاهر عرفا في رفع المؤاخذة فان كل عارف باللغة يتبادر الى فهمه رفع المؤاخذة عند
قول السيد رفعت عنك الخطاء والنسيان في الشيء الفلاني وزاد في يه رفع المبادر دليل الحقيقة اما اللغوية او العرفية
فلا اجمال ثم قال كما في شرح المختصر للعضدي لا يقال لو كان عرف الاستعمال ما ذكرتم لم يرفع الضمان لانه من جملة المؤاخذة والعقوبة

لانا نقول

لانا نقول نمنع كون الضمان عقوبة ولهذا يجب في مال الصبي والمجنون وليسا وهلا للعقوبة ويجب على المضطر في المخمصة
اذا اكل مال غيره مع وجوب الاكل حفظا للنفس والواجب لا عقوبة فيه وكذا يضمن الرامي الى صف الكفار اذا اصاب مسلما
مع انه مامور به والعاقلة يضمن من غير جناية بل بسبب الغير فان ضمان في نحو هذه الاشياء اذا وجب امتحانا للسابق عليه
لا للانتقام سلمنا انه عقاب لكن غايته لزوم تخصيص عموم اللفظ الدال على نفي كل عقاب وهو اسهل من الاجمال ثم بين انما منع العموم
في المضمر وهو الحكم لانه ليس من صيغ العموم حتى يجعل عاما في حكم في كل حكم كما لم يجعل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم عاما في كل فعل مع
وجوب اضمار الفعل فالحكم هنا الذي يجب اضماره الاضافة الرفع اليه اضافة التحريم الى الفعل انتهى وثانيهما ما ذكره في جامع المقاصد
من ان المراد رفع المؤاخذة على الفعل بقرينة اقتران الناسي في الحديث بالمكره والخاطي انتهى لا يقال لو كان المراد نفي المؤاخذة لا يبقى لا
منه مزية كما صرح به ابو الحسين فيما حكي عنه لانا نقول هذا فاسد اما اولا فلما ذكره في يه من المنع من فضل المزية لاحتمال بيانه مع رفع الحكم
الخطأ عن امته كما ارتفع من غيرهم واما ثانيا فلما ذكره في يه ايضا من احتمال ان يكون من تقدمه من الامم مواخذ على الخطا الثاني انه ليس
مجمل والمراد رفع جميع ما يحتمل ترتبه على النسيان من المؤاخذة والضمان والاعادة والقضاء وغيرها ويتفرع على هذا امور كثيرة منها عدم
لزوم اعادة الصلوة وقتا وخارجا لو صلى مع النجاسة او مع الحرير او مع الميتة او مع ما لا يؤكل لحمه ناسيا ومنها عدم اعادتها لو ترك
جزءا واجبا من اجزاء الصلوة وغيرها من العبادات ناسيا ومنها عدم ترتب الضمان لو اتلف مال الغير ناسيا ومنها غير ذلك مما لا يكاد يحصى
وهو المنتهى وجامع المقاصد والمحكي عن ابن ادريس ويمكن استفادته من المعتبر وللم وجوه منها ما ذكره في الايضاح من ان اضافة الرفع حقيقة
في رفع حقيقته مجاز في رفع احكامه والاكل اقرب المجازات الى الحقيقة لان رفعها يستلزم رفع جميع الاحكام فاذا تعذرت الحقيقة حمل على اقرب
المجازات ومنها ما ذكره في الايضاح ايضا من ان الرفع هنا بمعنى الغاء الشارع اياه فيما يجاوره في حكم ما ترتب حكم ما عليه بيانا في الغاء المنسي ومنها ما
حكاه في الايضاح عن والده فقال اجاب المصنف بمنع العموم في احكام النسيان لانه يلزم زيادة الاضمار وهو محذور ودفع الاكتفاء بالاقل والاتزام محذور
الصلوة في المغصوب وان الحكم المانع لكان قد ثبت له حكم ما شطر في الاسباب المؤثرة فلا يصدق رفع الكل وبدليلكم مبني عليه فرجع عليكم
بالابطال لانا نقول ما ذكره فاسد لما ذكره في جامع المقاصد فيه ومنع ارادة العموم في الحديث بعد بيان الدليل الدال على ارادته غير ملتفت
اليه وما استند به من استلزام زيادة الاضمار الى اخره مردود ولان زيادة الاضمار الممنوع منها في اللفظ لا في المدلول فلو كان احد
اللفظين اشمل معنى واللفظ سواء لم يتحقق الزيادة على ان زيادة الاضمار انما تلزم على تقدير ما يدعيه هو فانه يحتاج الى اضمار بعض الاحكام
وعلى ما قلناه يكفي اضمار بعض الاحكام وعلى ما قلناه يكفي اضمار الاحكام فقد على ان الاقتصار على الاقل انما يجب اذا كان ثمة قرينة ولهذا فلو اقتضى
المقام الاكثر وجب المصير اليه وليس المراد رفع جميع الاحكام حتى المرتبة على النسيان باعتباركونه عذرا بل المراد رفع الاحكام المرتبة على
الفعل اذا وقع عمدا فان معنى الحديث والله اعلم انتظر الى الامر الممنوع منه اذا كان خطاء او نسيانا حتى كانه لم يكن فلا يتعلق شيء من احكام
عمده ولو قدرنا ان المراد رفع جميع الاحكام فانما برفع الحكم المحكي رخصة لامطلقا وما ذكره غير ممكن الرفع لامتناع الخلو عن جميع الاحكام
انتهى الثالث انه مجمل لم يتبين المراد منه وهو المحكي في المنية عن ابي الحسين وابي عبد الله البصريين ولما ذكره في المنية من ان الخطاء
والنسيان غير مرفوعين من الامة وكلام الرسول صدق فلا بد من اضمار ما يستقيم الكلام به فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل لان
الاضمار الدليل فيقتصر على ما يندفع به الضرورة وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض الاحكام وهو ضمان التلف وقضاء العبادات
وذلك الواجب اضماره اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو عين الاجمال وفيه نظر للمنع من عدم دلالة
اللفظ على معين فانه الظاهر المتبادر منه رفع المؤاخذة فيجب حمل اللفظ عليه لضرورة بل ذلك اقرب المجازات عرفا واضمار جميع الاحكام وان كان
اقرب المجازات من حيث الاعتبار ولكن الاقربية الاعتبارية لا تعارض الاقربية العرفية كما لا يخفى فاذن المعتمد هو القول الاول وعدم كون
ذلك مجملا وقد حكى صاحب المنية عن اكثر الاصوليين وقد بعد الجواب عن الحجة المزبورة دعوى تبادر رفع المؤاخذة وايضا فيه نظر المنع من
الاضمار اذ المراد بالامة جميع المسلمين والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم ولا ينافي ذلك وقوعها من بعض الامة انتهى   اختلفوا في
ان جمع المنكر اعطا فللنادر اجوا عموما هل مجمل او لا على قولين الاول انه مجمل وحكاه في الذريعة ويه والمنية وفي العدة عن قوم وحجته
ما اشير اليه في الكتب المذكورة من انه كما يصدق على الثلثة يصدق على ما زاد عليها من المراتب فيجوز ان يكون المراد اكثر من ثلثة وفيه
نظر الثاني انه ليس بمجمل وهو للذريعة والعدة ويه ويب والمنية وظم ما اشار في يب فقال لا اجمال في العدد المنكر للخروج عن العهدة باقل

مراتب وفي الذريعة بعد الاشارة الى القول الاول والواجب مواخذة القائل بذلك على مراده لانه ان اراد ان حقيقة هذه اللفظة ليست معه مقصورة على ثلثة في اللغة فهو كما قال لانه يتناول كل جمع فان قال اذا ورد من حكيم وتجرد لا نقطع ان المراد به ثلثة بل اقتصر على الثلثة كما اقتصر فيما زاد فهذا غلط فان هذا اللفظ في اللغة لا بد من تناوله اذا كان حقيقة ملائمة من غير نقصان منها وان جاز الزيادة عليها انتهى وقد صرح بما ذكره في به وما قصص في يب والمنية على حكاية ما ذكره السيد والتحقيق ان يقال ان الجمع المنكر اذا اطلق به الامكان مقتضاه جواز الاكتفاء باقل المراتب وهو الثلثة كما ذكروه فيكون مبينا كالمفرد المنكر المتعلق به الامر لعل هذا هو البحث لظهور كتب المتقدمين فيه وان وقع في مقام الاخبار نحو رايت رجالا فهو مبين باعتبار دلالته على ثبوت الثلاثة لانها اقل المراتب ومجمل باعتبار ما زاد عليها فالجمع المنكر فلا يكون مبينا وقد يكون مجملا كالمفرد المنكر فلا يمكن الحكم باجماله او بيانه الى الاطلاق اذا خرج الكلام مخرج المدح او الذم فهل يصير مجملا اولا اختلفوا فيه على قولين الاول انه يوجب الاجمال وهو لبعض الشافعية على ما حكاه في الذريعة فقالا في بعض الشافعية قوله تعالى والذين لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وقوله تعالى الذين يكنزون الذهب والفضة الاية مجمل لخروج الكلام مخرج المدح والذم وحكاه في العدة عن قوم فقال ذهب قوم ممن تكلم في الاصول الفقه الى ان قوله تعالى والذين لفروجهم الاية والذين يكنزون الاية ونحو ذلك من الايات التي ذكر فيها المدح والذم مجمل وقالوا ان القصد بها تعليق الذم بالفعل المذكور فيها او المدح لا بيان الحكم وتفصيله فالتعلق بها في الحكم وشرطها لا يصح الثاني انه لا يوجب الاجمال وهو للذريعة والعدة والنهاية وفي العدة ذهب اليه اكثر من تكلم في اصول وقالوا ان ذلك عموم وهذا الصحيح ذكر الحجة في ذلك فقال والذي يدل على ذلك ان القصد الى الوعيد والذم لا يمنع من القصد الى الحكم وبيانه فكيف يصح ان يتعلق في بطلان التعلق به ما ذكروه من ان القصد به الوعيد ولا فرق بين من قال ان الاية اذا قصد بها الزجر لا يصح ان يبين الحكم فيتوصل بذلك الى ابطال التعلق باية السرقة والزنا ونحو ذلك وهذا بعيد من الصواب وايضا فان ذكر الذم على الحكم موكد وجوبه ويقوى به ما ذكرناه وصار فكيف قال انه يخرج الاية عن صحة التعلق بها انتهى وقد صرح بما ذكره من علم الثاني في الذريعة والنهاية واستشهد فيها ايضا باية السرقة وهذا القول هو المعتمد عندي

اختلفوا في ان النبي المرسل في الرقة ربع العشر هل هو مجمل اولا على قولين الاول انه مجمل لا يدل على لزوم اخراج العشر من قليل هذا الجنس وكثيره بل غاية الدلالة على لزوم اخراج ذلك من هذا الجملة وهو للذريعة والنهاية وحكاه في الاول والعدة عن قوم فقالا الحق قوم بما ورد عن النبي من قوله في الرقة ربع العشر بالمجمل دون العموم وقالوا انما يدل على ربع العشر في هذه الجنس ويحتاج الى بيان في القدر الذي يجب منه ذلك وزاد الاول فقال وجعلوا اخبار الاواق مبينا له مخصصا وكذا اخبار العشر والاوساق وحكى هذا القول في يه عن بعض الناس وعلى هذا يلزم ان يكون قوله في الحنطة العشر مجملا ايضا الثاني انه ليس بمجمل وهو للعدة والمحكي فيه وفي الذريعة والنهاية عن قوم للاولين ما تمسك به في الذريعة ويقوى عندنا القول الاول لانا قد بينا ان لفظ الجنس لا يفيد في كل موضع الاستغراق والشمول واذا كان الامر على ذلك فقوله في الرقة ربع العشر انما هو اشارة الى الجنس الذي يجب فيه الزكوة وليس فيه بيان المقادير فغير منكر ان يكون خبر الاواق مبينا لا مخصصا وقد تمسك بهذه الحجة في النهاية فتامل وعن ما بينا ان اسم الجنس المحلى باللام لا يفيد الاستغراق لم يكن للعموم بل يدل على ايجاب ربع العشر وللاخرين ما اشار اليه في الذريعة في بعد الاشارة الى القول الاول وارتابه ورد قوم عليهم فقالوا ان قوله في الرقة ربع العموم يقتضي العموم والاستغراق حتى لو خلينا وتجرده لامكننا الامتثال فكنا لو وجب العشر في قليله وكثيره فخبر الاواق مخصص لا مبين انتهى والمسئلة لا تخلو عن اشكال ولكن القول الاول في غاية القوة

اذا ورد لفظ من الشارع يمكن حمله على ما يفيد معنيين وحمله على ما يفيد معنى واحدا كما اذا ورد اكرم زيدا واصلى عمرو وقلنا بان لفظه اذا مشتركة لفظا بين الوقت المحض والشرطية كلفظ ان فانه على الاول يفيد معنى واحدا وعلى الثاني يفيد معنيين احدهما منطوق والاخر مفهوم وكما اذا ورد لفظ مشترك بين الجزء والكل وبين الكل واالكل فانه على الاول يفيد معنى واحدا وعلى الثاني يفيد الازيد من معنى واحد وكما اذا ورد لفظ وتعذر حمله على حقيقته ودار امره بين مجازين يلزم من احدهما افادة معنى اخر واحد ومن الاخر افادة معنيين او ازيد فهل يلزم ح يلزم حمله على ما يلزم المعنيين ما يفيد والازيد من الواحد فيكون مبينا اولا بل يكون مجملا حيث لا يترجح احد الاحتمالين على الاخر باختصاص وضع اللفظ او القرينة به فلا يكون مجردا افادة الزيادة على الواحد منشا لاحد الاحتمالين ومبين من يترجح المفروضة اختلفوا في ذلك على قولين الاول الاول انه مبين ويلزم حمله على ما يفيد الازيد من معنى واحد ويظهر من به والاحكام انه مذهب الاكثر فهي الاول اذا

ورد لفظ من الشارع يمكن حمله على ما يفيد معنيين فالذي عليه الاكثر انه ليس بمجمل بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين وهذا هو المختار وقيل المعرض في الحاجب لا بد من تلخيص محل النزاع فنقول اللفظ الوارد اما ان يظهر كونه حقيقة فيما قيل من المحامل مع اختلافهما او كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر ولم يظهر احد الامرين فان كان من القسم الاول والثاني فلا معنى للخلاف فيه اما الاول فلتحقق اجماله واما الثاني فلتحقق الظهور في احد المحامل وانما النزاع في القسم الثالث ويجب اعتقاد نفي الاجمال فيه الثاني انه مجمل وهو للمختصر وشرحه فقال المختار ان اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين اخرى مثل الدابة يراد بها تارة الفرس والحمار اخرى من غير ظهور مجمل انتهى وحكاه في النهاية عن الغزالي وللاولين ما ذكره في به فقال لان الكلام انما وضع للافادة خصوصا كلام الشارع فعلم ان ما يفيد معنيين اكثر في الفائدة فيجب اعتقاد ظهور اللفظ فيه كما لو دار بين ما يفيد وما لا يفيد فانه يتعين حمله على المفيد لان المعنى الثاني مما يقصد اللفظ فانه اذا حمل على الوجه الاخر فحمله على الوجه المفيد للاضافة اليها اولى ولانه هذا الترجيح معارض بترجيح اخر وهو ان الغالب من الالفاظ الواردة هي الالفاظ المفيدة لمعنى واحد بخلاف المفيد لمعنى واحد بخلاف المفيدة لمعنيين وعند ذلك فاعتقاده ادراج ما نحن فيه تحت الاعم الاغلب اولى لانا نقول لا يجب اعتقاد الترجيح فيما ذكرناه لان القول بالتساوي يستلزم تعطيل دلالة اللفظ وامتناع العمل به مطلقا الى يقوم دليل خارجي وهو خلاف الاصل فلا بد من الترجيح فاما ان يكون الراجح ما يفيد معنى واحدا لعدم القائل به والاخر وهو المراد واعترض بان فيه اثبات اللغة بالترجيح وليس بجيد بل هو اثبات اولوية الحمل على احد معنيين المشترك وفرق الغزالي بين المجمل وما يفيد معنى ما يصح الاول للعيب على الثاني ومجمل كلامه على ما يفيد معنى واحدا اكثر انتهى وقد اشار الى ما ذكره في الاحكام متمسكا به وللاخرين ما تمسك به في المختصر وشرحه فقالا انا ان كونه ظاهرا مع عدم ظهوره في احدهما هو معنى المجمل وقد فرضنا كذلك فيكون مجملا واجاب عن حجة الاولين المتقدمة بانه اثبات بالترجيح ثم قالا وسلم معارض بان المعاني لمعنى واحد اكثر فكان اكثر انتهى والمعتمد عندي هو القول الثاني واعلم انه يستفاد من الاحكام ان محل البحث ليس على الوجه الذي قررناه وكذا يستفاد من العضدي فانه قال في مقام ذكر حجة الاولين قالوا ثانيا يحتمل الثلث التواطي والاشتراك وحقيقة لاحدهما ووقوع واحد من اثنين اقرب وقوع واحد بعينه وتقريره وحيا به ما مر في مسئلة السارق والسارقة انتهى فتامل والاقرب الاجمال على هذا التقدير ايضا

التكليف اذا تعلق بالمجمل كان القول اتى بالمبين فلا يخلو عن صور ثلث الاول ان يكون قرينة التعيين اصلا ويكون المكلف به مرددا بين المحتملات ولا يقطع بان احدها مخصوصه مامور به في الجملة وهنا يجب الاتيان بجميع المحتملات لان الذمة قد اشتغلت يقينا ولا يقطع ببرائتها الا بعد ذلك الثاني ان لا يكون هناك قرينة التعيين ولكن يعلم بارادة واحد مشخص منها ويجوز ارادة الباقي من اللفظ ايضا وهنا يجب دفع احتمال الزائد باصالة عدم ارادة الباقي والاستعمال فيه الثالث ان لا يكون هناك قرينة ولا يعلم بارادة واحد مشخص منها من نفس الامر اللفظ ولكن يعلم بتعلق الحكم به اما من الاجماع او من حجة دون الامر بين ارادته وارادة ما يندرج تحته وههنا يجب الاتيان بجميع المحتملات لان التكليف قد تعلق بما هو المراد من هذا الخطاب في الواقع وهو غير معلوم فيجب الاتيان بجميع المحتملات تحصيلا له والاقرب في حكم الاحتياط في هذا المقام الاول بين ان يكون الخطاب بالمتعلق بالمجمل امرا او نهيا كما لا يخفى وقد يستشكل فيما ذكر في هذا من لزوم الاخذ بالاحتياط بانه مدفوع باصالة البراءة وذلك لان غاية ما ثبت في هذه الصورة اشتغال الذمة بما علم تعلق حكم الخطاب به في الجملة ولم يثبت اشتغالها بما عداه فالاصل البراءة منه وفيه نظر فتامل وكيف كان فالاخذ بالاحتياط في هذا المقام

في المبين

اختلف عبارات القوم في تعريف المبين ففي المعارج المبين قد يطلق على ما يحتاج الى بيان وقد ورد عليه بيانه وقد يطلق على الخطاب المبتدا المستغنى عن بيان وفي النهاية اما المبين فقد يراد ما هو محتاج الى بيان وقد ورد بيانه عليه كالمجمل بعد بيان المراد منه والعام بعد التخصيص والمطلق بعد التقييد والفعل المقترن بما يدل على وجهه الى غير ذلك وقد يراد به الخطاب المستغنى عن البيان بنفسه وفي المبادي وشرحه المبين يطلق على اللفظ المستغنى عن البيان وعلى ما ورد بيانه وفي الحاصل لتمهيد المبين ما اتضح المراد منه نصا او ظهورا وفي لم وشرح المختصر نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى الغير مبينا وفي الزبدة المبين نقيض المجمل وفي الاحكام اما المبين فقد يطلق ويراد به كل ما كان من الخطاب المفيد المستغنى بنفسه عن بيان وقد يراد به ما كان محتاجا الى البيان وقد ورد عليه بيانه وذلك كاللفظ المجمل اذا بين المراد منه والعام بعد التخصيص والمطلق بعد التقييد والفعل اذا اقترن به ما يدل على الوجه الذي قصد منه الخ

ذلك وفي المنهاج هو الواضح بنفسه او بغيره وفي شرحه للعبري لما كان المجمل هو الذي لم يتضح دلالته على المراد فالمبين المقابل له
هو الواضح دلالته على المراد وفرع الفقهاء بالخطاب الذي يكون كافيا في افادة المقصود اما بنفسه واما بغيره وهو الواضح لغيره وفي
في غاية المسؤل المبين اسم مفعول من بينت الشيء تبيينا اي وضحته توضيحا وينبغي التنبيه على امور الاول قد تصدى جماعة لبيان
المعنى اللغوي لفظ البيان ففي بر ان البيان في اصل اللغة مشتق من البين يقال بين تبيينا وبيانا كقولهم كلم تكليما وكلاما واذن تاذينا
واذانا فالمبين يدل على المعنى وما شاكله فكذا البيان هو الدلالة وفي المنية اعلم ان البيان لغة ماخوذ من البين وهو الفرقة
بين الشيئين يقال بين تبيينا وبيانا وفي غاية البادي البيان في اصل اللغة مصدر بمعنى التبيين يقال تبينت بيانا او تبيينا وفي
المصباح المنير ان الامر تبيين فهو بين وابان ابانة وبين وتبين وكلها بمعنى الوضوح والانكشاف والاسم البيان وبان الشيء
اذا انفصل فهو بائن من ذا بينة بالالف فصلته وفي بر الاشير البيان اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وذكاء القلب
اصله الكشف والظهور قال وفيه الا ان التبيين من الله والعجلة من الشيطان فتبينوا يريد به هنا التثبت كذا قال الانبادي وفيه
اول ما يبين على احدكم فخذه اي يعرب ويشهد عليه وفيه هل ابنت كل واحد منهم اي مثل الذي ابنت هذا اي هل اعطيتهم مثله الا
بينه اي تفرده والاسم البائنة يقال طلب فلان البائنة الى ابويه او الى احدهما ولا يكون من غيرهما وفي القاموس ابنته وبينته
واستبنته اوضحته وعرفته فبان وبين وتبين وابان واستبان كلها لازمة ومتعدية وفي الصحاح البيان الفصاحة واللسن وفي
الحديث ان من البيان او فلان ابين من فلان افصح منه واوضح كلاما وابين اسم امرءة نسبت اليه عدن ابين والبيان ما يبين به الشيء
من الدلالة وغيرها وبان الشيء بيانا اتضح وهو بين والجمع ابيناء مثل هين واهيناء وكذا بان الشيء فهو مبين وابنته انا اوضحته
واستبان الشيء ظهر واستبنته انا عرفته وتبين الشيء ظهر وتبينته انا تعدى هذه الثلثة ولا يتعدى والتبيين الايضاح و
التبيين ايضا الوضوح وفي المثل قد تبين الصبح لذي عينين اي تبين وفي الصراح استبان الشيء اي ظهر وتبين وفي كتب العرفان فتبينوا
الى ان يبين لكم الحال وفي مسالك الافهام فتبينوا اي تعرفوا وتفحصوا وتطلبوا بيان الامر وانكشاف الحق ولا يعتمد واقول الفاسق
لان من يحاشي جنس الفسوق لا يحاشي الكذب الذي هو نوع منه وفي مجمع البحرين واذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا اي اذا سافرتم وذهبتم
للغزو فاطلبوا بيان وبيانه ولا تعجلوا الثاني قد اختلفت عبارات القوم في تعريف البيان ففي الذريعة والغنية البيان هو الدلالة
على اختلاف احوال الاحكام وزاد في الاولى قال والى ذلك ذهب ابو علي وابو هاشم وفي العدة البيان عبارة عن الادلة التي
تبين بها الاحكام وعليه يدل كلام ابي علي وابي هاشم واليه ذهب اكثر المتكلمين والفقهاء ويعبر بانه هداية وبانه دلالة وبانه
بيان كل ذلك يراد به معنى واحد وفي الناس من جعل البيان هو الادلة من جهة القول والكلام دون ما عدا ذلك من الادلة
وفي المعارج البيان في العرف وهو كلام او فعل دال على المراد وفي المنية اما في الاصطلاح فقال فخر الدين هو الذي دل على المراد
بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد الا جود ان يقال البيان على تبيين امر مبهم من امور بين له واحد محتملة الارادة من
قول او فعل من حيث هو كذلك وفي غاية البادي نقل الفقهاء الى ما يحصل به البيان من قول او فعل وفي بر البيان لما كان متعلقا
بالتعريف والاعلام بما ليس بمعلوم وكان ذلك مما يتوقف على الدليل ويرشد الى المطلوب الذي هو علم او ظن حاصل من الدليل لا جرم
امكن تفسير البيان بهذه التعلقات التي هي التعريف والدليل والمطلوب الحاصل منه وقد اختلف الناس في ذلك فقال ابو بكر الصيرفي
وجماعة ان البيان هو التعريف وفرع بانه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي وقال ابو عبد الله الحسن ابن
علي البصري ان البيان هو العلم الحاصل من الدليل الذي بين الشيء وقال السيد المرتضى والشيخان ابو علي وابو هاشم هو الدلالة
وقال ابو الحسين البصري البيان منه عام وهو الدلالة التي بين لنا فلان كذا بيانا حسنا فيوصف دلالته وكشفه بانه بيان
ويعلل ذلك فلانا على الطريق وبينه له فلا الجود ذلك حقيقة ومنه خاص وهو المتعارف عند الفقهاء واكثر المعتزلة ان البيان
هو الدليل لان من ذكر دليلا لغيره واوضح غاية الايضاح يصح ان يقال انه بيان حسن وقد تم بيانه ويساويه الى الدليل وقيل
البيان هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد فقال الشافعي البيان اسم جامع لمعنى يجتمعه الاصل
متشعبة الفروع واقل ما فيه لمن نزل القران بلسانه وقال قوم البيان هو الكلام واللفظ والاشارة وفي المختصر وشرحه قال القاضي
والاكثر البيان الدليل وفي الاحكام ذهب القاضي ابو بكر والغزالي واكثر اصحابنا كالجبائي وابي هاشم وابي الحسين البصري و

غيرهم الى ان البيان هو الدليل وهو المختار واشار فيه كما في الذريعة والعدة والمختصر وشرحه الى مذهب ابي عبد الله
البصري الذي اشار اليه في بر وكذا اشار كما في المختصر وشرحه الى مذهب الصيرفي الذي اليه في بر الثالث لا اشكال والا لا
شبهة ان لفظ البيان وما يشتق منه اذا ورد في الكتاب والسنة كان اللازم حمله على المعنى اللغوي والاصلي الموافق للعرف العام
وعلى هذا لو امر بالتبيين في خبر ونحوه كما في قوله تعم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فحمل الواجب تحصيل العلم بصدق المخبر و
ثبوت الشيء فلا يجوز الاعتماد على الظن فيكون البيان مخصوصا بالعلم او لا بل يكون الواجب تحصيل القدر المشترك بين العلم
وهو الرجحان المطلق فيصح التمسك بالاية الشريفة على حجية الموثق والحسن والمنجبر بالشهرة ونحوها مما يفيد الظن لا
باعتبار رعدالة الراوي لتحقق امتثال الامر وهو الامر بالتبيين فيها على التقدير المذكور كما لا يخفى وهو لا يقتضي الاجزاء فيلزم حجيتها
فيكون من الظنون المخصوصة كخبر العدل فيه اشكال ولكن الاقرب عندي هو الاحتمال الاول لوجوه منها ان المتبادر من العبارات
المتضمنة لتفسير البيان باعتبار اللغة المتقدم اليها الاشارة هو العلم كما لا يخفى بل هو المتبادر من العبارات المتضمنة لتفسيره باعتبار
الاصطلاح كما لا يخفى ايضا ومنها ان المتبادر من لفظ البيان وما يشتق منه في العرف هو العلم فيكون حقيقة فيه لان الاصل في التبادر
دلالته على الحقيقة فيكون اللغة كذلك لاصالة عدم النقل وللقطع بعدم النقل في العرف العام ومنها صحة السلب عن الظن قطعا وهو
قليل المجاز نعم قد يدعي صدق حقيقة على الظن الذي ثبت حجيته ولكن هذا لا يوجب تصحيح المزبور كما لا يخفى ذكروا
ان البيان يقع باشياء منها القول وقد صرح بوقوع البيان به في الذريعة والعدة والغنية والمعارج وبر وبب والمنية ولم وبده
وغاية المامول والمعراج وفي بر والاحكام وبده البيان بالقول اجماعي وفي غاية المامول الا خلاف لا خلاف فيه وفي المعارج وبر
وبه هو ظاهر وفي العدة قد بين النبي الشريعة اكثرها بذلك وفي الذريعة بين لنا بالكلام جميع الاحكام انتهى وما ذكروه هو المعتمد الذي
لا ريب فيه وذكر له امثلة احدها ما اشار اليه في لم وغاية المامول والمعراج فقالوا كقوله تعم صفراء فاقع لونها الاية فانه بيان لقوله سبحانه
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وزاد في الثاني فقال ويانق انه في هذا المثال مناقشة اذ هو من تقييد المطلق لا من بيان المجمل لان في البيان مط
اي ما يعم بيان المجمل وغيره تقييد المطلق ايضا بيان هو يحتمل كونها من باب النسخ فيكون ابتلاء تكليف نظرا الى تفهيم وسوء الحرمة ثانيها
ما اشار اليه في الكتب الثلث المذكورة فقالوا وكقوله تعم فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور بها وثالثها ما
اشار اليه في المنية فقال لو كان المراد من القرء في العدة الاطهار او المراد من المشركين في قوله تعم اقتلوا المشركين اهل الحرب ومنها
الكتابة وقد صرح بوقوع البيان بها في الذريعة والعدة والمعارج والنهاية والمنية ولا اشكال فيه وقد ذكر له امثلة احدها ما ذكر
في الذريعة والمعارج فقالا ما بين الله تعالى للملئكة في اللوح المحفوظ وزاد في الاول حتى علموه واديه وثانيها ما ذكره في العدة والمعارج
والمنية فقالوا ما بين الرسول بما كتبه لعماله من الاحكام وثالثها ما ذكره في العدة والمعارج والمنية فقالوا ما بين الرسول في الكتاب
فما لم يبينه الا غيره من بعده ومنها الاشارة وقد صرح بوقوع البيان بها في الذريعة والعدة والمعارج والنهاية والمنية ولا اشكال فيه
وقد ذكر له مثالان احدهما ما ذكره في العدة من نحو ما بين النبي الشهر بما بعد فقال الشهر هكذا وهكذا باصابع العشر كلها واراد
بها ان الشهر يكون ثلثين يوما ثم فرق والشهر هكذا وقبض ابهامه في الثالث فبين ان يكون تسعة وعشرين يوما وقد ذكر هذا المثال
في المعارج ايضا وثانيهما ما ذكره في النهاية فقال وقد بين بها النبي في الحرير حيث بعضه في يده وقال هذا حرام في ذكور امتي وصرح في
الذريعة والعدة والمعارج بان هذا القسم لا يصح في حق الله تعالى في العدة والمعارج لافتقاره الى الاعضاء واستحالتها في حقه تعالى
لكن في العدة بعد ذلك يصح ذلك من حيث اوجب علينا الاقتداء بالنبي وقد بين بالاشارة فجاز ان يضاف الى الله انتهى وفيه
نظر واعلم انه لم يذكر في الغنية والمعالم وبده والمعراج الاشارة والكتابة من اقسام البيان ولعله لزعمهم انهما من اقسام البيان الفعلي
كما صرح به في بر فقال اما الفعل فاما ان يكون الدال على البيان شيئا يحصل بالمواضعة او شيئا يتبعه او شيئا تابعا للمواضعة فالاول
كالكتابة وعقد الاصابع والثاني فهو الاشارة لافتقار المواضعة اليها دون العكس والا افتقرت المواضعة الى اشارة اخرى وتسلسل
انتهى واشار الى ما ذكره في المنية ايضا ومنها الفعل وقد اختلفوا في صلاحيته للبيان امكان تحققه على قولين الاول انه صالح لذلك و
هو للذريعة والعدة والغنية والمعارج وبب وبر والمنية ولم والاحكام والمختصر وشرحه وغاية وبده والاحكام وذهب اليه
الاكثر وفي العدة ذهب اليه الفقهاء باسرهم والمتكلمون وفي المختصر وشرحه اليه الجمهور الثاني انه لا يصلح لذلك وهو المحكي في المنية

وقال ابو الحكم [illegible] عن [illegible] لا يصلح البيان بالفعل على الاول [illegible] ايضا

قال ابا هـ

وغيرهما من بعض الناس وزاد في الاول فقم وهو ضعيف لا يعتد به وفي المعارج ذهب اليه قوم وفي العدة ذهب اليه بعض المتاخرين
وفي يه ذهب اليه شاذ وفي الاحكام ذهب اليه طائفة شاذة وفي شرح العضدي ذهب اليه شرذمة للقول الاول وجوه منها ان
السيد في الذريعة قد ادعى الاجماع على انه يصح ان يكون بيانا فانه قال لا خلاف بين الفقهاء في ان الفعل يقع به البيان في العلم ومن ق
لحجر بخلاف ذلك مخالف للاجماع ثم قال اما ثبوت البيان بالفعل كثبوته بالقول فهو اجماع الامة انتهى ويعضده الشهرة المحققة والمحكية
في كلام جماعة تقدم اليه الاشارة فتم ومنها انه لو لم يصلح للبيان لما وقع البيان به والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان التالي فلوجوه احدها ما ذكره في الذريعة والعدة والنهاية ويب والمنية ولم والاحكام والمختصر وشرحه والمعارج كما عن
ابي الحسين من ان النبي صلى الله عليه بين الصلوة المامور بها بقوله تعالى اقيموا الصلوة لصلوته واستدل لاجل ذلك بوجهين احدهما ما ذكره في
الذريعة والعدة ويه والاحكام من النبوي المرسل المشهور صلوا كما رايتموني اصلي وفي العدة لولا ان البيان واقع بفعله والا لم يعز منه
ان يحيلهم عليه وثانيهما الاجماع الذي اشار اليه في الذريعة والعدة ففي الاول رجعوا في الصلوة الى فعله صلى الله عليه وفي الثاني تدل على ذلك
ايضا رجوع المسلمين باجمعهم في عهد الصحابة ومن بعدهم في بيان صفة الصلوة والحج الى افعال النبي صلى الله عليه وبينوا ان ذلك قوله تعالى اقيموا الصلوة
ولله على الناس حج البيت فلولا انهم علموا ان ذلك يقع به البيان والا لم يجز الرجوع وثانيها الثالث الفعل بيانا لان الاجماع على الرجوع الى
افعاله صلى في المناسك وغيرها وجعلها ذلك بيانا لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الاية وثالثها ما ذكره في العدة والمنية والمعارج من انه
بين الوضوء المامور به بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية بفعله واستدل لاجل ذلك بوجهين احدهما ما ذكره في المنية من النبوي المرسل هذا وضوء
لا يقبل الله الصلوة الا به وثانيهما الاجماع المشار اليه في العدة فانه قال يدل على ذلك رجوع المسلمين باجمعهم في عهد الصحابة وبعدهم في بيان
صفة الطهارة الى فعله صلى الله عليه فلولا انهم علموا ان ذلك يقع به البيان والا لم يجز الرجوع اليه وقد ذكر في مقام اخر ولاجل ذلك وصفت الصحابة
في بيان صفة الوضوء الحكمية فعل النبي صلى الله عليه انتهى ويؤيد ما ذكره ما حكاه في يه عن ابي الحسين من انه قال من بين الصحابة الوضوء بفعله صلى الله عليه ومنها
ان البيان يقع بالقول فيلزم ان يقع كما صرح به في جملة من الكتب ففي الذريعة قد علمنا ان التعليم ربما يكون بالفعل اقوى منه بالقول
والوصف الا ترى ان الوصف ربما يفهم غرضه بوصفه فيفزع الى التفهيم بالفعل ويلجأ الى الفعل في البيان لما اشتبه بالقول لانه
اقوى وفي العدة لو قيل ان التبيين يقع بالفعل آكد مما يقع بالقول لكان سائغا وفي المعارج الفعل اكشف من القول في البيان لان
الفعل ينبئ عن صفة المبين عيانا واخبار من تلك الصفة وليس الخبر كالعيان وفي يه والاحكام في مقام الاحتجاج على ما صار اليه
هنا ولانعقاد الاجماع على كون القول بيانا والفعل لكونه مشاهدا اولى وزاد في الثاني فانه ليس الخبر كالعيان ولهذا كانت مشاهدة
زيد في الدار ادل على معرفة كونها فيها من الاخبار عنه بذلك واذا كان القول بيانا مع قصوره في الدلالة على المشاهد فيكون بيانا
اولى وفي المنية قد يكون الفعل اولى من القول وفي المختصر وشرحه والمعارج لنا ان مشاهدة الفعل اول في بيانه من الاخبار عنه
ولذلك قيل في المثل السائر ليس الخبر كالمعاينة فلا يعد في العدول دوما لزيادة الدلالة وقريب منه ما في غاية المامول ومنها ما
تمسك به في العدة من دفع وقوع البيان بالفعل كان سعدا ولا فرق بين قوله في ذلك وبين من دفع ثبوت الاحكام بذلك وفي ذلك
خروج عن الاجماع ومنها ما تمسك به في العدة ايضا فقال والذي يدل على صحة المذهب الاول اشياء منها انه اذا كان الفعل مما يقع
به البين كما يقع بالقول فينبغي ان يجوز وقد الا ترى انه لا فرق بين ان يقول صلوا صلوة اوجبها الله عليكم تبين صفتها وكيفيتها بالقول
وبين ان يقوم فيصلي فيه ان يقع في الحالين التبيين على حد واحد وللقول الثاني وجوه ايضا منها ما حكاه في النهاية والمنية والمختصر
وشرحه عن اربابه من ان الفعل يطول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز واجاب عنه في شرح المختصر بوجوه
الاول المنع من ان الفعل اطول من القول اذ قد يطول البيان بالقول اكثر مما يطول بالفعل فان ما في ركعتين من الهيات لو بين
بالقول ربما يستدعي زمانا اكثر مما يصلي فيه الركعتان بكثير وقد اشار الى الجواب المذكور في العدة ويه ويب والمنية وغاية المامول
والاحكام والمختصر ايضا الثاني المنع من لزوم من تاخير البيان اذ تاخير البيان انما لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يشتغل به
هذا قد شرع فيه واشتغل انما الفعل هو الذي يستدعي زمانا ومثله لا يعد تاخيرا لكن قال العلامة اوحل البصرة ضار في الحال افق
في مسيره عشرة ايام حتى دخلها فانه يعد بذلك موخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور وقد اشار الى هذا في غاية المامول والمختصر ايضا
الثالث انك ما تعني بقولك لا يجوز التاخير مع امكان التعجيل اذا لم يكن فيه غرض في التاخير واذا كان بيانه انه وان تاخر البيان

فقد فعل

فقد فعل السكوت اقوى البيانين وهو الفعل لكونه اول كلام وقد اشار الى هذا الجواب في يه وغاية المامول والمختصر والاحكام ايضا
الرابع تاخير البيان لا يمتنع مطلقا انما يمتنع عن وقت الحاجة وهذا لم يتاخر عنه فيجوز وقد اشار الى هذا الجواب في يه وغاية المامول
والمختصر ايضا الثاني ان الفعل لا يمكن معرفة وقوعه بيانا فلا يحصل البيان به وفيه نظر للمنع من عدم التمكن من ذلك بل يتمكن
منه لوجوه ياتي اليه الاشارة انتهى الثالث ان الفعل لو صلح لان يكون بيانا لوقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الفاع
يقتضي بان كلما هو جائز الوقوع لابد وان وقع ولو ضمن زمانا والتالي باطل لانه لم يقم دليل على الوقوع لا يقال قد شهد جماعة بالوقوع حصل
مستندين الى امثلة تقدم بعضها اليها الاشارة وحكي عليه الاجماع لانا نقول لعل ما ذكره الجماعة اجتهاد منهم والاجتهاد لا يكون
حجة على غيره سلمنا انه شهادة او خبر ولكن غايتهما الظن ونمنع حجيته هنا ونمنع لانه ظن في الموضوعات والاصل فيه عدم الحجية مع ان
العادة يقضي بالتواتر على تقدير الصدق وفيه نظر للمنع من قضاء العادة بذلك وان الاصل قبول الشهادة والخبر لعموم دليل
حجيتهما واصالة عدم حجية الظن في الموضوعات بحيث يشمل محل البحث ممنوعة ثم هذا وان ادعى حصول القطع بالوقوع بملاحظة
كلام الجماعة ودعوى جماعة منهم الاجماع عليه وملاحظة جملة من الاخبار لم يبعد ومع هذا كله فيمنع الملازمة ومنها ترك الفعل وقد
صرح بوقوع البيان به كالفعل في العدة ويه ويب والمنية وغاية المامول ولا اشكال في ذلك ثم ان العلامة في يه جعل ذلك اقساما
فقال بيان الاحكام الشرعية قد يكون بالترك فانه يدل على نفي وجوب الفعل وهو اقسام الاول ان يقوم من الركعة الثانية الى الثالثة
ويمضي في صلوته فيعلم ان التشهد ليس بواجب الثاني ان يسكت عن حكم فيعلم انه ليس بواجب لاستحالة السكوت عن الحكم الشرعي الثالث
ان يكون في الخطاب بيّنا وامته على السواء فاذا تركه دل على انه مخصوص من الخطاب الرابع ان يترك بعد فعله اياه فيعلم انه قد
نسخ عنه ثم ينظر فان كان حكم الامة حكمه فقد نسخ عنهم ايضا وان كان حكمهم خلافه انتهى وهو جيد وقد اشار ايضا الى جميع الاقسام
المذكورة في يب والمنية والعدة وينبغي التنبيه على امور الاول قد يعلم كون الفعل بيانا بالضرورة من قصده وقد صرح بهذا في الذريعة
والمعارج ويه والمنية ولم وغيرها الثاني قد يعلم كون الفعل بيانا بالقول والتنصيص كان القول فعلي هذا بيان لذلك المجمل وكرره
وقد صرح بهذا في الكتب المذكورة ايضا وجعل في المنية ولم من هذا القسم قوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم الثالث قد
يعلم كون الفعل بيانا بالدليل العقلي كما ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يفعل غيره فانه يعلم ان ذلك
الفعل هو البيان لزم تاخيره عن وقت الحاجة وقد صرح به ذكر في العدة والمعارج ويه ويب والمنية ولم وغيرها الرابع قال في الذريعة
ليس يجوز ان يرجع التعلق الى ما يقوله قوم من انه لو قال صلوا وهذا اللفظ مجمل ثم فعل عقيبه ما يمكن ان يكون بيانا لكانه صلى
ركعتين لان هذا الوجه غير صحيح لانه قد يجوز ان يكون صلوة الركعتين بل هما كالمجوز فيهما ان يكون بيانا مجوز غير ذلك فالتعلق
غير معلوم انتهى وهو جيد الخامس هل يشترط العلم بكون الفعل بيانا او يكفي الظن به فيه اشكال ولكن الاحتمال الاخير في مقام استنباط
الاحكام الشرعية في غاية القوة اذا ورد مجمل وورد عقيبه قول وفعل وكان كل منهما صالحا لان يكون بيانا فاما
ان يتفقا ولا يكون بينهما تناف ولا تعارض او يختلفا ويكون بينهما تعارض وتناف فان كان الاول كالطواف بعد نزول اية الحج
طوافا واحدا وامر بطواف واحد وكما اذا صلى ركعتين بهيئة مخصوصة بعد الامر بصلوة جعفر وامر بتلك الركعتين مع تلك الهيئة خالية
عن سوء احدهما ان يتساوى الفعل والقول في الدلالة ويعلم المتقدم منهما والمتاخر وقد اختلف عباراتهم فيما هو المبين منهما و
المحصل منها اقوال ثلثة الاول ان المبين كل منهما وهو المستفاد من الذريعة والغنية فانهما قالا اعلم ان القول والفعل اذا توارد
واجتمعا وكان كل منهما يصح البيان به كعضده بالاخر فكل واحد منهما يصح وصفه بانه بيان الثاني ان المبين هو القول تقدم او
تاخر وهو المستفاد من العدة فانه قال متى حصل قول وفعل يمكن ان يكون واحد منهما بيانا للمجمل وجب العمل بالقول لانه انما يلتجي
الى الفعل ويجعله بيانا للمجمل عند الضرورة فاما مع وجود البيان بالقول فلا حاجة بنا الى ذلك الثالث ان المبين هو المتقدم
فعلا كان او قولا ويكون الثاني تاكيدا وهو المستفاد من يب ويه والمنية والاحكام والمعارج والمختصر وشرحه فانهم قالوا اذا
ورد بعد المجمل قول وفعل فان اتفقا وعرف المتقدم فهو البيان والثاني تاكيد وزاد في المنية فقالا لان الكشف قد حصل
بالاول فلم يبق للثاني فايدة الا التاكيد انتهى وفي المعارج اذا ورد عقيب المجمل قول وفعل يحتمل ان يكون كل واحد منهما بيانا
فان يتنافيا وعلم تقدم احدهما كان هو البيان انتهى والاقرب عندي هو القول الثالث الثانية ان يتساوى الفعل والقول

بالدلالة ولا يعلم المتقدم منهما ولا المتأخر فان علم بالتقدم والتأخر في الجملة كان اللازم على المختار في الصورة السابقة
الحكم بكون المتقدم هو المبين وان لم يعلم به تفصيلا والمتأخر تأكيدا وهو المستفاد من يب والمختصر وفي يه والمنية والاحكام الثاني
احدهما من غير تعيين وزاد في الاول والثالث فحكما بتأكيد الاخر ولعلهم يريدون ما ذكرناه ويظهر من الذريعة والغنية ان
المبين هنا هما معا ومن العدة والمعارج ان المبين هو القول دون الفعل واحتج عليه في الثاني بان القول يدل بنفسه دون الفعل
وفيه نظر وان علم بعدم التقدم والورود دفعة فالمستفاد من العدة والمعارج ان القول هو المبين ومن الذريعة والغنية
ان المبين هما معا وهو الاقرب الثالثة ان يختلفا في الدلالة بالقوة والضعف ويعلم المتقدم والمتأخر منهما فان كان المتقدم
الاقوى والمتأخر الاضعف فيظهر من الذريعة والغنية ان المبين كل منهما وان الموصوف بالبيان كليهما ويظهر من العدة ان
المبين هو القول لا غير ويظهر من المعارج ويه ويب والاحكام والمختصر والمعراج ان المبين هو المتقدم فلا كان اقوى وهو
المعتمد ويظهر من يب والمختصر الثاني وهو حسن على تقدير جواز تأكيد الاقوى بالاضعف واما على تقدير العدم فلا يكون
تأكيدا كما صرح به في يه والاحكام فانهما قالا وان توافقا فان علم تقدم احدهما فهو البيان والثاني تأكيد الا انا كان دون
الاول في الدلالة لاستحالة تأكيد الشيء بما هو دونه في الدلالة واعترض عليهما في المنية وشرح المختصر ففي الاول وفيه نظر للمنع من
تأكيد الاقوى بالاضعف فان من المعلوم ان الظن الحاصل بشهادة الشاهدين يتأكد بانضمام ثالث اليهما ويترجح بسبب على
غيرها عند التعارض سلمنا لكن التأكيد ليس بالاضعف وحده بل المجموع منهما فانه اشد كشفا وايضاحا من احدهما وان كان
اقوى من الاخر وفي الثاني الجواب ان ذلك انما يلزم في المفردات نحو جاءني القوم كلهم واما المؤكد المستقل فلا يلزم منه ذلك
كالجمل الذي يؤكد بعضها بعض للتأكيد فان الثانية وان كانت اضعف من الاولى لو استقلت فانها بانضمامها اليها يتقوى
ويقرر مضمونها في النفس زيادة تقرير انتهى وان كان المتقدم الاضعف والمتأخر الاقوى فيظهر من العدة ان القول هو المبين
ويظهر من الذريعة والغنية ان المبين كل منهما والموصوف بالبيان كليهما ويظهر من النهاية ويب والمعارج والاحكام والمختصر
والمعراج ان المتقدم هو المبين والاخر تأكيد له وهو الاقرب وان شك في المتقدم الاقوى والاضعف مع العلم بالتقدم والتأخر
في الجملة فيظهر من الذريعة والغنية ان كلا منهما مبين ويظهر من العدة ان المبين هو القول ويظهر من المعارج ويب والمعراج ان
المبين هو المتقدم وان لم يعلم بخصوصه وهو الاقرب وهل يكون الاخر تأكيدا اولا التحقيق ان يقال ان كان تأكيد الاقوى
بالاضعف جائزا كان الاخر تأكيدا وان لم يعلم بخصوصه والا فلا يمكن الحكم بذلك وربما يستفاد لزوم الحكم بتقدم الاضعف هنا
من النهاية والاحكام فانهما قالا ان لم يعلم المتقدم على الجملة ان احدهما بيان والاخر مؤكد وان لم نعلم ان يساويا في الدلالة وان
كان احدهما ارجح على حسب اختلاف الوقائع والاحوال فلا شبهة ان المرجوح هو المتقدم ليقع التأكيد بالراجح والا لكان الثاني
غير مفيد اما للبيان فلوقوعه بالاول واما للتأكيد فلامتناع عدم الادون وزاد في الثاني فيكون الاتيان به غير مفيد ومنصب
منزه عن الاتيان بما لا يفيد ولا كذلك فيما اذا جعلنا المرجوح متقدما فان الاتيان الراجح بعده يكون مفيدا للتأكيد ولا يكون
معطلا انتهى الرابعة ان يختلفا في الدلالة بالقوة والضعف ولم يعلم بالتقدم والتأخر اصلا ويظهر من الذريعة والغنية ان كلا منهما هنا
مبين موصوف بالبيان مطلقا سواء احتمل التقدم او التأخر او قطع بعدمهما وبورودهما ويظهر من العدة ان القول هو المبين مطلقا ايضا
وعندي ان قول المرتضى لا يخلو من قوة لان احتمال التقدم والتأخر مدفوع بالاصل ويحكم بورودهما دفعة ولا معنى ح لجعل احدهما
مؤكدا واصلا والاخر مؤكدا ووفاقا ثم وان كان الثاني وذلك على ما ذكره في يه ويب والمنية والاحكام والمختصر وشرحه
كما لو طاف بعد اية الحج طوافين وامر بواحد فلا يخرج عن صور ايضا الاول ان يتقدم القول ويتعقبه الفعل وهذا قد يحتج
في يه والاحكام والمختصر وشرحه بان القول بيان وان فعله محمول على الندب ويظهر الاول من اطلاق العدة واحتج على
ذلك في المختصر وشرحه بان فيه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما وفي الاحكام ان كان القول لم يتقدمها
والطواف الثاني غير واجب وفعل النبي ص يجب ان يحمل على كونه مشروعا والا لو كان فعله له دليل الوجوب كان ناسخا لما
دل عليه القول ولا يخفى ان الجمع اولى من التعطيل وفعله للطواف الثاني قد يكون تأكيدا وغير ذلك لان الخطاب المجمل اذا تعقبه
ما يجوز ان يكون بيانا له كان انتهى الا لم لا يجوز ان يكون القول بيانا بالنسبة الى الامة والفعل بيان بالنسبة الى نفسه

وفي هذا ايضا

وفي هذا ايضا جمع الدليلين كما لا يخفى الا انا نقول هذا مطلقا او لا فلا اختصاصه بالنبي ص ولا يجري في الامة وليس موضع
هذه المسألة كمسائل المجمل والمبين مخصوصا بالنبي ص بل يشمله والامة واما ثانيا فلان اصالة التشريك مع الامة
في الاحكام يمنع من ذلك وارتكاب التخصيص في الاصل المذكور مرجوح بالنسبة الى الحمل على الاستحباب ثم واما ثالثا فلان
المفروض تحقق التنافي بين القول والفعل ولا يتم الا بعد كون الفعل بيانا بالنسبة الى جميع المكلفين وفيه نظر ولا يقال لم لا يجوز
تقييد القول بحالة الضرورة وحمل الفعل على الوجوب لانا نقول هذا التأويل في غاية البعد فلا يصار اليه والذي يقتضيه التحقيق
في هذا المقام هو ان يقال ان اللازم بعد تحقق التنافي بين القول والفعل الاخذ بما هو الاقوى ولا يمكن دعوى ان الاقوى
القول والفعل دائما لاختلاف الموارد ولكن ما صار اليه اولئك الجماعة من كون القول في محل البحث اقوى هو الغالب ثم الثانية
ان يتقدم الفعل ويتعقبه القول وقد اختلفوا هنا على قولين الاول ان الفعل هو المبين فيكون الطواف الثاني في المثال المتقدم
واجبا وهو المحكي عن ابي الحسين الثاني ان القول هو المبين فيكون وهو للعدة والمختصر وشرحه للقول الاول ان الخطاب المجمل
انا تعقبه ما يجوز ان يكون بيانا وللقول الثاني وجهان احدهما ما ذكره في الاحكام في وان كان الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب
الطواف الثاني الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه وهو القول باهمال دلالة القول ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف
الثاني وقد حققناه ولا شبهة انما هو الاحتمال الثاني دون الاول لما فيه من الجمع بين البيانين من غير نسخ ولا تعطيل انتهى ونقل اشار
الى ما ذكره في المختصر وشرحه متمسكين به وثانيهما ما ذكره في يه فقال وقيل يكون الفعل بيانا مطلقا من غير تفصيل الى تقدمه وتأخره
لانه بيان نفسه والفعل لا يدل حتى يعرف ذلك اما بالضرورة او بالاستدلال بدليل قولي او عقلي فاذا لم يفعل ذلك لم يجب كون الفعل
بيانا ثم اعترض عليه فقال وليس بجيد لان الغرض كون كل منهما صالحا للبيان فاذا فرضنا تقدم الفعل فهو بيان لو فرض بعد احتمال وورود
التعبد ليكون بيانا الثالثة ان لا يعلم بتقدم احد الامرين وتأخر الاخر فقد اختلفوا هنا على قولين الاول ان المتقدم منهما هو البيان
وان لم يعلم بخصوصه وهو المحكي في بعض الكتب عن ابي الحسين الثاني ان المبين هو القول وهو للعدة والاحكام والمختصر وشرحه
من النهاية وهو ما ذكره في الاحكام فقال اما ان يحمل المتقدم منهما فالاولى انما هو نقض بتقديم القول وجعله بيانا لوجهين الاول انه مستقل
بنفسه في الدلالة بخلاف الفعل فانه لا يتم كونه بيانا دون الاقتران العلم الضروري بقصد النبي ص البيان وتحته بدليل على ذلك
وذلك مما لا ضرورة فيه ندعوا اليه الثاني انا اذا قدرنا تقدم القول امكن حمل بعده على ندبية الطواف الثاني كما تقدم تقريره ولو قدرنا
تقدم الفعل يلزم منه اهمال دلالة القول او كونه ناسخا لحكم الفعل او ان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف في حق النبي ص ولامته في وجوب
طواف الثاني مرجوح بالنظر الى ما ذكرناه من ان التشريك هو الغالب دون الاقتران انتهى لا اشكال في ان للمبين
بفتح الباء والمبين بكسرها ان يكون سندهما معتبرا وحجة فلو لم يكن سندهما او سند احدهما كالزا او احدهما بطريق ضعيف لم يتصفا
بالمبينية والمبينية كما لا يخفى وهل يشترط في المبين بكسر الباء ان يكون سنده مثل سند المبين الذي حجة او اقوى فلو كان المبين بفتح الباء
ظني السند صح بيانه بقطعي السند وظني السند الذي هو مثله واما اذا كان المبين بفتح الباء قطعي السند كما اذا كان من الكتاب او السنة
المتواترة لم يجز ان يكون مبينه ظني السند وكذا اذا كان سند المبين بفتح الباء صحيحا لم يجز ان يكون مبينه حسنا او موثقا او لا يشترط
ذلك بل يكفي كون المبين حجة مطلقا فيصح البيان لو كان المبين والمبين قطعيين سندا او ظنيين سندا او احدهما قطعي السند والاخر ظني
السند سواء كان المبين دافعا للاجمال او رافعا للظن كما اذا كان مخصصا او مقيدا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يشترط ذلك
وهو المحكي عن ابي الحسن الكرخي في جملة من الكتب ففي يه والمنية ذهب الكرخي الى وجوب كون البيان معلوما اذا كان المبين معلوما
ولهذا رد خبر الاوساق وهو قوله ص ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وجعل العموم قوله ص فيما سقت السماء العشر وفي المعارج لا يجب
ان يكون البيان كالمبين في القوة خلافا للكرخي فانه لا يعمل بخبر الاوساق فيما سقت العشر انتهى ويظهر من الذريعة انه مذهب قوم
ولعل حجتهم ما تمسك به المانعون من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وقد تقدم اليه الاشارة وهو ضعيف كما عرفت الثاني انه لا
يشترط ذلك بل يكفي في المبين الحجية مطلقا وهو للمعارج والعدة ويه ويب والمنية وعزاه في يه والمنية الى المحققين فقالا لا معنى الا اشتراط
الى ما حكيناه عن الكرخي والمحققون على خلافه وانه يجوز ان يكون كل من البيان والمبين معلومين ومظنونين وان يكون المبين
معلوما والبيان مظنونا او بالعكس كما جاز تخصيص القران بخبر الواحد انتهى وهذا القول هو المعتمد عندي اما اولا فلان القطعية

وبيان ارادة خلاف ظاهرها بالبيان الظني فلابتنائه في بحث جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد واما جواز دفع الاحتمال العقلي وبيانه بالظني والظهور وعدم القائل بالفصل بين جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وجواز ما ذكر ولان جواز ذلك يستلزم جواز هذا بطريق اولى على ان بعض ما دل على الاول يشمل الثاني هذا وقال المحقق بعد ما حكيناه عنه سابقا وانما قلنا ذلك لانه لا يمتنع تعلق المصلحة به وهو متضمن لحكم الشرعي على جواز استفادته بالخبر المظنون وفيه بعد ذلك ايضا لامكان تعلق المصلحة بذلك انتهى وينبغي التنبيه على امور الاول قال في العدة وقد اجاز من خالفنا وقوع البيان بخبر الواحد والقياس كما اجازوا العمل بهما وعندنا ان ذلك يجري على ما بيناه فاما على المذهب الذي اخترناه من العمل باخبار التي تنقلها الطائفة المحققة فانه لا يمتنع العمل بها في بيان المجمل ولذلك رجعنا الطائفة في كثير من احكام الصلوة والوضوء واحكام الزكوة والصوم والحج الى الاخبار التي رووها ودونها في كتبهم اصلا ومن قال من اصحابنا انه لا يجوز العمل بها الا اذا كانت معلومة ينبغي ان يقول لا يقع البيان اصلا وهذا خلاف ما عليه الطائفة على ما بيناه انتهى الثاني لا اشكال ولا شبهة وانه كما يجوز دفع الاجمال به وهل يجوز دفع الاجمال بما لا يجوز دفع تاكيد اولا الظاهر من القوم هو الاخير كما لا يخفى الثالث قد حكي في به قال بعض الناس المجمل فيما يعم به البلوى كاوقات الصلوة وكيفيتها وعدد ركعاتها في مقادير الزكوة وجنسها لا يجوز ان يبين الا بطريق قاطع واما ما لا يعم به البلوى كقطع يد السارق وما يجب على الامة في الحدود واحكام المكاتب والمدبر يجوز ان يبين بخبر الواحد انتهى وهو في غاية الضعف وهل يشترط في البيان ان يكون اقوى دلالة من المبين بفتح الميم اولا اختلفوا فيه على القولين الاول انه يشترط ذلك وهو للنهاية والمنية والاحكام وشرحه وحكاه فيه عن الاكثر الثاني انه لا يشترط وهو المحكي في الاحكام والمختصر وشرحه عن ابي الحسين والكرخي وهما قد اختلفا في الاول فيما حكوا عنه بجواز البيان بالادنى وفي الثاني فيما حكوا عنه لا يجوز الا بالمساوي والاقوى والمعتمد عندي هو القول الاول للاصل والعمومات الدالة من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة ومصير المعظم اليه وشذوذ المخالف بل قد يمنع من وجوده لقوة احتمال كون قولهما راجعا الى منع اشتراط الاقوائية السند وما تمسك به في المختصر وشرح المختصر فقال في مقام الاحتجاج وعلى المختار لنا انه لا يجوز بالمرجوح لانه يلزم منه الغاء الراجح بالمرجوح انه بطل بانه العام اذا تبين والمطلق اذا قيد بما ليس دلالته على المخرج كدلالة العام والمطلق في القوة فقد الغي دلالة العام وهو اقوى بدلالة المخرج عنه وهو اضعف وذلك ما ادعيناه وانه لا يجوز بالمساوي فلانه يلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالابطال من الاخر وقد تمسك بما ايضا في يه النهاية والمنية والاحكام فقالوا ان كان المبين ظاهرا في احدهما كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام على صورة التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق اذ لو تساويا لزم الوقف ولو كان البيان مرجوحا لاستحال العمل به والغاء الراجح بالمرجوح وهو ممتنع وقالوا ايضا كما في شرح المختصر ان كان المخصص المبين مجملا كفى في بيان تعيين احد احتماله ادنى ما يفيد ترجيحه على الاخر وزاد في يه فيتي لوجوب العمل بالراجح وقد شرح المختصر اذ لا تعادل انتهى وما ذكروه جيد

اذا تعلق الامر والتكليف الايجابي بمجمل كما في قوله اتى بالعين وصل وسل على القول باجماله فهل يجب على الامر والمكلف ان يبين ذلك المجمل فالبيان يتبع المبين في الحكم هنا او لا يجب ذلك اطلق في الذريعة وموضع من يب والمنية وجوب ذلك وفيه نظر بل التحقيق ان يقال ان كان المامور والمكلف قادرا على الاتيان بالمامور به من غير توقف على البيان كما في المثالين المذكورين اذ يجوز ان يحتاط بان ياتي بجميع ما يحتمل تعلق الامر به فالاشكال في عدم وجوب البيان ولو صرح واما احتماله في وجوبه بالمعنى المتعارف بالنسبة الى غير الله عز وجل من ساير المكلفين كما في وجوب الصلوة مقطوع بفساده وان لم يكن المامور والمكلف قادرا على الاتيان بالمامور به والخروج عن عهدة التكليف الا بان يكلف المبين والامر بما اراده من الخطاب والامر كما اذا لم يتمكن في المثالين المذكورين من العلم بالاتيان بالمامور به ولو بطريق الاحتياط كان البيان حينئذ واجبا لان عدمه والاخلال به مع بقاء التكليف يستلزم التكليف بما لا يطاق وهو باطل عندنا وقد اشار الى هذا في يه والاحكام فقالا ان لم يكن الحاجة داعية الى البيان في الحال لم يجب عند قوم ولا فرق ان يكون المبين واجبا او لا وان دعت لم يجب البيان ايضا عند من يجوز التكليف بالمحال والا كان واجبا ان كان المبين لاستحالة التكليف بالمحال وينبغي التنبيه على امور الاول انما تعلق النهي والتكليف التحريمي فكما سبق في وجوب البيان وعدمه الثاني اذا تعلق الدال على الاستحباب والكراهة او الاباحة والحكم الوضعي بالمجمل فهل يجب على الحاكم البيان ولا يظهر من يب ويه الاول فانه قال في الاول لا فرق في الواجب وغيره في وجوب بيانهما وفي الثاني كما في المنية في قوم ان بيان الواجب واجب

فان اراد

فان اراد وانه اذا كان المبين واجبا كان بيانه على الرسول واجبا وان لم يكن المبين واجبا لم يكن على الرسول بيانه واجبا فهو بعيد فان بيان المجمل واجب سواء تضمن فعلا واجبا وندبا او غيرهما من الاحكام والا لزم تكليف ما لا يطاق في بعض الاشارة اليه وفيه نظر من اللزوم المذكور فان ما عدا الواجب فعلا او تركا من المباح والندب والمكروه ليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من عدم بيان تكليف ما لا يطاق وقد صرح بهذا الاعتراض في الاحكام لكنه قال بعد ذلك اللهم الا ان ينظر الى التكليف بوجوب اعتقاده على ما هو عليه من اباحة او ندب او كراهة فيكون من القسم الاول واورد عليه في النهاية فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر فان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكاليف الا ان احدهما مطلوب الفعل والاخر مطلوب الترك فيجب فيهما الاتيان بالفعل والترك ويستدعي الفهم ولان الخطاب فيهما او بالمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا للغرض من الخطاب وهو الافهام واجاب عن هذا الايراد في المنية في بعد الاشارة اليه ونظر المنع من وجوب البيان فانه نفس النزاع استدعاء الطلب الفهم مسلما لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلق مسلما لكن الفهم حاصل من سبيل الاجمال من دون البيان فهو كاف وكذا الغرض من الخطاب انما هو الافهام مطلقا لا التفصيل انتهى وفيه نظر والاقرب عندي ان منع وجوب البيان ولو مع محل البحث فيظهر من الفرق ان ترك البيان هنا في بعض الصور فيه لا يستلزم خلو الخطاب عن الفائدة المعتد بها وطلب ما لا يتمكن المامور من الاتيان به وهما قبيحان قطعا وان لم يسلم الاخير تكليفا بما لا يطاق اذ ليس المناط في عدم الجواز بجرم التسمية بل بعدم القدرة على الاتيان المطلق الحاصل هنا انه لا يمكن دعوى وجوب البيان على وجه الكلية فيه الثالث ما قاله في المنية والنهاية اعلم ان كلما اراد الله تعالى افهامه خطابا به المحتاج الى البيان وجب عليه ان يبينه لمن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه اما الاول فلانه لو لم يبينه لزم التكليف بالمحال اذ فهم ما لا يعلم الا بالبيان من دونه محال واما الثاني فظاهر فانه لا تعلق به بالخطاب ثم الذي اراد الله تعالى منهم فهم خطابه فقد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب بفعله كالعام في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد لا يراد منه ذلك كالعالم في المسائل الحيض وما اشبهها من الامور التي لا تعرض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس واما الذي لا يراد منه فهم خطابه فقد لا يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب كالعوام بالنسبة الى الصلوات وكالنساء في مسائل الحيض فان المراد منهم العمل بما يفتيهم المفتي وليسوا مكلفين بسماع الايات الالهية والاخبار النبوية المتضمنة لتلك الاحكام فضلا من معرفة وجوه دلالتها وزاد في الثاني والذي لم يرد الله تعالى منهم فهم مراده ولم يوجب ذلك عليهم منهم فعل ما تضمنه الخطاب وهم امم الكتب السالفة فانه تعالى لم يرد منها فهمها وقال ايضا اعلم انه لا يجب في فهم احكام الله تعالى فهم جملة الخطاب منها ما هو عام ومنها ما هو خاص في الخطاب المحتاج الى البيان اذا لم يبينا ولحكما عاما او مختص ببعض المكلفين لم يجب على غيره فهمهم ثم ساق ما تقدم بالمذكور في المنية ايضا وقد صرح به في يب مجردا عن الدليل وفي المعراج ان بيان المجمل انما يجب لمن اراد فهم ذلك المجمل حتى يعلم بعمل بمقتضاه كالصلوة فان قوله تعالى اقيموا الصلوة مجمل يحتاج الى فهمه حتى يمكن العمل به او لمن اراد ان يحكم بمقتضاه كالحيض فان المجمل فيها انما يريد المجتهد بيانه للافتاء به لا للعمل بمقتضاه وفي العدة المجمل على ضروب منها ما يكون لازما لجميع المكلفين فما هذا حكمه يجب ان يكون بيانه في حكمه وذلك من مثل الصلوة والطهارة وما اشبههما ومنها ما يختص معرفته الائمة فينبغي ان يكون الائمة طريقه الى العلم بها ولا يجب ذلك في غيرهم ومنها ما يختص بالعلماء فينبغي ان يكون لهم طريق الى معرفته انتهى وما ذكروه في غاية الجودة كما لا يخفى الرابع قال في العدة البيان من حقه ان يكون في حكم المبين فان كان واجبا كان بيانه واجبا وان كان ندبا كان بيانه ندبا وان كان مباحا كان بيانه مباحا ولاجل ذلك نقول ان افعاله عم اذا كانت بيانا لجملة واجبة كانت واجبة وان كانت بيانا لجملة مندوب اليها كانت كذلك انتهى وقد صرح بما ذكره في النهاية وهو جيد حيث يعلم كون ما ياتي به بيانا لنفس المبين واما اذا علم انه بيان لما يتحقق الامتثال به للمبين في ضمنه فلا يلزم من وجوب المبين وجوب البيان وكذا اذا حصل الشك في الامرين ثم وفي الاحكام اما المساواة بينهما في الحكم فغير لازمة وذلك لانه لو كان ما دل عليه المبين لم يكن احدهما بيانا للاخر وانما يكون احد الامرين بيانا للاخر اذا كان دالا على صفة مدلول الاخر لا على مدلوله ومع ذلك فلا اتحاد في الحكم اختلفوا في جواز ان يؤخر النبي صلى الله عليه وآله تبليغ العبادة والاحكام الى وقت الحاجة اليها على قولين الاول ان ذلك جائز وهو للذريعة والعدة والغنية والمعارج والنهاية ويب والمنية والاحكام والمختصر وشرحه والمعراج و في العدة ذهب اليه كثير من المحصلين وفي الاحكام ذهب اليه اكثر المحققين وفي المنية هذا اختيار المحققين الثاني انه لا يجوز وهو المحكي في جملة من الكتب عن قوم للاولين وجوه منها ما تمسك في المعارج والنهاية فقالا لنا لو وجب التقديم اما عقليا او نقليا والقسمان باطلان وبيان الشرطية في اما الاول فلانه لو كان كذلك لكان لوجوبه وجه يرجع الى التكليف اما لانه تمكين او لانه لطف فان كان تمكينا فاما ان

العقل او من فهم المراد من الخطاب ومعلوم انه لم يتقدم خطاب بمجمل فيكون هذا بيانه ولا دون امكان فعل العبادة على تقديم ادائها الى
الوقت الذي اذا بلغنا العبادة فيه امكن ان يستدل بالخطاب على وجوبها فيفعلها في وقتها واما اللطف فليس في العقل طريق اليه كالذي
ليس في العقل طريق الى كون تقديم تعريف الله تعالى ايانا العبادة التي يريد ان يتعبد بها اصلح لطفا ولهذا لم يعرف الله سبحانه على لسان نبيه جميع
ما يريد ان يتعبد به في حالة واحدة واما الثاني فلعدم دليل صحيح يدل عليه ومنها ما تمسك به في ذرية والاحكام فقالا لانه لو امتنع لم يخل اما ان
يمتنع لذاته او لمعنى من خارج الاول فانه لا يلزم من فرض وقوعه لذاته وان كان ذلك الامر من خارج فالاصل عدمه وزاد في الثاني في كيفية ان
تاخيره يحتمل ان يكون فيه مصلحة في علم الله تعالى يقتضي التاخير وهذا الوجه الشائع بذلك لما كان ممتنعا ويحتمل ان يكون فيه مفسدة مانعة من
التاخير وليس احد الامرين اولى من الاخر ومع جواز هذا كما لا يكون معه الجزم بامتناع التاخير فلا يمكن معه الجزم بجواز التاخير الذي هو محل الحكم
قلنا انه اذا وقع التردد بين المصلحة والمفسدة تساقطا وبقينا على اصل الجواز العقلي انتهى واشير الى ما ذكره في جملة من الكتب ففي الغنية و
والذريعة ويجوز التاخير لانه يتبع المصلحة في تقديم وتاخير فالا وقيل انما انبط لانه لا يمتنع ان يكون وقت الابلاغ لا يتعلق به المصلحة
فلا يحسن الابلاغ وفي النهاية ولانا ان التبليغ تابع للمصلحة وجاز ان يكون في تقديمه مفسدة فيجب تاخيره الى وقت الحاجة ثم قال وفي
الشاهد قد يصح تقديم الاعلام على حضور وقت العمل وقد يصح ترك التقديم وقد يكون بحسب الاقتران واذا كان كذلك لم يمتنع ان يعلم الله
اختلاف مصلحة المكلفين في تقديم الاعلام في تركه فلا يكون التقديم واجبا على الاطلاق وفي يب يجوز التاخير لامكان اقتضاء المصلحة و
في المختصر وشرحه يجوز التاخير للقطع بانه لا يلزم منه محال لذاته ولعل فيه مصلحة وزاد الثاني فقال ولعل الوجوب لم يمتنع ومنها ما تمسك
في العدة فقال والذي يدل على ذلك انه يجب ان يؤدي بحسب ما يتعبد به من تقديم او تاخير فان تعبدنا بالتبليغ عاجلا وجب عليه ذلك
وان تعبدنا صلاة كان مثل ذلك ومنها ما تمسك به في الذريعة والعدة والغنية من انه اذا اراد الله تعالى خطاب المكلف الى الوقت الذي يعلم
مصلحته فيه فكذلك الرسول ومنها شذوذ المخالف ومصير المعظم الى خلافه بل قد يمنع من ظهور عبارة في الخلاف كما اشار اليه في الذريعة والغنية
فقالا من قال من الفقهاء ان التبليغ لا يجوز ان يتاخر الى وقت الحاجة والمصلحة فهو صحيح وان اراد انه لا يتاخر عن وقت امكان
الابلاغ والاداء فذلك باطل انتهى لا يقال غاية ما يستفاد مما ذكر الظن ولا حجية هنا لعدم تعلقه بالاحكام الفقهية وعدم رجوعه اليها والظن
انما يكون حجة اذا تعلق بها ورجع اليها لانا نقول ما ذكر باطل بل يرجع الظن هنا اليها ايضا والا كان بحث الاصوليين في هذه المسئلة
خاليا من الفائدة وهو باطل قطعا ومنها انه يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيجوز تاخير التبليغ الى وقت الحاجة وذلك لوجهين
احدهما ظهور عدم القول بالفصل بين الامرين كما يستفاد من النهاية والاحكام فقالا اختلف المانعون من جواز تاخير بيان المراد
من الخطاب فقال اكثرهم يجوز تاخير تبليغ ما اوحي الى النبي من الاحكام والعبادات الى وقت الحاجة ومنع اخرون وثانيهما الاولوية
كما اشار اليه العضدي في شرح المختصر فقال اذا قلنا بجواز تاخير البيان الى وقت الحاجة بعد تبليغ الحكم الى المكلف مجملا فتاخير تبليغ الاصل
الحكم الى وقت الحاجة احرى بالجواز اذ لا يلزم منه شيء مما كان يلزم في تاخير البيان من المفاسد واما على قول من منعنا التاخير البيان
فقد اختلف فيه انتهى وللاخرين وجهان احدهما ما حكاه منهم في العدة والذريعة من انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب
فكذا هنا واجابا عنه تارة بجواز تاخير البيان عن وقت واخرى بالفرق بين الامرين فقالا في مقام الجواب عن الوجه المذكور وهو
غير صحيح لانا نجوز من تاخير البيان المجمل من منع ذلك فلان تاخير المجمل يقتضي قبح الخطاب وليس هذا في التبليغ لانه لم يبدء
بخطاب يبتني عليه انتهى وثانيهما ما حكي منهم ايضا في جملة من الكتب من قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الاية فان الامر يفيد
الوجوب والفور وصفا واجيب عنه بوجوه منها ما ذكره في الاحكام من انا لا نم ان الامر للوجوب واشار اليه في المختصر وشرحه وهو ضعيف
لما بيناه من ان الامر للوجوب واحتمال حمله هنا على غيره مجازا مدفوع بالاصل ومنها ما ذكره في يه ويب والمنية والاحكام والمعراج فقالا
الامر بالتبليغ لا يقتضي الفور واشار اليه الحاجبي والعضدي لا يقال الامر وان لم يكن موضوعا للفور ولكن يجب ارادته منه هنا والا
لم يفد فائدة جديدة لان وجوب التبليغ في الجملة ضروري لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره العضدي فيما ذكره بقوله ضعيف لجواز
تقوية ما علم بالعقل وبالنقل ومنها ما ذكره في المعارج ويه ويب والمنية والاحكام وشرح المختصر فقالوا ان المراد بذلك القرآن
هو المستفاد عند الاطلاق ومنها ما ذكره في الذريعة والعدة فقالا انما قوله يا ايها الرسول الاية يقتضي ايجاب التبليغ على الوجه
المامور به من تقديم دون تاخير وفي النهاية واجاب قاضي القضاة ايضا بان هذا الامر انما يقتضي تبليغه على الحد الذي امر

ان يبلغ عليه من تقديم او تاخير اعترضه ابو الحسين بان الوجه الذي امر ان يبلغ عليه التعجيل بدلالة ان هذا الامر وفيه نظر لان
الوجه انما يكون هو التعجيل لو كان هذا الامر للفور ومنها ما ذكره في الذريعة فقال هذا القول يوجب التبليغ قد كان من وقت التبليغ ممكنا
وليس بواجب ومنها ما ذكره في المنية فقال ذلك انما يتناول ما انزل اليه من الاحكام قبل الامر بالتبليغ ولا يتناول ما يتنزل اليه
منها الا ان لفظ انزل ماض فلا يتناول الحال والاستقبال انتهى

لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اذا لم يكن
للمكلف طريق الى معرفة ما كلف به الا البيان وقد استفاض في عباراتهم دعوى الاجماع عليه ففي الذريعة ان البيان لا يجوز تاخيره
عن حال الحاجة والخلاف فيه وفي العدة واما تاخير البيان عن وقت الحاجة فلا خلاف انه لا يجوز وفي الغنية تاخير البيان عن وقت
الحاجة لا يجوز بلا خلاف وفي المعارج لا خلاف بين اهل العدل ان تاخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز اذا لم يكن للمكلف طريق الى
معرفة ما كلف الا بالبيان وفي يه اتفق العقلاء الا من جوز التكليف بالمحال على امتناع تاخير بيان الخطاب عن وقت الحاجة وفي يب الاجماع
على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة وفي شرحه الاشاعرة من يجوز تكليف المحال وفي المبادي قد وقع الاجماع على انه لا يجوز تاخير
البيان عن وقت الحاجة وفي شرحها اتفق المانعون من التكليف بما لا يطاق على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة وجوزه من جوزه
وفي المنية اتفق الاصوليون على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا الذين جوزوا تكليف ما لا يطاق وفي الحكم لعلم انه لا خلاف
بين اهل العدل بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وفي بلغة تاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع اجماعا وفي غاية المامول اتفقوا
على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اي من الوقت الذي يجب على المكلف العمل فيه بجواز التكليف وجوزه
من قال بالتكليف بالمحال وفي الاحكام قد اتفق الكل على الامتناع وتاخير البيان عن وقت الحاجة سوى القائلين بجواز التكليف بما لا
يطاق وفي المختصر تاخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق وفي شرحه اما تاخير البيان عن وقت
الحاجة فلا يجوز اتفاقا الا على قول من يقول بجواز التكليف بما لا يطاق وفي المعراج لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت العمل بذلك
المجمل عند من لا يجوز التكليف بالمحال انتهى احتج على ذلك في الذريعة والعدة والمعارج ويه والمبادي وغاية المامول والمعراج بان
التكليف مع عدم الطريق الى العلم به تكليف بالمحال

في النسخ

اختلف عبارات القوم في تعريف
النسخ بحسب الاصطلاح ففي الذريعة وذلك ان تحد النسخ بانه ما دل على تغير طريقة الحكم الثابت بالنص الاول في باب الاستمرار
وفي المعارج وهو النسخ في الشرع عبارة عن الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي متراخيا عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول
ثابتا وفي يب هو رفع حكم شرعي على وجه لولاه لكان ثابتا وفي يه الاولى ان النسخ هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر وفي
الاحكام المختار في حده ان يقال النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي وفي المعراج هو في
الاصطلاح انهاء حكم شرعي بسبب طريق شرعي متراخ من الحكم الاول على وجه لولا وجود ذلك الطريق لكان ذلك الحكم ثابت وفي المحكي
في النهاية وشرح المختصر عن الفقهاء هو النص الدال على انتهاء مدة الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده وفي المحكي في المبادي عن الفقهاء
وفي شرحه عن الاصوليين هو رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب متراخ عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وفي المحكي في العدة من بعض
انه رفع المامور به ما نهى عنه وفي المحكي في يه وشرح المختصر عن المعتزلة هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل
على وجه لولاه لكان ثابتا وفي المحكي في النهاية والاحكام وشرح المختصر عن الغزالي هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وزاد في الاول والثاني فقالا وقال القاضي ابو بكر وفي المحكي في النهاية عن الجويني
النسخ اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وحكاه في شرح المختصر عن الوالدي فقالا قال الامام هو اللفظ الخ و
معناه ان الحكم كان دائما في علم الله تعالى دواما مشروطا لا يعلمه الا هو واجل الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع
الحكم ويبطل دوامه وما ذلك الا بتوقيفه اياه فاذا قال قولا دالا عليه فذلك هو النسخ وفي المحكي في الاحكام عن ابي الحسين البصري
هو ازالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تبارك وتعالى او عن رسوله ص مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وفي المحكي
في يه عن قوم وفي الاحكام عن بعض هو ازالة الحكم بعد استقراره وفي المحكي في العدة عن بعض انه زوال الحكم بعد استقراره و
في المحكي في النهاية عن بعض انه ازالة مثل الحكم بعد استقراره وفي المحكي في النهاية عن بعض انه بيان مدة الحكم وفي المحكي في الاحكام
والنهاية عن بعض هو نقل الحكم الى خلافه وفي المعراج عن القاضي ابي بكر النسخ رفع الحكم الشرعي بحكم اخر متراخ عنه بحيث لولاه

بدليل شرعي متراخ عنه

لكان ثابتا ثم قال وارتضاه الغزالي وينبغي التنبيه على امور الاول اعلم ان لفظ النسخ استعمل في معنيين احدهما الابطال
والازالة وثانيهما النقل والتحويل وقد صرح بما ذكر من الاستعمال في هذين المعنيين في العدة والمعارج والنهاية والمنية
وغاية المامول والاحكام وذكروا للاول امثلة منها ما ذكروه في العدة والمعارج والنهاية والمنية وغاية المامول والاحكام و
المعارج من قولهم نسخت الشمس الظل ومنها ما ذكره في النهاية والمنية من قولهم نسخت الريح آثار القدم ومنها ما ذكره في الاحكام من
من قولهم نسخت الريح اثر الشيء ونسخ الشيب الشباب ق ومنها تناسخ القرون الازمنة وذكروا للثاني ايضا امثلة منها ما ذكره في النهاية
وشرح المبادي والاحكام وغيرها من قولهم نسخت الكتاب اي نقلته وحولته ومنها ما ذكره في النهاية والمنية والاحكام وغيرها من
قولهم تناسخ الارواح وقد اختلفوا فيما وضع له اللفظ لغة على اقوال الاول انها موضوعة للابطال والازالة لا غير وهو للنهاية ويب
والمنية والمحكي في العدة عن ابي هاشم والمحكي في جملة من الكتب عن ابي الحسين البصري الثاني انها موضوعة للنقل والتحويل لا غير و
هو للمبادي والمحكي في جملة من الكتب عن القفال من الشافعية في بعضها عن طائفة الثالث انها موضوعة لكل من المعنيين المذكورين
ومشتركة بينهما وهو للعدة والمحكي عن القاضي ابي بكر والغزالي وغيرهما وقد تصدى جماعة لذكر حجج الاقوال المذكورة هنا وهو
في غير محله ولذا قال في الذريعة اعلم انه لا حاجة بنا الى بيان معنى النسخ في اصل اللغة فحي ذلك الخلاف لا فائدة في بيان الصحيح منه الثاني
قال في العدة اما استعمال هذه اللفظة في الشريعة فعلى خلاف موضوع اللفظ وان كان بينهما تشبيها ووجه التشبيه ان النسخ اذا دل
على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا صار بمنزلة المزيل لذلك الحكم الذي لولاه لكان ثابتا فالحق
استعمال لفظ النسخ فيه مجرى الريح المزيلة للآثار وهذا اقرب الى ابي هاشم وقال ابو عبد الله البصري ان هذه التسمية مستعملة
على غير طريقة اللفظ اللغة في الشريعة في لفظة شرعية منقولة عما وضعت له لان استعمالها في ذلك غير معقول في اللغة فهي كسائر
الاسماء الشرعية الثالث اختلفوا في ان النسخ هل هو رفع او بيان لانتهاء مدة الحكم الاول على قولين الاول انه رفع وهو المحكي في
جملة من الكتب عن القاضي ابي بكر ويمكن استفادته من التعريف الذي ذكره في يب ومن التعريف الذي حكاه في النهاية و
غيره من الاصوليين ق في النهاية والمبادي وشرحه والمنية بعد نسبة القول المذكور الى القاضي وعنى بذلك انه خطاب تعالى
بعد التعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي حكم وانه زال بطريان الناسخ الثاني انه بيان لانتهاء مدة الحكم الاول
وهو المحكي في جملة من الكتب عن ابي اسحق ويمكن استفادته من المعارج ومن التعريف المحكي فيه من الاصوليين ومن التعريف
المحكي في النهاية وغيره من الفقهاء ق في النهاية والمبادي وشرحه والمنية وعنى بذلك ان الخطاب الاول انتهى بذاته في ذلك
الوقت وحصل بعده حكم آخر لا انه تاثير له في زوال الاول الاولين ما اشار اليه في النهاية فقال احتج القاضي بان النسخ لغة الازالة
فيكون في الشرع للاصالة عدم التغيير وايضا الخطاب قد كان متعلقا بالفعل وذلك التعلق ان عدم لذاته استحال وجوده
فلا من بل وليس الا الناسخ ثم قال اعترض بان التمسك بالالفاظ لا يعارض الادلة العقلية وكلام الله تعالى عنده قديم كان
متعلقا من الازل الى الابد باقتضاء الفعل الى وقت النسخ والمشروط يعدم بعدم شرطه فلا يفتقر في زواله الى مزيل اخر
انتهى وقد يستدل لهم بانه لو لم يكن رفعا حقيقة لكان بيانا لانتهاء هذا الحكم الاول والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلظهور اتفاق القوم على انه اما رفع او بيان لانتهاء ولا ثالث فاذا فرض بطلان الاول لزم الثاني ضرورة ان رفع احد النقيضين
يستلزم ثبوت الاخر واما بطلان التالي فلانه لو كان بيانا لانتهاء المدة للزم تاخير البيان عن وقت الخطاب لظهور
ان الناسخ يكون قرينة على ان من الخطاب الدال على دوام الحكم ابدا غير ظاهره وهو ما ذكرناه من اللازم واللازم باطل لما
دل على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب سلمنا جوازه ولكنه محل الخلاف والاشكال فيلزم ان يكون النسخ محل الخلاف
والاشكال وهو باطل قطعا لان جواز النسخ مجمع عليه بين المسلمين بل هو من ضروريات الدين الا ان يقال هذا القسم من تاخير البيان
عن وقت الخطاب مما لا خلاف في جوازه ولا اشكال في صحته لكنه محل اشكال ويعضده ما ذكر من عدم صحة اطلاق لفظ النسخ
حقيقة على كل ما هو بيان الانتهاء مدة والتزام ان جميع اطلاقات لفظ النسخ وما يشتق منه في الشرع مجاز مما يكذبه الوجدان
وللاخرين وجوه منها ما حكاه في المنية عن ابي اسحق من انه لو لم يبين الحكم الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه ح لا يكون
الا بطريان الضد وهو محال لان المضادة ثابتة بين الجانبين فكما ان الطارئ ضد للباقي فكذا الباقي للطارئ فلو اعدم الطارئ

الباقي

النسخ

الباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال ثم قال فان قلت لا نم لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطارئ الباقي
واما يكون كذلك لو لم يكن الطارئ اقوى من الباقي اما على ذلك التقدير فهو الواقع قلنا وبيانه ان الطارئ متعلق السبب والباقي
منقطع السبب لما ثبت في علم الكلام من كون الباقي مستغنيا عن المؤثر ومتعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة موجبة
للرجحان ولجواز كون الطارئ اكثر افرادا من الباقي فيترجح عليه من هذا الوجه قلت نمنع من قوة الطارئ على الباقي قوله لا نم
متعلق السبب والباقي ايضا متعلق السبب لما ظهر في علم الكلام من ان علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الامكان وهو وصف
يشترك فيه الطارئ والباقي كونه قوله ولجواز كون الطارئ اكثر افرادا من الباقي وان لم يعلم سبب قوته وح لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من
غير مرجح وابطال الاستناد قوته الى اختصاصه بتعلق السبب وبكثرة افراده لا يستلزم نفي قوته مطلقا فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام و
منها ما حكاه في المنية ايضا عن ابي اسحق من حكم الله تعالى صفة حادثة عندنا وليس هو نفس الحكم بل دليل عليه ومنها ما حكاه ايضا عن ابي اسحق من ان
الله تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول استحال النسخ لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني انتهى الحكم بذاته
لا بطريان الضد وهو المط واجاب فيها ايضا من هذه الحجة فقال والجواب ان المختار انه تعالى علم انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم في
انقطاعه بنفسه لاحتمال علمه بانتهائه وانقطاعه برفع الناسخ اياه ومنها ما حكاه فيها عن ابي اسحق من انه لو طرأ بان الحكم الطارئ شرط بزوال المتقدم
فلو كان زوال المتقدم معللا بطريان الطارئ لزم الدور ثم قال واعترض بمنع انه مشروط ولا يلزم من منافاة الشيء لغيره كون عدمه
شرطا لطريانه كالعلة مع المعلول ثم قال وفيه نظر فانا لم نستدل بالمنافاة على كون الطارئ مشروطا بزوال المتقدم بل الطارئ مشروط بمحل
يطرأ عليه وليس كل محل صالحا لان يحل فيه كل عرض من محلها من قابل له وانما يكون قابلا لو خلا عن المقابل له فمن هذه الحيثية شرطنا في
الطارئ زوال السابق والمعترض توهم الاشتراط بمجرد المنافاة ولم يتفطن للوجه فيه ومنها ما حكاه في النهاية ايضا عن ابي اسحق
من ان حدوث الطارئ ان كان حال كون الاول معدوما لم يؤثر في عدمه لاستحالة اعدام المعدوم وان كان حال كونه موجودا اجتمعا
في الوجود فلا يتنافيان فلا يرفع احدهما الاخر وليس ذلك كالكسر مع الانكسار لانه عبارة عن زوال تلك التاليفات عن اجزاء الجسم
والتاليفات اعراض غير باقية فلا يكون الكسر مؤثرا في ازالتها ثم قال اعترض بان اثبات العدم ليس اعدام المعدوم كما ان اثبات الوجود
ليس ايجاد الموجود على معنا اختيار القسم الاول وهو ان يوجد مع عدمه ولا يلزم من ذلك اعدام المعدوم وانما يلزم ان لو لم يكن هو
المعدوم واما اذا كان هو المعدم هو المثبت الموجود فلا يلزم اعدام المعدوم والتحقيق ان يقول ان عنيت الحقيقة الذاتية لم
يكن حدوث الطارئ حال عدم الزائل ولا يلزم الاجتماع في الوجود وان عنيت الزمانية لم يلزم انتفاء التنافي كالعلة مع
المعلول الرابع في النهاية يطلق الناسخ على الناصب للدلالة الناسخة فيقال انه تعالى ناسخ للتوجه الى بيت المقدس وانه ما نسخ
من آية الآية وعلى الحكم فيقال وجوب صوم رمضان ناسخ وجوب صوم عاشورا وعلى المعتقد لنسخ الحكم فيقال فلان نسخ الكتاب بالقرآن
اي يعتقد ذلك فيقال القرآن ناسخ للسنة وكذا خبر الرسول صلعم وفعله وتقريره الا ان الاجماع وقع على انه مجاز في الحكم والمعتقد وانما
الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة في انه حقيقة في الله تعالى او في الطريق فقال في حد الناسخ قول صادر عن الله تعالى او رسوله او فعل
منقول عن رسوله صلعم فيفيد ازالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عنه تعالى او عن رسوله او فعل منقول عنه مع تراخيه عنه على وجه لولاه
لكان ثابتا وعند الاشاعرة الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى وان خطابه الدال على ارتفاع الحكم هو النسخ وتسميتنا مجازا والتحقيق ان
النزاع هنا لفظي لان الناسخ ان كان هو الفاعل فهو الله تعالى وان كان هو الدليل فهو الطريق ولكل اصطلاح على ما يشاء به وقد
حد قاضي القضاة الطريق الناسخ بانه ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه انتهى وفي
الذريعة الدليل الموصوف بانه ناسخ هو ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنص الاول غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا
بالنص الاول مع تراخيه عنه واذا وصفنا تعالى بانه ناسخ للاحكام فمن حيث فعل ما هو ناسخ واذا قيل في الحكم انه ناسخ فمن حيث كان
دليلا وفي الغنية دليل النسخ يوصف بانه ناسخ لانه كاشف ان تغير الايجاب ويوصف القديم تعالى بانه ناسخ من حيث كان فاعلا لما
فاعل ويوصف الحكم بذلك من حيث كان دليلا وفي المعارج الناسخ هو الدليل وقد يطلق الناسخ على ناصب دلالة النسخ وقد يتجوز
به في الحكم كما يق نسخ شهر رمضان صوم عاشورا وفي المعتقد كما يق الحنفي ينسخ ما لنسبة الخاص ق في الغنية المنسوخ هو الدليل
الذي يزول حكمه بالدليل والحكم يوصف بانه منسوخ لانه المقتضي بالدلالة ولانه الذي تغير وفي المعارج المنسوخ هو الدليل الذي

و قد يستعمل في الحكم السادس قال في مقام ذكر الفرق بين التخصيص والنسخ ما لفظه النسخ والتخصيص مشتركان في ان
كل واحد منهما مخصص للحكم ببعض ما تناوله اللفظ لغة الا ان بينهما فرقا وقد ذكروا الفرق بينهما من وجوه عشرة الاول التخصيص
يبين ان الخارج به عن العموم لم يرد المتكلم بلفظه الدالة عليه والنسخ يبين ان الخارج به لم يرد التكليف به وان كان قد اراد
بلفظه الدالة عليه وفيه نظر لما تقدم من قبح الخطاب بدون ذكر ما يدل على نسخه اجمالا وتفصيلا الثاني التخصيص لا يرد على امر
بمامور واحد والنسخ قد يرد على الامر بمامور واحد وفيه نظر لمنع ورود النسخ في الواحد الثالث النسخ لا يكون في نفس الامر
الا بخطاب من الشارع بخلاف التخصيص الجائز بالقياس وغيره من الادلة السمعية الرابع الناسخ لا بد ان يكون متراخيا عن المنسوخ
بخلاف المخصص فانه لا يتقدم العام وان يقارنه الخامس لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقا في مستقبل الزمان لانه يبقى معمولا به فيما عدا
صورة التخصيص بخلاف النسخ فقد يخرج دليل المنسوخ كلا من العمل به في مستقبل الزمان بالكلية عند ورود النهي على الامر بمامور واحد
وفيه ما تقدم من النظر السادس يجوز التخصيص بالقياس ولا يجوز النسخ به وهو راجع الى ما تقدم السابع النسخ رفع الحكم بعد
ثبوته بخلاف التخصيص الثامن يجوز نسخ شريعة بشريعة ولا يجوز تخصيص شريعة باخرى التاسع العام يجوز نسخه حتى لا يبقى منه شيء
بخلاف التخصيص العاشر التخصيص اعم من النسخ فان النسخ تخصيص الحكم ببعض الازمان والتخصيص قد يكون باخراج بعض الاعيان وبعض
الاحوال واعترض بان ما ذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ ان ثبت دخولها في مفهوم التخصيص او كانت لازمة خارجة
لا وجود لها في النسخ فلا يكون التخصيص اعم من النسخ لوجود صدق الاعم مع جميع صفاته اللازمة لذاته على الاخص وذلك مما لا يصدق
على النسخ تخصيصا والا فلقائل ان يقول ما ذكر من الصفات الفارقة بين النسخ والتخصيص انما هي فرق بين انواع التخصيص وليست
من لوازم مفهوم بل التخصيص اعم من النسخ في جميع الصور المذكورة السابع في الذريعة في مقام ذكر الفرق بين البداء و
النسخ اعلم ان البداء في اللغة الظهور ولهذا يقال بداء الفلاني كذا اذا ظهر له من علم او ظن ما لم يكن حاصلا وللبداء شرائط وهي اربعة
ان يكون الفعل المامور به واحدا والمكلف كذلك والوجه كذلك والوقت كذلك فما اختص بهذه الوجوه الاربعة من امر بعد نهي او نهي بعد
اقتضى البداء واما البداء وانما قلنا ان ذلك يدل على البداء لانه لا وجه الا تغير حال المكلف في العلم او الظن لانه لو كانت
حالة على ما كانت عليه لما امر بنفس ما نهى عنه او نهى عن نفس ما امر به مع ما في الشرائط او كان ابو هاشم يمنع سبحانه ان يامر بما
نهى عنه مع باقي الشرائط بوجهين احدهما لانه البداء والاخر لانه يقتضي اضافة جميع قبيح الله تعالى اما الامر او النهي وهو احد
قولي ابي علي وقول الاخر لم انه يمنع من وقوعه منه تعالى للوجه الاخير الذي ذكرناه من اقتضائه اضافة القبيح اليه جل اسمه لان
البداء لا يتصور فيمن هو عالم لنفسه والاولى ان يمنع الوجهين لان ما من شانه ان يدل على امر من الامور ما لا اعتبار به
القديم تعالى مع فقد هذا لولا ان ذلك يجري مجرى كل فعل قبيح الا ترى ان فعله مما يطالب لتصديق الطالب تصديقه
لمكان دلالة التصديق لم يجز ان يفعل من الكذاب لانه يدل على خلاف ما الحال عليه والنسخ انما خالف البداء بتغاير الفعلين
والوقتين انتهى وقد الى هذا الفرق المذكور في والاحكام ايضا   النسخ في الشرايع جائز عقلا ولا يكون ممتنعا
وقد صرح في الذريعة والعدة والمعارج وتهذيب والمبادي وشرحه والمنية ومعالم وزبدة وغاية المامول والاحكام و
المعراج وشرح المختصر وفي الاول لا خلاف بين المسلمين في جواز نسخ الشرايع وانما الخلاف فيه مع اليهود ولا معنى لكلام
على اليهود في ابواب اصول الفقه ومن شذ من جملة المسلمين بخالف في هذه المسئلة فانما خلافه يرجع الى عبادة ولا
مضايقة في العبارة مع سلامة المعاني وفي الثاني الخلاف في جواز نسخ الشرعيات مع اليهود وقد حكي حكاية ممن لا يعتد بقوله
من اهل الصلوة الامتناع من نسخ الشرايع وقوله مطرح لا يلتفت اليه واليهود على ثلث فرق احدها يمنع من نسخ الشرايع
عقلا واما الفرقة الثانية تجوز النسخ عقلا ويمنع منه سمعا والفرقة الثالثة تجوز النسخ عقلا وسمعا وانما تنكر نبوة نبينا لانه
ما يدعى من المعجزات عندهم ليست بدلالة وفي الرابع اتفق المسلمون على جواز النسخ عقلا وهو قول ارباب الشرع الا بعض
اليهود واتفقوا على وقوعه سمعا الا ما نقل عن ابي مسلم ابن بحر الاصفهاني فانه انكر سمعا وجوزه عقلا وعن بعض اليهود ايضا
وعن بعضهم جوزه عقلا ووقوعه سمعا وفي السادس اكثر المسلمين على جوازه وخالف في ذلك ابو مسلم الاصفهاني وجماعة من
اليهود وفي السابع اتفق المسلمون على جواز النسخ خلافا لابي مسلم الاصفهاني وبعض اليهود وفي الثامن اكثر الناس على ان

النسخ يمكن

النسخ يمكن عقلا وواقع سمعا خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض اليهود فيهما وفي الحادي عشر اتفق اهل الملك
قاطبة على جواز النسخ وعلى وقوعه وخالف في الجواز بعض طوايف اليهود وهم فرق فرقة منعته سمعا محتجين بما روي عن موسى
وفرقة جوزت النسخ عقلا وسمعا لكنها انكرت معجزات نبينا وزعموا انه لم يات بمعجز يشهد بصدقه كمعجزات موسى ع فالوا الجاء بذلك
نصا وحكما بان شريعته ناسخة لشرايع المتقدمين مما يجالف لغرضنا وفرقة اقرت بنبوته وبظهور المعجزات على يديه لكنها زعمت انه
مرسل الى العرب دون العجم وهم العيساوية ويحتمل انهم يجوزون النسخ ويحتمل انهم يمنعونه كما حكاهم ويقولون ان شريعة موسى لم تنسخ بالكلية
وفي الثاني عشر قد اتفق اهل الشرايع على جواز النسخ عقلا وعلى وقوعه شرعا ولم يخالف في ذلك من المسلمين سوى ابي مسلم الاصفهاني فانه
منع من ذلك شرعا وجوزه عقلا ومن ارباب الملل انقسموا ثلث فرق فمذهب الشمعونية الى امتناعه سمعا لا عقلا وذهب العيسوية الى
جوازه عقلا ووقوعه شرعا واعترفوا بنبوة نبينا لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة وفي الثالث عشر اعلم ان النسخ جائز الوقوع
عند الاكثر خلافا لليهود فانهم يقولون باستحالته ووقوعه وفي الرابع عشر اجمع اهل الشرايع على جواز النسخ ووقوعه وخالف اليهود
غير العيسوية فقالوا امتنع عقلا انتهى وقد يحصل مما ذكروه ان في المسئلة قولين احدهما وهو الذي عليه المعظم جواز النسخ عقلا و
ثانيهما هو الذي عليه فرقة من اليهود منعه للاولين وجوه منها ما تمسك به في الذريعة والعدة والمعارج والنهاية وزبدة والمنية
والوافية وغاية المامول من ان الشرايع تابعة للمصالح وهي جارية الاختلاف فجاز اختلاف ما هو تابع لها فلا امتناع من كون الوجوب
مصلحة في وقت ومفسدة في اخر فلو كلف به دائما لزم التكليف بالمفسدة فيجب نسخه في وقت كونه مفسدة لا يقال لا نم جواز اختلاف المصالح
لانا نقول فساد هذا المنع في غاية الظهور وقال بعض المحققين ان المصالح تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال حتى ان مصلحة بعض
الاشخاص في الغنى او الصحة او التكليف ومصلحة الاخر في نقيضه فلذلك جاز ان تختلف المصلحة باختلاف الازمان حتى ان مصلحة
بعض اهل الزمان في المداراة والمساهلة ومصلحة اهل زمان اهل اخر في الشدة في الغلظة عليهم الى غير ذلك من الاحوال اذا عرفت
جواز اختلاف المصلحة باختلاف الازمان فلا يمتنع ان يامر الله تعالى المكلف بالفعل في زمان لعلمه بمصلحته فيه وينهاه عنه في زمان
اخر لعلمه بمصلحته فيه كما يفعل الطبيب بالمريض حيث يامره باستعمال دواء خاص في بعض الازمنة وينهاه عنه في زمن اخر بسبب اختلاف
مصلحته عند اختلاف مزاجه وكما يفعل الوالد بولده من التاديب لو ضربه في زمان واللين له والرفق به في زمان اخر على حسب ما يراه
من المصلحة ولذا خص الشارع كل زمان بعبادة غير عبادة الزمان الاخر كاوقات الصلوة والحج والصيام ولولا اختلاف المصالح باختلاف
الازمنة لا يكون النسخ ممتنعا انتهى ولا يقال هذا يتم على القول بان الشرايع تابعة للمصالح كما عن اصحابنا والمعتزلة واما على القول بانها
ليست كذلك كما عن الاشاعرة فلا يتم الحجة المذكورة لانا نقول قول الاشاعرة باطل ولو سلمناه فالحكم بجواز النسخ عليه صحيح ايضا كما
اليه في والاحكام والمعراج وشرح المختصر فقالوا يجوز النسخ عقلا سواء اعتبرت المصالح ام لا اما اذا لم تعتبر فظاهر لان الله
يفعل ما يشاء واما اذا اعتبرت فلانا نقطع بختلف باختلاف الاوقات كشرب دواء في وقت دون وقت فلا يبعد ان يكون المصلحة
في وقت تقتضي شرع ذلك الحكم وفي وقت دفعه ومنها ما تمسك به في العدة والمعارج وتهذيب والمنية والاحكام والمعراج من ان
الدلايل القطعية دلت على ثبوت نبينا ويلزم من ذلك نسخ شرع من قبله وقد اعترض مانع النسخ من المسلمين بمنع توقف
نبوة محمد على النسخ بجواز انه يكون موسى وعيسى امرا باتباع شرعهما الى ظهور محمد ص فح يزول التعبد بشرعهما ويبقى التعبد بشرع
محمد من غير نسخ ولهذا العقد وورد عن موسى وعيسى البشارة بمحمد في القران ثم ان المسلمين اتفقوا على ان الله نسخ شرع
موسى بلفظ يدل لفظا على الدوام ومنها ما تمسك به العضدي فقال انه نقطع بجوازه عقلا وانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته
سواء اعتبرت المصالح ام لا وللخصم من وجوه ايضا منها ما اشار اليه في المعارج فقال احتج المانع بانه لو جاز النسخ لزم رفع العلم
بدوام الاحكام وفيه نظر للمنع من الملازمة كما اشار اليه في المعارج فقال في الجواب عنه نعلم دوام كثير من الاحكام بالضرورة من
الشرع فيكون الوثوق بالدوام حيث يكون الامر كذلك دون غيره انتهى سلمنا ولكن نمنع من بطلان التالي اذ نمنع ترتب على عدم
الوثوق مع لزوم الحكم بقاء الحكم الشرعي حيث لم يظهر الناسخ ولزوم الحكم بارتفاعه حيث ظهر ومنها ما اشار اليه في المعارج ايضا
فقال احتج المانع بان اطلاق الامر يدل على استمرار الالزام بالفعل فلو لم يرد دوامه لوجب بيان مدته والا لزم الاغراء بالقبيح
بالجهل ثم اجاب فقال والجواب لا نم لان المكلف يعلم ان تغير المصالح موجب لتغير التكليف وذلك يمنعه من القطع باعتقاد الدوام

انتهى واشار الى هذا الجواب في العدة ايضا وفي الاحكام قولهم في الوجه الاول انه يلزم منه جهل المركب واعتقاد التابيد
فقد اجاب عنه ابو الحسين البصري بانه انما يقتضي ذلك ان لو لم يكن قد اقترن بالخطاب المنسوخ ما يشعر بنسخه وليس كذلك
وقد بينا ابطال ما ذهب اليه في تاخير البيان الى وقت الحاجة والوجه في الجواب ان يقول دلالة الخطاب على التابيد لا
يلزمه التابيد مع القول بجواز النسخ فاذا اعتقد المكلف التابيد فالجهل جاءه من قبل نفسه لا من قبل ما اقتضاه الخطاب
بل الواجب ان يعتقد ان التابيد مشروط بعدم الناسخ ثم وان افضى ذلك الى الجهل في حق العبد فالقول بقبح ذلك من الله تبارك
وتعالى مبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد ابطلناه بما تقدم ثم متى يكون ذلك قبيحا اذا استلزم مصلحة تزيد على مفسدة جهله
واذا لم يكن ذلك الاول لم والثاني لم وبيان لزوم المصلحة الزائدة ما فيه من زيادة الثواب باعتقاد دوام ما امر به والعزم على
فعله والانقياد لقضاء الله تعالى وحكمه في الامر والنهي كيف وان ما ذكروه منتقض بما يجده الله تبارك وتعالى للعبد من
الغنى والصحة فان ذلك مما يوجب اعتقاد دوامه مع جواز ازالته بالفقر والمرض ومنها ما اشار اليه في المنية فقد احتجت اليهود
بان الفعل المامور به شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء ملزوم قبحه وان كان قبيحا استحال كونه مامورا به
وهو خلاف المقدر ثم اجاب من هذا فقال الجواب ان الفعل المامور به حسن عند الامر به قبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح
قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين مختلفان باختلاف الاوقات والاحوال والمكلفين كما تقدم وما امر فيه
النسخ والتغيير في الشرايع من قبيل القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فنسخه محال كما ذكروه لحسن الصدق والعدل
وقبح الكذب والجور هذا عند اصحابنا والمعتزلة واما الاشاعرة فلا يقولون بكونهما ذاتيين لشيء من الافعال فيجوز عندهم انقلاب
كل حسن قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المامور به في وقت منهيا عنه في اخر انتهى وقد اشار الى ما ذكره من اختلاف جهتي الحسن
والقبح باختلاف الاحوال والازمان في العدة وغاية المامول والمعراج ومنها ما اشار اليه في شرح المختصر فقد قالوا ان النسخ ان كان لحكمة
الحكم فاما الحكمة ظهرت له لم يكن ظاهرة له قبلا اولا وكلاهما باطل فالاول لانه هو البداء وانه على الله محال والثاني ان ما لا يكون لحكمة
فهو عبث وهو ايضا على الله تعالى محال ثم اجاب من هذا انا لا نعني المصلحة فان عنيتم بالعبث ما لا مصلحة فيه فهو ملتزم [illegible]
فلا يلزم سلمنا لكن المصلحة تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب الدواء في وقت او حالة ومضرته في اخرى او وقت
اخر فقد يتجدد مصلحة لم تكن موجودة لا انه يتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة فلا يلزم بداء والحاصل ان عنيتم بظهور المصلحة
تجددها اخترنا الاثبات ولا بداء او تجدد العلم بها اخترنا النفي او لا عبث انتهى وقد اشار الى ما ذكره من الجواب في النهاية
وغاية المامول والاحكام ايضا وفي المعارج انما يلزم البداء لو كان الامر بعين ما نهي عنه والوقت والمكلف واحد واشار الى
ما ذكره في العدة ايضا ومنها ما اشار اليه في شرح المختصر ايضا فقال قالوا لو جاز النسخ وهو ارتفاع الحكم فاما قبل وجوده او بعده
او معه والكل باطل اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع والعدم الاصلي لا يكون ارتفاعا واما بعد وجوده فلانه اذا وجد
فيمتنع ان يرتفع لان ما صار موجودا لا يصير معدوما وما هو بعينه بل معنى ان لا يوجد مثله ثانيا واما ان يرتفع
هو بعينه فمحال واما مع الوجود فلمثل ذلك مع امر زايد وهو انه لو ارتفع حال الوجود لزم اجتماع النفي والاثبات فيوجد حين
لا يوجد وانه مستحيل ثم اجاب عن هذه الحجة فقال الجواب ان هذا يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد ان التكليف
الذي كان متعلقا به قد زال وهو ممكن كما يزول بالموت لانا نعلم بالضرورة انه بعد الموت لم يبق مكلفا بعد ان كان مكلفا
وهو معنى الارتفاع في النسخ لان الفعل يرتفع انتهى وقد اشار الى ما ذكره في غاية المامول ايضا ومنها ما اشار اليه في شرح المختصر
ايضا فقد قال اما ان يكون الباري تعالى عالما باستمراره ابدا اولا وعلى التقديرين فلا نسخ اما اذا علم استمراره ابدا فلانه لو نسخ لا
لزم الجهل واما اذا لم يعلم استمراره ابدا فلانه يعلم الى وقت معين فيكون الحكم في علمه موقتا بذلك الوقت غير ثابت فيما بعده كما
الذي ينسخه فيه لا يكون رافعا للحكم الثابت فلا يكون نسخا ثم اجاب عن هذا فقال الجواب انا نختار انه يعلم الى وقت معين وهو الوقت
الذي يعلم انه ينسخه فيه وعلمه بارتفاعه بنسخه اياه لا يمنع النسخ بل يلزم منه وجود النسخ فكيف ينافيه انتهى وقد اشار الى ما ذكره
في غاية المامول ايضا ومنها ما اشار اليه في شرح المختصر فقد قالوا الحكم الاول اما مقيدا بغاية او مؤبد وكيف كان لا نسخ اما
اذا كان مقيدا بغاية فلان الحكم يختلف بعد ذلك الغاية لا يكون نسخا كما يقول صم الى العيد ثم يقول لا تصم في العيد لا نعم الدليل

جم درج

فيرتفع قطعا فاما اذا كان ما بدا فلانه لا يقبل النسخ ونحن نعلم بالضرورة ان ذلك كساير المعاني النفسية يمكن التعبير عنه
الاخبار به واما ثالثا فلانه يؤدي الى نفي الوثوق بتابيد حكم ما وقد ذكرتم احكاما مؤبدة كالصلوة والصوم واما رابعا
فلانه يؤدي الى جواز النسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به ثم اجاب عن هذه الحجة فقال الجواب ان التابيد يمكن ان يجعل قيدا في
الفعل المتعلق للوجوب وان يجعل قيدا في الوجوب نفسه والبحث حينئذ قيدا في الفعل نفسه اي الفعل ابدا واجب في الجملة ومع ذلك قابلا انه قابل
النسخ وذلك كما لو كان الوقت معينا بان يقول صم رمضان هذه السنة ثم ينسخ قبله فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت قبله
ويرتفع قبله فلا يوجد فيه واذا ذلك مع التنصيص في الوقت ومع قيد التابيد وانه ظاهر فيه تناوله ويمكن ان لا يتناوله ابدا و
تحقيقه ان قولهم صم رمضان ابدا يدل على ان كل صوم شهر من شهور رمضان الى الابد الواجب في الجملة غير المقيد للوجوب بالاستمرار
الى الابد فلم يمكن دفع الوجوب ومعناه عدم استمراره مناقضا له وذلك كما يقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في
هذا الخطاب واما اذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب لم يمنع الجمع
ان يجعل التابيد للوجوب بان يخبر ان الواجب ثابت ابدا ثم ينسخ حتى يأتي زمان لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجه انما يبطل هذا
القسم ومثله غير واقع والتخصيص ان زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يقيد الاول بالاول دون الثاني انتهى وفي الاحكام في
مقام الجواب عن الحجة المذكورة وعن الثالث قولهم ان الخطاب ان كان موقتا فلا يكون قابلا للنسخ الا مر قبل التمكن من الفعل قولهم
وان كان دالا على التابيد فهو مع لا لم ذلك واشار الى ما ذكره في نهاية ايضا ومنها ما ذكره في نهاية فقد احتج منكروا النسخ بانه لو جاز النسخ
الاحكام الشرعية باعتبار اختلاف الاوقات في المصلحة والمفسدة لجاز نسخ ما وجب من الاعتقادات من باب التوحيد والعدل وغير
ذلك والتالي باطل بالاجماع ثم اجاب عن هذا فقال الجواب ان النسخ لا يرد على جميع الاحكام بل على ما يقبل التبديل والتغيير على ما ياتي
والاصل في ذلك ان اعتقاد التوحيد وكلما يستند معرفته الى العقل كان وجوبه ثابتا بالعقل عند المعتزلة ويمنع ما ثبت وجوبه عقلا لان
الشارع لا ياتي بما يخالف العقل ولان الاحكام الشرعية انما هي الطاف في الواجبات العقلية ومقربة اليها فلا يكون رافعة لها و
عند الاشاعرة يجوز نسخه ومنعوا الاجماع لان العقل يجوز ان لا يرد الشرع بوجوبه ابتداء فضلا عن نسخه بعد وجوبه انتهى وقد
اشار اليها في الاحكام ايضا ومنها ما ذكره في نهاية ايضا فقد احتج منكروا النسخ بان الفعل ان كان طاعة استحال النهي عنه وان كان
معصية استحال الامر به ثم اجاب عن هذا فقال الجواب ان الطاعة والمعصية ليست من صفات الافعال مطلقا بل من حيث صدورها
عن العبد امتثالا للامر او الارادة على الخطاب والفعل الصادر عن المكلف اذا كان مامورا به كان طاعة واذا نهي عنه فعله معصية
انتهى واشار الى هذا الجواب في الاحكام ايضا فقد احتج منكروا النسخ عقلا بان الفعل ان كان مرادا حين صار بالنهي مكروها وان كان
صار بالامر مرادا ثم اجاب عن هذا فقال الجواب وانه مراد ومكروه باعتبار الوقتين ولا استحالة في ذلك على ان الاشاعرة منعوا
من استلزام الامر والنهي الارادة والكراهة انتهى واشار الى هذا الجواب في الاحكام ايضا ومنها ما ذكره في المعارج فقد احتج المانع
بانه لو جاز النسخ لزم منه الامر بالشيء والنهي عنه وهو فاسد لان الامر يدل على حسن المامور به فلو نهي عنه لا انتقضت الدلالة ثم
اجاب فقال الجواب لا نم انه يلزم منه الامر بالشيء والنهي عنه لانا بينا ان الدليل الاول ما دل على تناوله لو نهي الى اخره قلنا لا نم لان
الدليل الثاني دل على قبح ما لم يدل عليه الاول فلم ينتقض دلالته [illegible] ذلك يجري مجرى ما علم زواله عقلا فان الشرع اذا دل على وجوب
فعل فاذا عجز عنه المكلف سقط بالعجز ولا يلزم ان يكون العجز ناقضا لدلالة الوجوب فكذا لمسئلتنا انتهى وفي العدة للجواب عن الشبهة
الرابعة وهي قولهم ان الامر اما طلقا فيدل على حسن المامور به ابدا فلو نهي عنه لانتقضت دلالته على ذلك فهو ان الامر عندنا لا يقتضي
التكرار وانما يقتضي الفعل مرة واحدة على هذا الشبهة فان اقترن باللفظ قول الامر افعل ابدا فلفظ التابيد لا يفيد الدوام على كل
حال لان هذه اللفظة يستعمل في الايراد الدوام الا ترى ان القائل يقول الزم فلانا ابدا وامض في طلب العلم ابدا او غير ذلك
ويعلم انه لا يراد بجميع ذلك الدوام لانه لا بد من انقطاع المامور به وان اقترن باللفظ دليل يدل على ان المراد بالامر التكرار فذلك
ايضا لا يدل على الدوام لانه انما يقتضي تكرار الفعل ما دام لم مصلحة فاما اذا اقترن به خلاف مصلحته لان دلالة السمع تترتب على دلالة
العقل ومعلوم بالعقل ان الله يامرنا بالفعل ما دام مصلحة لنا فاذا صار مثله مفسدة وجب ان ينهى عنه ويجري ذلك مجرى ما علم
بالعقل ما دمنا قادرين فاذا عجزنا سقطت التكليف عنا فاذا ثبت ذلك كان امره تعالى مرتبا على دليل العقل ويصير ذلك

في علم المنقول به واذا ثبت ما قلنا فقولهم ان النسخ النهي يقتضي دلالة الامر كقول القايل ان الحج المؤجل اللزوم المامور به ينقض
دلالة الاخر كقول القايل وذلك يبين الفساد وينبغي التنبيه على امور الاول صرح في المعارج ويب والمبادي وشرحه والمنية والزبدة
والمعالم والمعراج والاحكام وشرح المختصر بوقوع النسخ ولا اشكال فيه وقد حكي عن المعظم ولهم وجوه منها ما تمسك به في المعارج ويه
وشرح المبادي والزبدة والاحكام وشرح المختصر وغيرها من ان الله تعم امر آدم ع ان يزوج بناته بنيه وقد حرم ذلك في شريعة
من بعده ونسخ وزاد في الاحكام فقال فان قيل يحتمل ان امر آدم ع كان مقيدا بظهور شرع من بعده لا يكون نسخا لانتهاء مدة الحكم
الاول لكونه كان مقيدا بظهور شرع من بعده قلنا الامر لآدم ع كان مطلقا والاصل عدم التقييد وان قيل انه كان ذلك مقيدا في علم
الله سبحانه بظهور شريعة اخرى قلنا هذا هو النسخ فان الله تعم اذا امر بالفعل مطلقا وهو عالم انه سينسخه ويعلم وقت نسخه فتقييده
في علمه لا يخرجه عن حقيقة النسخ ومنها ما تمسك به في المعارج ويه والمبادي وشرحه في غاية المامول والاحكام من انه ورد في
التورية ان الله تعم قال لنوح عليه السلم عند خروجه من الفلك اني جعلت لك كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات
العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم على بني اسرائيل كثيرا من الحيوانات ومنها ما ذكره في يب والمنية فقالا وتعارض اليهود بوقوع
النسخ عندهم كما في البقرة التي امروا بذبحها فانه جعل موبدا عليهم ثم نسخه وامر بتقريب ودفين كل يوم وعشية ثم نسخه ومنها ما اشار اليه
في الاحكام فق وقد احتج على منكري النسخ من اليهود بالروايات اخرى منها ان العمل كان مباحا في يوم السبت ثم حرم على موسى ع وقومه ومنها
ان الختان كان في شرع ابرهيم جايزا بعد الكبر وقد اوجبه موسى ع يوم ولادة الطفل ومنها ان الجمع بين الاختين كان مباحا في شريعة
يعقوب وحرم في شريعة من بعده ثم اجاب عن هذه الحجج في بعد الاشارة اليها ولقائل ان يقول العمل في يوم السبت والختان في حالة الكبر
وكل الجمع بين الاختين كان مباحا لحكم الاصل ورفع ما كان مباحا لحكم الاصلي العقلي لا يكون نسخا كما علم فيما تقدم انتهى وقد صرح بهذا
الجواب في شرح المختصر ايضا واجاب عنه في ربان التقدير انه اباح وان كانت هي الاصل الا انه لا يايا في حكم الشارع بها فرفعها يكون نسخا
ومنها ما تمسك به في جملة من الكتب في المعارج وقع النسخ في شرعنا كنسخ الواحد في الجهاد بعشرة والتوجه الى بيت المقدس باستقبال الكعبة
ونسخ الاعتداد في الوفاة بالحول الى اربعة اشهر وعشر ونسخ ثبات الواحد في الجهاد لعشرة الى ثبات الاثنين وفي العدة اما من ابى النسخ
من اصل المسلمين فبطل وقوع النسخ في شرعنا بلا ارتياب لانه لا خلاف بين الامة ان القبلة كانت الى بيت المقدس وانه نسخ ذلك
بالتوجه الى الكعبة وكذا نسخ الحول في عدة المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشر ونسخ ايضا تقديم الصدقة امام المناجاة وكذا نسخ
وجوب ثبات الواحد للعشرة بثبات الواحد للاثنين ونظاير ذلك كثيرة وفي يب النسخ واقع للاجماع على كون شرعنا ناسخا لما قبله
تقدم وفي يه يدل على الوقوع الادلة القاطعة على نبوة محمد ص واجماع الامة على وقوع النسخ كما في الاستقبال الى الكعبة الناسخ للاستقبال
الى البيت المقدس والاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام الناسخ بالحول وغير ذلك من الايات وفي المنية لنا على الوقوع انا نقطع
نبوة محمد ص بالبراهين الساطعة والادلة الواضحة وذلك ملزوم لتحقق النسخ واجماع الامة فانهم لا يختلفون في وقوع النسخ
في الاحكام كما في نسخ التوجه الى البيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعتداد من الوفاة بالحول بالاعتداد باربعة اشهر وعشرة
ايام وان شريعة سيدنا محمد ص ناسخة لما تقدم من الشرائع وفي الاحكام واما يدل على وقوع النسخ في الشرع اما بالنسبة الى
من خالف من المسلمين في ذلك فهو ان الصحابة والسلف اجمعوا على ان شريعة محمد ص ناسخة لجميع الشرايع السابقة واجمعوا على
نسخ وجوب التوجه الى البيت المقدس باستقبال الكعبة وعلى نسخ الوصية للوالدين والاقربين باية المواريث ونسخ صوم عاشورا
بصوم رمضان ونسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ص ونسخ وجوب التربص حولا كاملا عن المتوفى عنها زوجها
ووجوب ثبات الواحد للعشرة المستفادة من قوله تعم ان يكن منكم عشرون صابرون الاية بقوله تعم الان خفف الله عنكم الاية الى
غير ذلك من الاحكام المتقدمة ثم ق واما منع كون شريعة محمد ص ناسخة لشرع من تقدم فمحال لمخالفته للاجماع السلف فالمنية وفي
شرح المختصر للاصفهاني دليل على الوقوع ان الامة اجمعت على ان شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الاحكام ثم نقول
صحة شريعتنا ان توقفت على النسخ وقد ثبت البرهان فقد صح النسخ والا جاز اثباتها بالادلة الشرعية لان كلا لا يبقى فحكم السمع
يجوز اثباته والاثبات منها وايضا ان التوجه الى بيت المقدس واجبا اجماعا ونسخ بالتوجه الى الكعبة وايضا كانت الوصية للوالدين
والاقربين واجبة وقد نسخت باية المواريث وايضا ثبات الواحد للعشرة كان واجبا ونسخ بثبات الواحد للاثنين وذلك كثير

ما لا يخفى

ما لا يخفى فمن ارادها فليطلبها بالكتب المصنفة فيه الثاني حكي عن اليهود الاستدلال للمنع من نسخ شريعة موسى ع بوجهين الاول
ان موسى ع قال تمسكوا بالسبت ابدا وقال ايضا تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارضون وهو لا يفيد المدعى لضعفه
وسنده اما الاول فلما سيأتي في الاشارة واما الثاني فلما ذكر في جملة ففي النهاية وغاية المامول والاحكام وشرح المختصر يمنع
ان موسى ع قال ذلك وتواتر اليهود انقطع فقد نسب هذا القول الى ابن الراوندي لقصد دفع دعوى الرسالة من محمد ص لما ظهر من اشتهر
به بالدين وهذا لما اسلم احبارهم مثل كعب الاحبار وابن سلام ووهب بن منبه وغيرهم وقد كانوا اعرف من غيرهم بالتورية
لم يذكروا ذلك ولو كان ذلك حقا لعارضوا به النبي ص وزاد في الاحكام فقال انهم مختلفون في نفس الحديث فان منهم من قال
الحديث ان اطيعوني كما امرتكم بوصيتكم عن ميثاق منكم كما بقيت السموات والارض فذلك ما يدل على حالة النسخ وفي المبادي
يب والمنية الاحتجاج بذلك ضعيف لانقطاع تواتر اليهود حسب استيصالهم بختنصر الا من شذ وثانيهما ما ذكره في المنية فقال
احتجت اليهود بان موسى ع بين دوام شرعه ومتى كان كذلك استحال نسخه اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان اما يبين انقطاعه
او لا يبين شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما يتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل متواترا علم انتفاؤه والثاني باطل ايضا والا
اكتفى من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم من ان الامر لا يدل على التكرار وهو باطل اجماعا ولعدم قبوله النسخ ح واما الثاني فلانه
نبي معصوم وبيانه الدوام مع عدم تلبيس ولا يجوز عليه ثم اجاب عن هذا فق للجواب المنع من بيانه ع دوام شرعه والمدعى انه
بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا اما اولا فلان تواتر اليهود انقطع فان بخت نصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا شذ او لا يبلغون
عدد التواتر واما ثانيا فلجواز كون بيان الانقطاع على سبيل الاحاد فلم ينقل متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله الثالث النسخ وان كان
جايزا عقلا وواقعا سمعا ولكنه لا اشكال في خلاف الاصل فلا يجوز المصير اليه في موضع الشك الرابع ق في يه اتفق العقلاء على جواز
دفع التكاليف باعدام العقل الذي هو شرط التكليف ولا يسمى نسخا وعلى استحالة ان يكلف الله احدا بالنهي عن معرفته الا عند من جوز
تكليف المحال لان تكليفه بالنهي عن معرفته يستدعي العلم بنهيه المتوقف على العلم به فان غير العارف به يمتنع عليه معرفة نهيه فاذا
تحريم معرفته متوقف معرفته وهو دور ممتنع وفيه نظر لانه لا دور هنا نعم انه تكليف بالمح وكذا لا يجوز ان تكليفه معرفة شيء من الحوادث
على خلاف ما هو به لانه ح يستحيل فعله وتركه بقي الخلاف في موضعين احدهما هل يجوز نسخ معرفته تعم وشكر النعم وتحريم الكفر والظلم
وغير ذلك مما قيل بوجوبه بحسنه وتحريمه بقبحه وبالجملة ما يجب استمراره على وجه واحد من افعال اما لصفة هي عليها كوصف الانصاف وقبح
الكذب والجهل او لكونه لطفا لا ينفك كالمعرفة بالله تعم وعدله وتوحيده فمنع منه المعتزلة لحاقه الحسن والقبح ورعاية الحكمة وربما
بنوا على هذا صحة اسلام الصبي فان وجوبه بالعقل وان استغناء الصبي غير ممكن وجوزه الاشاعرة بناء على نفي الحسن والقبح العقليين
وعدم وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى الثاني على تقدير جواز نسخ هذه الاحكام هل يجوز من الله بعد ان كلف العبد ان ينسخ عنه
جميع التكاليف منع منه الغزالي لانه لا يعرف النسخ من لا يعرف الناسخ وهو الله تعم ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل
المنصوب عليه فيبقى هذا التكليف بالضرورة فلا عليه النسخ وان قلنا انه لا يحصل في حق المكلف دون علمه بوجوده فلا يمتنع تحقق نسخ
جميع التكاليف في حقه عند علم النسخ وان لم يكن مكلفا لمعرفة النسخ انتهى   اختلفوا في جواز النسخ في القرآن على اقوال
نسخ دلالة حكم القرآن العزيز على ثبوته وفي وقوع ذلك على قولين الاول انه جايز وواقع وهو للمعارج ويب والنهاية والمبادي وشرحه
والمنية والزبدة وغاية المامول والمعراج وفي يه اتفق المسلمون على جواز نسخ القرآن وفي المنية اتفقت الامة على وقوع النسخ في القرآن
العزيز الثاني انه ليس بواقع ولا جايز الوقوع وهو المحكي في يه ويب والمبادي وشرحه والمنية وغيرها عن ابي مسلم بن بحر الاصفهاني
للقول الاول وجوه منها ما تمسك به في المعارج ويه والمبادي ويب والمنية والزبدة وغاية المامول والمعراج من ان الله تعالى
امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حيث قال والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول
ثم نسخ ذلك بقوله تعم والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وقد اورد عليه ابو مسلم
على ما حكاه في يه ويب والمنية وغيرها بان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فان الزوجة لو كانت حاملا ومدة حملها حولا
به واذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا واجاب عن هذا الايراد في يه ويب والمنية وغاية المامول والاحكام بان
عدة الحامل ابعد الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كان ذلك في اقل من الحول او فيه ان امكن فالاعتداد

مخصوص المحول وال بالكلية ومنها ما تمسك به في المعارج ويب والمبادي والمبينة وغاية المامول والمعراج من انه تعالى امر
بتقديم الصدقة على المناجات بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك
وقد ادعى الاتفاق عليه في الاحوذي وقيل لعلي نسخها قوله تعالى واذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم انتهى واورد على هذه الحجة ابو مسلم على
ما حكاه في يه ويب وشرح المبادي والمبينة وغيرها بان وجوب الصدقة انما زال بزوال سببه وذلك لان الغرض من هذه الامر
تمييز المؤمنين من المنافقين بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك الامتياز ارتفع ذلك الحكم واجيب عن هذا الايراد بوجهين احدهما ما ذكره
في يه ■ للمبينة وغاية المامول والاحكام من انه لو كان الغرض ما ذكره لزم كون اكابر الصحابة من امير المؤمنين ع منافقين وهو
باطل اتفاقا واعترض عليه في يه وغيرها فانا نقول الظاهر من يتصدق مع المناجات ومنع ذلك في اكابر الصحابة لقصر المدة و
ثانيهما ما حكاه في المعراج عن بعض فق واجيب بان هذا عين النسخ لان الصدقة ثابتة بسبب وزالت وكلما كان كذلك كان منسوخا
ومنها ما تمسك به في المعارج ويب ويه والمبينة والزبدة وغاية المامول من ان الله تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى ان يكن
منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا
مائتين واورد عليه ابو مسلم على ما حكاه في المبينة بانه يمكن ان يقال ان الحكم انما كان اذا كانوا ابطالا والمائتان في غاية الجبن والضعف بحيث
يعلم تصودهم من مقاومة العشرين وجب الثبات فيكون تخصيصا واجاب في المبينة عن الايراد فق والجواب بعد تسليم ان خصوصية
العدد زال بالكلية لتحقق الحكم في غيره كالوزن بزيادة الضعفاء على المائتين والحال كما ذكروا ومنها ما تمسك به في يه ويب والمبادي
والمبينة والزبدة وغاية المامول من ان الله تعالى امر بالتوجه الى بيت المقدس ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة بقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام واورد عليه بوجهين احدهما ما ذكره في المبينة وقد فيه نظر لان التوجه الى البيت لم يكن واجبا بالقران اذ ليس فيه
ما يدل عليه بالنسبة وح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالاية المذكورة والا على كون بعض القران منسوخا بل على كونه ناسخا
انتهى لا يقال هذا مدفوع بما ذكره في النهاية فانه قال لنا قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ثم ازالهم
عنها بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام لانا نقول هذا لا يصلح للدفع كما لا يخفى وثانيهما ما ذكره ابو مسلم على ما حكاه في يه والنهاية
والمبينة من ان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه او العذر وهو تخصيص لا نسخ واجاب عنه
في الاول والثالث وغاية المامول والاحكام وان التوجه الى بيت المقدس حال الاشتباه ليس مقصودا لذاته بل لتحقق الصلوة الى
الكعبة فهو مساو لغيره من الجهات وما كان مختصا به بيت المقدس عن غيره من الجهات زال بالكلية ومنها ما تمسك به في يه فق لنا قوله
ما ننسخ من اية الاية ثم قال ابو مسلم بان النسخ الازالة والمراد هنا الازالة من اللوح المحفوظ ثم قال واعترض بان الازالة من اللوح المحفوظ
لا يختص ببعض القران وهذا النسخ ببعضه ومنها ما تمسك به في يه ايضا فق لنا قوله تعالى واذا بدلنا الاية مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا
انما انت مفتر والتبديل يشتمل على رفع وعلى اثبات والرفع نسخ اما للتلاوة او الحكم او لهما معا ويجوز ان يريد انزلنا الله احدى الايتين
بدلا عن الاخرى فيكون الثانية بدلا عما يتوقف لانا نقول جعل المعدوم مبدلا لا يجوز والقول الثاني ما حكاه جماعة عن ابي مسلم من قوله
تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فان الناسخ باطل واجاب عنه في المعارج فق والجواب لانا ان النسخ معنا ولا يلزم من كونه ابطالا
كونه باطلا سلمنا لا لكن لم لا يجوز ان يكون ما بين ايديه اشارة الى كتب الانبياء المتقدمة وخاتمة اشارة الى ما يكون بعد النبي
زاد بعد كمال نزوله وهذه الاحتمال ابطال الاحتجاج انتهى وفي يب ويه والمبادي والمبينة الجواب ان المراد بالاية والله اعلم انه لم يتقدمه
من كتب الالهية ما يقتضي بطلانه ولا يأتيه من بعده منها ما يبطله لا ما توهمه ابو مسلم وفي المعراج واجيب بان الضمير للمجموع القران فلا
يجوز ان يكون كله باطلا وح لا يلزم من ذلك عدم جواز نسخ البعض   قد ذكروا للنسخ والناسخ والمنسوخ شرايط منها
ان يكون النسخ وهو الحكم شرعيا وان يكون الناسخ والمنسوخ شرعيين وقد صرح بهذا الشرط في الذريعة والعدة والمعارج ويب والمبينة
والاحكام ويستفاد في تعريف النسخ المذكور في يه والمبادي ولم ويه والمختصر وشرحه والمعراج والمحكي عن الفقهاء والاصوليين
وبالجملة ايضا انه مما لا خلاف فيه وان كان بعض تعاريف النسخ ربما يدل على خلاف هذا ذلك ولكن الظاهر انه من قصور العبارة لا من الخلاف
في المذهب وسلمناها ولكنها شاذة في الغاية ولا يبعد دعوى الاتفاق عليه ولعله لذا قال في الاحكام من شروط النسخ المتفق
عليها ان يكون المنسوخ شرعيا وبالجملة لا اشكال في ذلك ويتفرع عليه امور منها ان المرتفع اذا كان حكما عقليا لا يكون منسوخا

ولا يكون هناك نسخ وان كان الواقع خطابا وحكما شرعيا فلا يتحقق النسخ برفع البراءة والاباحة الاصليتين بخطاب شرعي وقد
صرح بذلك في الذريعة والعدة والمعارج ويه ويب والمبادي والمبينة والمعراج والاحكام وقد ادعى فيه الاجماع على ذلك وفي الاولين
لانه لا يقال تحريم الخمر نسخ اباحتها معلومة عقلا ومنها ان الواقع لحكم الشرعي اذا كان امرا عقليا كما في رفع الاحكام التكليفية الشرعية
لعدم التمكن منها او بالعجز عنها بموت او جنون او نحوها لا يكون ناسخا ولا يكون هناك نسخ ايضا وقد صرح بذلك في الذريعة
والعدة ويه ويب والمبينة والاحكام وقد ادعى فيه الاجماع على ذلك وفي الاولين لانه لا يقال ان الموت والجنون والعجز نسخ عن المكلف
ما كان واجبا عليه لما كان زوال ذلك من المكلف معلوما عقلا وثانيهما فق وهذا الذي ذكرناه انما يمنع من اطلاق عبارة النسخ عليه
لحاصل فيه على حال الانتهاء لا فرق في سقوط التكليف بين زوال العقل او حصول الموت والعجز بين وورود النهي عنه في ان الكل
يسقط التكليف وانما يمنع ذلك من اجزاء العبادة فيه على ما قلنا واشار الى هذا الكلام في المعارج ايضا ومنها ان يكون المراد بالناسخ
غير المراد بالمنسوخ نفسه وقد صرح بهذا الشرط في الذريعة والعدة والمعارج والمبينة وهو جيد واحتج عليه في المعارج والعدة والمبينة
بلزوم الابداء على تقدير كون المراد بالناسخ هو المنسوخ نفسه وقد صرح بهذا الشرط في الذريعة والعدة والمعارج والمبينة وهو جيد
وزاد في العدة وقال ولا تقتضي ذلك كون الامر والنهي قبيحا فعلى هذا يجب ان يكون الناسخ والا على ان ما شاء لم يرد قط بالمنسوخ
وذلك يبطل قول من حد النسخ بانه زوال الحكم بعد استقراره لان الحكم اذا استقر وثبت انه مراد لم يصح ان يرفع لما يؤدي اليه من الفساد
الذي قلناه ويمثل ما قلناه يبطل قول من حد ذلك بان رفع المامور به لانه لو كان كذلك لوجب كونه مرادا بالامر ومكروها بالنهي وذلك
يؤدي الى ما قلناه قد بيناه من الفساد ومنها ان يكون الناسخ متراخيا ومنفصلا عن المنسوخ وقد صرح بهذا الشرط في الذريعة والعدة
والمعارج ويه ويب والاحكام ويمكن استفادته من تعريف النسخ المذكور في لم وبدء والمختصر والمحكي عن القاضي والغزالي والفقهاء
والاصوليين لانهم ذكروا فيه قيدا لتراخي الناسخ وصرح في يه ويب وشرح وشرح المبادي والمبينة وغيرها بانه يخرج بهذا القيد الاستثناء
والشرط والصفة والغاية وبالجملة جميع المخصصات المتصلة وبالجملة الظاهر ان الشرط المذكور مما لا خلاف فيه وقد صرح بنفيه في الذريعة
فق من حق الناسخ ان يكون منفصلا من المنسوخ ولا يوصف بهذه الصفة الاتصال والانحلال فذلك وفي الاحكام المتنوع بل دعوى
الاتفاق على ذلك وقد في المعارج لانه لو كان متصلا لما كان نسخا كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وكقوله تعالى اتموا الصيام الى
الليل بل ذلك بالتقييد والتخصيص اشبه وفي العدة يشترط الانفصال لانه لو كان متصلا لم يوصف بانه ناسخ الا ترى انه لا يقال ان قوله تعالى
فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن الاية نسخ الحظر المتقدم لما كان متصلا به انتهى واعلم ان تعالى
المصنف وفي شرح المختصر بعد الاشارة الى فائدة قيد المتاخر وربما يقال عليه ان الحكم كلام الله تعالى وهو قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه
فلا يتصور دفعه ولا تاخره عن غيره واجاب المصنف بانا نريد بالحكم ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا فانا نقطع بان الوجوب
المشروط بالفعل لم يكن قبل الفعل ثابتا ثم يثبت بعده وذلك ليس بقديم فيمتنع انتفاؤه وتاخره ثم انا نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم
شيء بعد وجوبه فقد انتهى الوجوب وهذا هو الذي نعنيه بالرفع واذا تصورنا الحكم والرفع كل كان امكان دفعه ضروريا وكل تاخره انتهى
ومنها ان يكون المنسوخ مطلقا غير موقت بوقت معين معلوم وقد صرح بهذا الشرط في الذريعة والعدة والمعارج ويب والمبينة والاحكام
ويمكن استفادته من تعريف النسخ المذكور في لم والمعراج والمحكي عن الغزالي والقاضي ابي بكر والمعتزلة والفقهاء والاصوليين لانهم
ذكروا فيه قيدا على وجه لولاه لكان ثابتا وبالجملة الظاهر انه مما لا خلاف في الشرط وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه في الاحكام واحتج عليه
في المعارج بانه لو وقت لم يكن ذلك نسخا لان شرط تسميته ان يثبت الحكم لولا الدليل المتراخي وذلك غير حاصل في هذه الصورة
وفي العدة يشترط ذلك لان ما يكون موقتا لا يوصف بانه نسخ ولذلك لا يقال الاطلاق بالدليل الناسخ بصوم النهار وانما قيد الحكم بغاية
مجهولة كما في قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم وكما في قوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله
لهن سبيلا فهل يتحقق فيه النسخ اولا فيكون الشرط عدم التقييد بغاية مطلقا صرح بالاول في الذريعة والعدة ويب والمبينة وهو ظاهر
المعارج والمعارج والاحكام وهو جيد ومنها ان يكون المنسوخ مستمرا لولا الناسخ وقد صرح بهذا في الذريعة والغنية ويب والمبينة
قال فيه فانه لو كان منقطعا او بمقيد بمرة واحدة او مطلقا لم يكن ارتفاعه نسخا انتهى وما ذكروه جيد ومنها ان يكون للمنسوخ مما يصح
تغيره باعتبار وجوهه من الاحكام الشرعية وقد صرح بهذا الشرط في الذريعة والغنية والتهذيب والمبينة ومثل فيه لما ذكرنا مثله

في شرايط ان يكون المنسوخ مما يصح نقيضه كالقيام والقعود اللذين كل واحد منهما في حالة يكون واجبا وفي حالة حراما وفي حالة مباحا كما في حالة الصلوة والخروج منها ووجوه التصرف كالبيع المحرم وقت النداء المباح في غيره وكالنفع والضرر فان الشيء قد يكون نافعا في وقت كالاكل عند الجوع وضارا كالاكل عند الشبع ثم قال ولا يتحقق النسخ فيما يجب استمراره اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لازمة له كوجوب الانصاف فانه معلل بصفة الانصاف وقبح الكذب والجهل فانهما معللان بعدم مطابقتهما لمتعلقهما وهي صفة لازمة لهما انتهى وقد صرح بما اشار اليه بقوله ولا يتحقق الخ في الذريعة والغنية ويب ومنها ان يكون الناسخ مساويا للمنسوخ في المعلومية والمظنونية فلا ينسخ المتواتر بالاحاد وقد صرح بهذا الشرط في الذريعة والعدة ويب والمنية بانه ليس من شرط الناسخ ان يكون لفظا وللمعارج وسياق تحقيق الكلام فيه انشاء الله وينبغي التنبيه على امور الاول صرح في الذريعة والعدة ويب والمنية ليس من شرط الناسخ ان يكون لفظ المنسوخ متناولا له ورودا الا عليه باحد الدلالات الثلث بل لو علم استمرار الحكم بقرينة خارجة عن الخطاب يساوي ما علم استمرار الحكم فيه من ظ الخطاب في صحة ورود النسخ عليه وهو جيد وفي المنية الامر الامر لا يدل على التكرار مع انه لو دلت قرينة على ارادة التكرار منه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض الحكم المرتب لكان نسخا اتفاقا مع عدم تناول اللفظ له وقد اشار في العدة الى ما ذكره من المثال ثم قال وعلى هذا اكثر النسخ في الشريعة لانه ليس شيء من الفاظ المنسوخ ظاهره يقتضي التكرار وانما علم ذلك من حاله بدليل وهذا بين لانه كما يمتنع نسخ الفعل وما شاكله من الشرعيات وان لم يكن ذلك كلاما لا يمتنع ان يعلم بدليل ان المراد بالامر التكرار فيعرضه ويفارق التخصيص الذي قد بينا انه لا يصح دخوله الا فيما يتناوله اللفظ العام من هذا الوجه الثاني قال في يب لا يشترط في الناسخ والمنسوخ كونهما ثابتين بالنص بل يجوز ان يكون بطريق القول او بنحواه وظاهره وصرح بما ذكره في المنية وزاد فيه مثل الرسول واشار الى ما ذكره في المعارج ايضا بل ذلك مقتضى كلام القوم وهو المعتمد الثالث قال فيه لا يشترط ان يكون الناسخ متناولا لا بمثل لفظ المنسوخ بل ان يكون ثابتا باي طريق كان ولا ان يكون مقابلا للمنسوخ من كل وجه حتى لا ينسخ الامر الا بالنهي والنهي الا بالامر بل يجوز نسخ كليهما بالاباحة وان لم ينسخ الواجب المضيق بالموسع وانما يشترط ان يكون رافعا حكما من المنسوخ اي حكم كان انتهى وهو جيد الرابع قال في العدة ليس من شرط الناسخ ان يكون متناولا للجملة بل لا يمتنع ان يكون متناولا لما يصح نسخ الدليل الشرعي فيه وان كان متناولا للحكم في عين واحدة ويفارق التخصيص

هل يجوز نسخ الحكم المقيد بالتابيد والمعلق عليه بحيث يكون التابيد قيدا للفعل كما في توجهوا الى بيت المقدس ابدا وصحة تمسكوا بالسبت ابدا او لا يجوز النسخ فيكون من شرائطه عدم التقييد بالتابيد اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجوز ذلك وهو للذريعة والعدة والمعارج والتهذيب والمبادي ويب والمنية وبلغ وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه وبالجملة عليه المعظم كما اشير اليه في جملة من الكتب ففي يب ذهب بعض الناس الى ان الله تعالى لو قال لنا افعلوا هذا الفعل ابدا لم يجز نسخه والحق خلافه كما ذهب اليه الاكثر وفي شرح المبادي اكثر المحققين جوزوا نسخ الامر بالتابيد وفي غاية المامول هل يجوز نسخ الحكم المقيد بالتابيد وتفصيل الكلام ان التابيد يجوز ان يكون قيدا للحكم وان يكون قيدا للفعل كان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وهو الاصح وقيل لا يجوز في الاحكام الاتفاق الجمهور على جواز نسخه وهو الاصح وقيل لا يجوز حكم الخطاب اذا كان بلفظ التابيد كقوله صوموا ابدا خلافا لشذوذ ومن وفي المختصر الجمهور على جواز نسخ مثل صوموا ابدا بخلاف الصوم الواجب مستمرا ابدا وفي شرحه الحكم المقيد بالتابيد ان كان التابيد قيدا للفعل مثل ان تقول صوموا ابدا بخلاف الصوم فالجمهور على جواز نسخه الثاني انه لا يجوز وهو محكي في جملة من الكتب عن بعض ففي الذريعة ليس من شرطه الا ان يكون اللفظ مقتضيا للتابيد وفي الناس من ذهب الى انه لو قال افعلوا الصلوة ابدا ما جاز النسخ وانما يجوز مع الاطلاق وهذا باطل وفي العدة وفي الناس من شرط ذلك ان لا يكون لفظا مقيدا مقتضيا للتابيد نحو لو قال الله تعالى افعلوا الصلوة ابدا لما ساغ نسخه وانما يجوز اذا اطلق ذلك وهذا بعيد وفي المعارج اذا تضمن الدليل الاول لفظ التابيد هل يجوز نسخه انكره قوم والحق خلافه وفي المنية يجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد خلافا لقوم انتهى للقول الاول وجوه منها ما تمسك به في يب والمعارج والمنية وغاية المامول من ان اللفظ التابيد يقتضي استغراق الازمنة كما يقتضي لفظ العموم الاستغراق الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص

بلفظ يقتضي

بلفظ يقتضي التخصيص كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ يقتضي النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى جواز التخصيص لا يقال هذا قياس فلا يجوز الاعتماد عليه لانا نقول هذا ليس من القياس بل من تنقيح المناط سلمنا ولكن القياس انما يمنع في اثبات الاحكام الشرعية واما اثبات شيء به نحو المراد هنا فلا كما لا يخفى ومنها ما تمسك به في يب والمنية وان تطرق النسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية معينة لا ينسخ والشيء لا يعاند شرطه ومنها ما تمسك به في يب من ان النسخ انما يرد على عبادة امر فيها بلفظ يفيد الاستمرار ودلالة ليلين على ان المراد به الاستمرار لامتناع وروده على المرة الواحدة ولفظ التابيد كغيره من الادلة والالفاظ المفيدة للاستمرار فكما جاز دخول النسخ على هذه الالفاظ اما المقارنة اشعار النسخ لها او غير مقارنة على اختلاف المذهبين كذا جاز دخوله على لفظ التابيد ولا معنى للفرق بينهما ومنها ما تمسك به في يب ايضا من ان لفظ التابيد المستعمل في الامر انما هو لغة في طول الازمان لا الدوام فان المفهوم من قول القائل الزم فلانا ابدا او احبسه ابدا ذلك ومنها ما تمسك به في نهاية الاحكام من ان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد غايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان بعمومه ولا يمتنع مع ذلك ان يكون المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ الموضوعة لجميع الاشخاص واذا لم يكن ذلك ممتنعا فلا يمتنع ورود الناسخ المعرف لارادة المخاطب ذلك ولو فرضنا ذلك لما لزم منه محال وكما يجاز ومنها ما تمسك به في غاية المامول فقال لنا الوقوع ايضا فانه تعالى اخبر عن اليهود بانهم لا يتمنون الموت ابدا ثم حكى عن اهل النار انهم يتمنون الموت حيث قال ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك فاقتضى ان اليهود يتمنونه لانه لم يخبر الله تعالى عن اليهود انهم يتمنونه بل اخبر عن اهل النار بل يجوز ان يكون المتمني غير اليهود لانا نقول المعلوم ان الاجب الى اهل النار دخلهم الموت في تلك الحالة وقد اخبر تعالى عنهم جميعا ولم يخص احدا منهم دون اخر نوجب القضاء بالعموم هنا وفي الدليل نظر لا يخفى ومنها ما تمسك به في المختصر وشرحه فقال لنا انه لا يزيد في دلالته على ثبوت الزمان على دلالة لو لم يرد فما على عمومه وقد منا ان ذلك قابل للنسخ فاذا اجازه مع قوة النصوصية فيما يتناوله وادخل مع احتماله لا يتناوله ولا بالجواز وللقول الثاني وجوه ايضا منها ما حكاه في يب والمنية وشرح المبادي عن المانع من النسخ مع قيد التابيد ان تقييد الامر بالتابيد مساو للتنصيص على المامور به في كل وقت من الاوقات فكما ان نسخ الثاني يمتنع فكذا الاول وفيه نظر لانا لا نم انه موضوع للدوام وعدم الانقطاع اصلا بل هو موضوع للزمان الطويل وهو القدر المشترك بين المنقطع وغيره وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب ففي العدة في مقام الاحتجاج على ما صار اليه من الجواز هنا قول المخالف بعيد لان لفظ التابيد عندنا في الامر لا يقتضي الدوام علما في عرف استعماله لان قول القائل الغريم لازم عن يلت ابدا ولا بنه تعلم العلم ابدا لا يقتضي عندهم الدوام وعبارة ذلك حال الحياة الذي يقينا ولما يصح الادامة فيه على ان الصحيح في الجواب انه انه لا يقيل الادامة ولا جلال ذلك يمنع الايجاب من المعلق بايات الوعيد المتضمنة اللفظ التابيد واذا لم يقتض ذلك فكيف يمنع من نسخه في ذلك وفي الذريعة في المقام المذكور وقول المخالف باطل لان التابيد في اللغة لا يقتضي التوقيت لقول القائل لازم الغريم او تعلم العلم ابدا وقد ثبت ان التكليف منقطع وان انقطاعه متوقع من وجوه فكيف يمنع هذا اللفظ من النسخ ولو منع من ذلك لمنع من العجز ووجوه التعذر وفي المعارج في المقام المذكور لانه يستعمل فيما لا يراد به الدوام فان يقول تعلم العلم ابدا وفي النهاية والمبادي ويب والمنية وغاية المامول والاحكام في مقام الجواب عن احتجاج اليهود على عدم نسخ شريعة موسى ع بقولهم تمسكوا بالسبت ابدا وهو باطل لان الابد يطلق على الزمان الطويل كقوله في التورية يستخدم العبد ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى يستخدم ابدا وفي موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق في تلك السنة وزاد في المنية فهو فاما ان يكون احدهما ناسخا للاخر فيثبت المطلوب والا وان الابد يطلق على الزمان المتطاول وزاد في يب فقال معنى القضاة الامر بالفعل لا يقتضي لعلمنا ان التكليف ينقطع ولهذا لا يفهم من قول القائل لغيره الزم فلانا ابدا واحبسه ابدا واعترضه ابو الحسين بان التابيد يفيد الدوام في الاوقات كلها وانما يخصص بعد الموت والعجز من الخطاب لدلالة وما عداهما باق على الظاهر كما لو قال افعل في كل وقت الا ان يعجز وقلت حسب ما يقوله في الفاظ العموم وفيه نظر لانا نعلم ان التكليف كما ينقطع بالموت والعجز ينقطع بالنسخ فاذا اقتضى الاول الخروج من الدلالة اقتضاه الثاني ومع الا منافاة بين كلام موسى ع وبين النسخ كما لا منافاة بينه وبين الموت والعجز انتهى سلمنا انه موضوع للدوام الغير المنقطع ولكنه ليس منافيه كما ان الامر الموضوع للوجوب ليس منافيه وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب ففي العدة بعد ما حكينا عنه سابقا ولو انه تناوله ماقال

لم يمنع ذلك من نسخه لانه كان يدل على انه لم يرد باللفظ ما وضع له فيجري النسخ مجرى التخصيص وفي المعارج بعد ما سلمنا انه حقيقة لكن وورود الناسخ يدل على انه لم يرد الدوام وكما ان العام حقيقة في الاستغراق ثم مع ورود المخصص يعلم انه لم يرد فكذا هنا وفي المبادي مقام الجواب عن الحجة المذكورة للجواب بالفرق بين ذكر الشيء مفصلا ومجملا وهذا جاز التخصيص في لفظ العام وان تناول كل فرد بخلاف اخراج بعض الافراد التي فصلت ثم قال وايضا فان ذلك يمنع من النسخ كله لان المنسوخ لا بد من كونه لفظا مقيدا للدوام اما بنفسه بدلالة الامتناع وروده على المرة ثم قال كما في الاحكام وايضا يمنع تنزيله منزلة التنصيص على كل وقت بعينه بل في العرف مطلق على المبالغة كما في قولنا لازمه فلانا ابدا وفي المنية في المقام المذكور الجواب المنع من المساواة فان الاول قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره والثاني ليس كذلك انتهى سلمنا انه نص في ذلك ولكن مع ذلك لا يمنع من النسخ كما اشار اليه في شرح المختصر فقال التابيد معناه انه دائم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه فكان متناقضا فلم يجز على الله تعالى الجواب لا نسلم انه تناقض اذ لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به وذلك كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد الوجوب في ذلك الزمان كما لو قال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يتعلق التكليف بالصوم في غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد في غد تكليف ومنها ما حكاه في النهاية عن المانع من النسخ هنا من انه لو امر بالعبادة بلفظ يقتضي الاستمرار لجاز فيه دخول النسخ عليه فلو جاز ذلك مع التقييد بالتابيد لم يكن لنا التقييد به فائدة ثم اجاب عنه كما في الاحكام بالمنع من الملازمة فان الفائدة تاكيد الاستمرار والمبالغة فيه وذلك لا يمنع تاكيد العام من تخصيصه وكما نعلم بعد التخصيص ان المراد بتاكيد العام المبالغة فيه كذا نعلم بعد النسخ ان المراد من التاكيد المبالغة في نفس الاستمرار ومنها ما حكاه في عن المانع ايضا من انه لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التابيد لم يكن لنا طريق الى العلم بدوام العبادة ثم اجاب عنه كما في الاحكام بانه انما يلزم لو كان لفظ التابيد يفيد العلم ولا طريق سواه وهما ممنوعان اما الاول فلما سبق ولان الالفاظ لا تفيد العلم الضروري واما الثاني فلجواز ان يخلق الله تعالى العلم الضروري بذلك او نعرفه باللفظ مع القرائن المفيدة لليقين وزاد في الاحكام فقال ثم ما ذكروه لازم عليهم في تخصيص العام المؤكد فانه جايز مع توجيه ما ذكروه في النسخ بعينه عليه اذ ذلك يكون محتملا التخصيص وعلى قول ابي الحسين لما بقي احد ان لا يقترن بالامر مما يدل على ان المراد بعض الازمان اما مجملا او مفصلا ومنها ما حكاه في النهاية عن المانع ايضا من ان التابيد يفيد الدوام اذا وقع في الخبر فاذا اخبر بلفظ يفيد التابيد لم يجز نسخه فكذا في الامر مثله ثم اجاب عنه كما في الاحكام بالمنع من ذلك في الخبر ايضا بل هو كالامر في الصلاحية للنسخ والمسئلة ثم لا تخلو من اشكال ولكن المعتمد هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور الاول في غاية المامول والمختصر وشرحه ان كان التابيد قيدا للوجوب وبيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره مثل ان يقول الصوم واجب مستمرا ابدا لم يقبل والا قبل وهو تفصيل جيد وحينئذ وليس هو قولا ثالثا في المسئلة اذ من الظاهر ان القائلين بجواز النسخ هنا لا يريدون صورة التنصيص لكن لا يخفى ان مجرد كون التابيد قيدا للحكم لا يقتضي التنصيص ولا هذا التفصيل بلفظ التابيد بل كل ما دل على استمرار الحكم على وجه يحصل منه العلم به لا يجوز نسخه لفظا كان او غيره لامتناع كونه الكذب والبداء الحقيقي فيشترط في المنسوخ ان يكون ما دل على استمراره ظاهرا مفيدا للظن به الثاني لا فرق في عدم منع التقييد بالتابيد النسخ بين الجملة الانشائية والخبرية كما صرح به في النهاية والاحكام وهو ظاهر اطلاق كلام المعظم الثالث لا يختلف الحكم بجواز النسخ مع قيد التابيد بين ان يكون في كلام معه او كلام مستقل الرابع ان لفظ الدوام كلفظ التابيد في عدم المنع من النسخ

لا اشكال في انه يجوز النسخ الى بدل اخف منه او مساو له وقد صرح بدعوى اتفاق القائلين بالنسخ عليه في الاحكام وشرح المختصر وغاية المامول وهل يجوز النسخ الى بدل هو اشق واثقل منه اولا بل يشترط الاخفية او المساواة اختلفوا فيه على قولين الاول انه يجوز ذلك ويكون واقعا وهو للذريعة والعدة والنهاية والتهذيب والمبادي وشرحه والمنية والزبدة وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه والمعارج وغيرها وفي شرح المبادي هو مذهب اليه المحققون وفي غاية المامول هو الحق وعليه الجمهور وفي شرح المختصر ذهب اليه الجمهور وفي الاحكام هو مذهب اكثر اصحابنا وجمهور المتكلمين والفقهاء جوازه الثاني انه لا يجوز ذلك وهو المحكي في غاية المامول وشرح المختصر والمعارج عن قوم وفي شرح المبادي ذهب اليه بعض العامة وفي الذريعة والعدة ذهب اليه بعض اهل الظاهر وفي النهاية خالف فيه بعض اهل الظاهر وبعض الشافعية وبعضهم منع من الوقوع دون الجواز وفي المنية خالف فيه بعض ويجوزه قوم ومنعوا من وقوعه وفي الاحكام خالف فيه بعض اصحاب الشافعي وبعض اهل الظاهر ومنهم من اجازه عقلا ومنع سمعا انتهى للاولين احدهما ما تمسك به في الذريعة

والعدة

والعدة وغاية المامول من ان التكليف على سبيل الابتداء وعلى جهة النسخ انما هو تابع للمصلحة وقد يتفق المصلحة في الاشق والاخف وفي الاشق من زيادة التعريض للثواب ما ليس في الاخف وزاد في العدة فقال على ان ما قالوه يقتضي منه قولهم في الحقيقة لانه متى نسخ الحكم بما هو اشق منه كان مؤديا الى ثواب زايد على ما يؤدي اليه الاخف وصار في الحقيقة اخف عليه وانفع له لعظم النفع الذي فيه ومن منع من ذلك فكانه منع من ان يعرض الله المكلف لتكليف زايد يؤديه الى زيادة ثواب وثانيهما انه لو لم يكن جايزا لما كان واقعا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلوجوه الاول ما تمسك به في النهاية والتهذيب والمنية والزبدة وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه والمعارج من ان صوم عاشورا نسخ بصوم شهر رمضان وهو اشق الثاني ما تمسك به في العدة والتهذيب والمنية وشرح المبادي والاحكام والمختصر وشرحه من ان وجوب الحبس في البيوت حدا على الزاني نسخ بالضرب بالسياط والتغريب في حد البكر والرمي بالحجارة في حد المحصن وهو اشق الثالث ما تمسك به في العدة والتهذيب والمنية وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه من ان تخيير المكلف بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال الثابت في بدو الاسلام نسخ بتعيين الصوم وهو اشق الرابع ما تمسك به في النهاية وغاية المامول والمعارج من انه نسخ وجوب كف النفس عن الكفار بوجوب القتال معهم وهو اشق ومنها ما تمسك به في النهاية من انه نسخ جواز تاخير الصلوة عند الخوف بايجابها في اثناء القتال وهو اشق الى الاخرين وجوه منها قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فالوجه في الاستدلال بها ما ذكره في الاحكام فقال وليس المراد منه انه ياتي بخير من الاية في نفسها اذ القران كله خير لا تفاضل فيه وانما المراد به ما هو خير بالنسبة الينا وذلك هو الاخف والاسهل في الاحكام انتهى وفيه نظر اولا فلما ذكره في النهاية والمنية وغاية المامول والمعارج وشرح المختصر فقالوا نمنع من كون المراد بالخير الاخف وبالمثل المساوي بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر ثوابا والاصلح معادا وبالمثل المساوي في ذلك ويجوز ان يكون حكم الاثقل خيرا لنا واشار اليه ما ذكره في الاحكام في الجواب عن الاية الرابعة انه ان كان ذلك عائدا الى نسخ التلاوة فلا حجة فيه اذ النزاع انما هو في نسخ الحكم الاخف بالاثقل وان كان عائدا الى نسخ حكم الاية فالخير في الامور الدينية يرجع الى ما هو اكثر في الثواب ومعنى العوض خير من النقل انه اكثر في الثواب وان كان اشق من النقل على النفس وفي الامور الدنيوية يرجع الى ما هو خير في العاجل والاصلح والمختص ذلك بالاصل ولهذا يحسن ان يقول الطبيب للمريض الجوع والعطش اصلح لك وخير لك من الشبع والري وعلى هذا يمنع ان يكون التكليف بالاشق اكثر ثوابا واصلح في المال على ما قال الله تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظما ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله الى قوله تعالى الا كتب لهم به عمل صالح وقال تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقال لعايشة ثوابك على قدر نصبك فكان التكليف بالاشق خيرا من الاخف واما ثانيا فلان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة على تقدير تسليم دلالتها على ارادة نفي الاثقل عدم الوقوع لا على عدم جوازه الذي هو مورد البحث واما ثالثا فلان غاية ما يستفاد من الاية الشريفة نفي وقوع النسخ بالاثقل بعد نزولها لا مطلقا فيتم الحجة بعدم القائل بالفصل ثم واما رابعا فلان الاية الشريفة غايتها الظهور وهو مدفوع بالاظهر الدال على تحقق النسخ بالاثقل ولولاه لكان الاصل مع الخصم اذ لا ريب في ان النسخ خلاف الاصل فتدبر وفي العدة هذه الاية يدل على ان ما ياتي اشق من الاول او في حكم الاشق حتى يصح خيرا منها ومنها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اذ لو جاز نسخ الاخف بالاثقل كان مريدا للعسر وفيه تكذيب لخبره تعالى وفيه نظر اما اولا فللمنع من كون كلما هو اثقل عسرا بل يجوز اشتراك الاخف والاثقل في صدق اليسر وان كان الاخف ايسر وليس في الاية الشريفة دلالة على ارادة الايسر فتدبر واما ثانيا فلما ذكره في شرح المختصر في مقام الجواب عن الحجة المزبورة انا لا نسلم عموم العسر بل هي مطلقة فلو سلم فيما نهاية دل على ارادة ذلك في المال فاليسر هو تكثير الثواب من باب تسمية الشيء بعاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب فان التكليف يسمى يسرا باعتبار ان عاقبته تكثير الثواب ولو سلم انه للعموم لا للمال ولا مجازا باعتبار المال فهو مخصوص بما ذكرناه من النسخ بالاثقل كما هو مخصوص بخروج انواع التكاليف وانواع الابتلاء في الابدان والاموال مما هو واقع ولا يعد ولا يحصى وقد اشار الى ما ذكره في المختصر كما اشار الى ما اشار من الجواب لئلا يتطرق اليه مخصصات كثيرة وقد صرح بهذا في الاحكام ايضا ومنها قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم اذ ليس في النسخ بالاثقل تخفيف واجاب عن هذه الحجة في المختصر بنحو الاجوبة عن الاية الثانية المتقدمة وقد صرح بها هنا في الاحكام ايضا واجاب في النهاية بما اجاب به عن الاية الثانية ومنها قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم والاصر هو الثقل اخبر تعالى انه يضع عنهم الثقل

الذي حلم الامم قبلهم فلو نسخ ذلك بما هو اثقل منه كان تكذيبا لنبي الله ص وهو مح واجاب في الاحكام عن هذه الحجة بانه لا
يلزم من وضع الاخف والثقل الذي كان على من قبلنا عنا امتناع ورود نسخ الاخف بالاثقل في شرعنا ومنها ان النسخ اما ان يكون
لا لمصلحة او لمصلحة فان كان الاول فهو عبث وقبيح فلا يكون جائزا من الشارع وان كان لمصلحة فاما ان يكون ادنى من مصلحة
المنسوخ او مساويتها او راجحة عليها وان كان الاول فهو ايضا ممتنع لما فيه من الاهمال بين المصلحتين واعتبار ادناهما وان كان
الثاني فليس الناسخ اولى من المنسوخ فلم يبق غير الثالث فان كان النسخ انما يكون للاصلح والانفع والاقرب الى حصول الطاعة
فذلك يكون بنقل المكلفين من الاشد الى الاخف ومن الاصعب الى الاسهل لكونهما اقرب الى حصول الطاعة واسهل في الانقياد
واذا كان بالعكس كان اضر بالمكلفين لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزائدة وان تركوا استضروا بالعقوبة والمؤاخذة وذلك
غير لائق بحكم الشارع واجاب بالاحكام عن هذه الحجة فقال ان ما ذكروه لازم عليهم في ابتداء التكليف ونقل الخلق من الاباحة والاطلاق
الى مشقة التكاليف وكل نقلهم من الصحة الى السقم ومن الشبيبة الى الهرم ومن الجدة الى العدم واعدام القوى والحواس بعد وجودها
فان ما نقلتم اليه اشق عليهم مما نقلتم عنه وكلما ذكروه فهو بعينه لازم ههنا فهو الجواب لهم في صورة الالتزام فهو جوابنا في
محل النزاع انتهى واشار الى ما ذكره في غاية المامول والمختصر في شرحه والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول
هل يجوز نسخ الحكم من غير اثبات بدل بالخصوص اولا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجوز ذلك وهو للذريعة والعدة
والمعارج ويه والمبادي ويب والمنية وشرح المبادي والزبدة والاحكام والمعراج والمختصر وشرحه وحكى هذا من جملة الكتب
عن المعظم ففي يه كما يجوز النسخ الى البدل كذا يجوز نسخه الى غير بدل عند المحققين [illegible] وفي غاية المامول ذهب الى ذلك
الاكثر وفي الاحكام مذهب الجميع جواز نسخ الخطاب لا الى بدل خلافا لبعض الشذ وفي المختصر الجمهور جواز النسخ من غير بدل
وفي شرحه قد اختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف اخر يكون بدلا عنه فجوزه الجمهور ومنعه قوم الثاني انه لا يجوز الثاني وهو
المحكي في المعارج والمنية والمعراج وغيرها عن قوم وفي غاية المامول ذهب اليه داود الظاهري وقد يحكى عن الشافعي للاولين وجوه
منها انه لو لم يجز ذلك لم يقع والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان التالي فلوجوه احدها ما تمسك به في العدة و
المعارج ويه ويب والمنية وبعه وغاية المامول والاحكام والمعراج من ان وجوب الصدقة امام مناجات الرسول ص المستفاد
من قوله تع يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة تبدل بالاتفاق على ما حكاه في المنية والمعراج
وثانيها ما تمسك به في يه وشرح المبادي وغاية المامول والمختصر وشرحه من ان الله تع نسخ وجوب الامساك الى اخر اليوم الثاني
بعد ان افطر بعد العصر لغروب من غير بدل وثالثها ما تمسك به في العدة من انه نسخ ما زاد على الاعتداد على اربعة اشهر وعشرا من المتوفى
عنها زوجها لا الى بدل ورابعها ما تمسك به في يه والمختصر وشرحه من انه نسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحي من غير بدل واورد عليه في
غاية المامول فقال بعد الاشارة اليه قلت ليس هو من النسخ لا الى بدل فان الحكم الذي هو التحريم قد ارتفع عن الادخار وتعلق به حكم
هو الاباحة الشرعية فهو نسخ الى بدل فان قلت فعلى هذا يكون كل نسخ الى بدل فان الحكم لابد ان يرتفع بدليل شرعي وهو يكون مثبتا
لحكم البتة مثلا اذا نسخ التحريم بدليل شرعي ثبت الاباحة الجواز بمعنى الاذن في الفعل والترك فالناسخ الدال على التحريم دال على ثبوت الجواز
قلنا هذا انما هو اذا صرح بالناسخ كما في نسخ الادخار فانه قال الا فادخروها واما فيما اذا لم يذكر فيه الا رفع الحكم فلا نم ذلك
بل لو ثبت فانما هو يعود الى الاباحة الاصلية ومنها ما تمسك به في المعارج من ان الناسخ تابع المصلحة فاذا كان الشيء مصلحة في
وقت امر به واذا انقلب مفسدة نهى عنه لم لا يلزم البدل واشار الى هذا الوجه في المنية وغاية المامول والاحكام والمختصر
وشرحه ومنها ما تمسك به في يه فق ولان المقتضي للمنع زائل ومقتضي الجواز ثابت فثبت الجواز اما المقدمة الاولى فلان
المقتضي للمنع اما امتناع تسميته نسخا وهو بط لان النسخ من الازالة ولا دليل على اشتراط البدل في الاسم فلا يشترط فيه واما القضا
حسنه وهو الجواز ان يكون مثل المصلحة مفسدة في وقت اخر من غير ان يقوم مقامها فعل اخر كما يجوز ذلك وان قام مقامها اخر ولا
فرق في العقل بينهما فجاز نسخها الى غير بدل كما جاز الى بدل واما عدم وقوعه في الشرع وهو بط لوقوعه في المناجاة وغيرها ولان
عدم الوقوع لا ينافي الجواز واما ورود الشرع بمنع وقوعه وهو بط لان في وقوعه في الشرع بطلان ذلك ولم يوجد من الشريعة
ما يدل على المنع ومنها ما تمسك به في الاحكام فق لانا لو فرضنا وقوع ذلك لم يلزم منه لذاته مح في العقل ولا معنى للجائز عقلا سوى هذا

وللاخرين

وللاخرين قوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فانه يدل على انه تع ياتي بخير من المنسوخ وعدم الحكم لا يكون
خيرا من وجوده واجيب عنه بوجوه الاول ما ذكره في يب وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه والمعارج من انه يجوز ان يكون
العدم خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخه وزاد في المعراج فق لان المراد من الخير ما هو اعظم ثوابا واصلح لنا معادا واورد على هذا
الجواب في المنية فق وفيه نظر من حيث ان العدم شيء ولا يكون خيرا ولانه لا يوصف بكونه ماتيا به ولا يحصل بالفاعل لعدم القاعدة في
ذلك لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه ولانه رتب النسيان على النسخ الذي هو رفع الحكم فيجب مغايرة الثاني لما
ذكره في يه ويب والمنية وغاية المامول والاحكام وشرح المختصر من ان المراد من خير منها اللفظ فالذي في يب اذ هو المفهوم هنا
وفي المنية وهذا قال ثابت بخير منها او مثلها وما ليس بحكم ذكر فيكون المراد ما هو افصح منها او مثلها في الفصاحة انتهى واورد على
هذا الجواب في يه فق وفيه نظر لان النسخ شرعا هو رفع الحكم والاصل حمل اللفظ الشرعي على ما وضع له لا على العرف اللغوي انتهى وفيه نظر لمنع
قوله لفظ النسخ وما يشتق منه حقيقة شرعية في رفع الحكم سلمنا ولكن نمنع من ثبوت ذلك وقت الخطاب سلمنا ولكن لا بد
من ارتكاب التاويل في الاية الشريفة بالخصوص [illegible] ومن الظاهر التجوز في النسخ بحمله على معناه اللغوي او على من اضمار الحكم او حمل الاية عليه
مجازا سلمنا ولكن الامر من التوقف ومعه يسقط الاستدلال كما لا يخفى الثالث ما ذكره في غاية المامول وشرح المختصر والاحكام من ان
الاية الشريفة ليست صريحة في المدعى بانها تدل عليه بالعموم وهو مخصص بما دل على النسخ لا الى بدل وزاد في الاحكام فمنع من عموم احكام
الاية الشريفة والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول وينبغي التنبيه على امرين الاول قال في الذريعة من شرط النسخ ان يكون نفي الاول
الشرعي دون العباس الافعال وينقسم الى ثلثة اقسام احدها ان يزول الحكم لا الى بدل والثاني ان يزول الى بدل والثالث ان يزول بدل ليحا الفعل
ملوما الى بدل فانما يكون نسخا لانه علم به ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم يرتفع في المستقبل لانه الى زوال الى بدل فالذي اوجب كونه منسوخا
زواله لا ثبوت البدل لانه لو ثبت من دون زوال الاول لم يكن نسخا ومن حق هذا الضرب الا يعلم نسخه الا بدليل دون الاحكام فاما ما يرتفع
الى بدل فالضرب حقه ايضا ان لا يعلم الا بدليل سوى الحكم لان الحكم الزائل ربما لم يعلم به كونه منسوخا ومثاله ما روي في وجوب صوم
عاشورا وان الزكوة نسخ وجوبها سائر الحقوق ومتى قيل انما هذه حاله ان كذا نسخ بكذا فهو مجاز والمراد به ان عنده علم نسخ الاول واما
النسخ بحكم مضاده فقد يقع بثبوت الحكم وقد يقع ايضا بدليل وانما كان كذلك لان تضاد الحكم دليل على زوال احدهما بالاخر من حيث علم
انهما لا يصح ان يجتمعا في التكليف ولا شبهة في ان الحظر مضاد للاباحة والندب والوجوب ايضا في حكم الضد للندب والاباحة لان كونه
مباحا يقتضي نفي ما له يكون ندبا وواجبا وكونه ندبا ينفي ما له يكون [illegible] انتهى وفي يب النسخ قد يكون لا الى بدل فيشترط وجود لفظ يدل على الاول
وقد يكون الى بدل تضاده فيكفي ثبوت المضادة وقد يكون الى مخالف كنسخ عاشورا برمضان وسائر الحقوق بالزكوة ويشترط وجود
ما يدل على زوال الاول لعدم التنافي بين الحكمين الثاني في العدة اما نسخ الحكم ببدل فقد يقع على وجوه منها ان يسقط وجوبه الى
الندب نحو نسخه ثبات الواحد للعشرة الى ثباته للاثنين لانه ثباته للعشرة مندوب اليه وكان نسخ وجوب قيام الليل فجعله ندبا وقد يسقط
وجوبه الى وجوب غيره وذلك على ضربين احدهما يسقط الواجب المخير الى واجب مضيق وذلك نحو نسخ التخيير بين الصوم والفدية
بتحتم الصوم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فقد يسقط الواجب الى الاباحة نحو سقوط ما اوجب اليه تعالى من ترك الاكل والمباشرة
في ليالي الصوم الى اباحة ذلك وقد يسقط الحظر الى المباح نحو ما روي عنه انه قال نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن ادخار
لحوم الاضاحي الا فادخروها فعلى هذا يجب ان يجري الباب   اختلفوا في جواز نسخ الحكم من دون نسخ التلاوة على
قولين الاول انه يجوز وهو للذريعة والعدة والغنية والمعارج ويب ويه والمبادي وشرحه والمنية وبعه وغاية المامول والاحكام والمعراج
والمختصر وشرحه وفي يه ذهب اليه اكثر العلماء وفي غاية المامول هو المشهور وفي المختصر ذهب اليه الجمهور وفي الاحكام اتفق عليه العلماء والثاني
انه لا يجوز وهو المحكي في جملة من الكتب عن طائفة من المعتزلة وقد صرح بشذوذهم في المنية والاحكام للاولين احدها ما تمسك به
في الذريعة والعدة ويه والمنية وشرح المبادي والاحكام والمختصر وشرحه والمعراج من ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة فيجوز
انفكاكه عن الاخر وان جواز تلاوة الاية الشريفة حكم من احكامها وما تدل عليه من الاحكام حكم اخر ولا تلازم بينهما فيجوز نسخهما او نسخ
احدهما كسائر الاحكام المتباينة وثانيها انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان التالي فلوجوه منها ما تمسك به في الذريعة والغنية والمعارج ويه ويب والمنية وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه

من انه نسخ الاعتداد بالحول المستفاد من قوله تعالى متاعا الى الحول بقوله تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا مع بقاء التلاوة
ومنها ما تمسك به في الذريعة والغنية وغيره وغاية المأمول من انه نسخ تقديم الصدقة على المناجاة مع بقاء التلاوة ومنها ما
تمسك به فيه من نسخ ثبات الواحد للعشرة ومنها ما تمسك به في المعارج من نسخ الامساك في البيوت ومنها ما تمسك به في
الاحكام من نسخ الوصية للوالدين والاقربين وجوه منها من بقاء التلاوة دون الحكم توهم بقاء الحكم وانه ايقاع في الجهل وانه قبيح
فلا يقع من الله تعالى واجاب عنه في الاحكام والمختصر وشرحه اولا بانه مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وثانيا بالمنع
من لزوم ذلك الايقاع في الجهل وانما يلزم ذلك لو لم ينصب عليه دليل واما اذا نصب فلا اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع
اليه فينتفي الجهل واشار الى هذا الجواب في النهاية فقال انما يلزم الجهل ببقاء الحكم لو لم ينصب الله تعالى على نسخ الحكم دليلا وكذا اشار اليه
في المنية وغاية المأمول والاحكام والمختصر وشرحه بالمنع من علم الفائدة فانه من الجائز ان يشتمل على مصلحة يقتضي بقاءها وفيه التعبد
فيه حصول بانه تعالى ازال مثل الحكم رحمة منه على عباده وفي المختصر وشرحه يجوز ان يكون فائدته كونه معجزا بفصاحته لفظا وقرآنا يتلى للثواب
ومنها في المعارج واما بطلان دلالتها فلانه فان الدلالة باقية على الحكم نعم لا يجب العلم منها ان التلاوة مع حكمها في دلالتها كالعلم مع
العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما لا ينفك العلم والعالمية والمنطوق ومفهومه كذلك لا ينفك التلاوة وحكمها واجاب عنه في الاحكام
وشرح المختصر اولا بالمنع من ثبوت العالمية فانه فرع ثبوت الاحوال انه باطل فليست العالمية امرا وراء قيام العلم بالذات لا زمه وكذا
منع المفهوم فانه ليس لازم ونحن لا نقول به وثانيا بانه لا يلزم من نسخ احدهما دون الاخر الانفكاك لان التلاوة امارة للحكم ابتداء لا دواما اى
بدلالة ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم لا يدل لدوامهما على دوامه واذا انتفى الحكم قد ثبت بها مرة واحدة والتلاوة يتلى ابدا واذا كان كذلك فاذا نسخ
التلاوة او حدها فهو نسخ لها وامارة وهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو غير المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل و
المدلول بخلاف العالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم ان ثبتا التلازم بينهما ابتداء ودواما واشار الى هذا الجواب في العدة وغيره وغاية المأمول
وايضا والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور الاول نسخ الحكم مع عدم نسخ التلاوة واقع كما صرح به في الذريعة
والغنية والمعارج وغيره والمنية والزبدة وغاية المأمول والاحكام والمختصر وشرحه والمعراج وغيره وذهب اليه اكثر العلماء ونقل عن
شاذ من المعتزلة المنع وفي شرح المبادي يجوز ذلك عند الاكثر خلافا لشاذ من المعتزلة وفي غاية المأمول هذا هو المشهور بين الاصوليين
بل لم يخالف الاجماع من المعتزلة وفي المختصر ذهب اليه الجمهور وخالف فيه بعض وفي الاحكام اتفق عليه العلماء خلافا لشاذ من المعتزلة
ولهم وجهان احدهما ما تمسك به في الذريعة والعدة وغيره والمنية وشرح المبادي وغاية المأمول والاحكام وشرح المختصر من علم الكلام
بين الامرين وقد تقدم اليه الاشارة وثانيهما ما تمسك به في غيره وغيره والمنية وغاية المأمول والاحكام والمختصر وشرحه والمعراج من انه لو لم
يكن لما كان واقعا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلما روي من انه نسخ قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة نكالا من الله مع بقاء حكمه وفيه والمعراج ونقل عن انس ابن مالك انه قال نزل في قتيل بئر معونة بلغوا قومنا انا لقينا
ربنا فرضي عنا وارضانا وزاد في الاول فيه وعن ابي بكر كنا نقرأ من القرآن لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم لا يقال هذه روايات مرسلة فلا
تصلح للحجية وفي الذريعة والغنية منا لو يعني مقطوع به من الناس حملة القرآن الشيخ والشيخة الى وفي المعارج وقيل هو واقع كما يقال انه
كان في القرآن زيادة نسخت وهذا ان لم يكن معلوما فانه يجوز لانا نقول الضعف الحاصل بالارسال هنا غير قادح لاعتضاده بتمسك العظم
بالرواية الاولى وفيه نظر فتدبر ولا يقال ان الاية ذريعة الى معرفة الحكم فاذا نسخت التلاوة وان الحكم اشعر ذلك بارتفاع الحكم وفيه تعريض
المكلف لاعتقاد الجهل وهو قبيح من الشارع وقد اشار الى هذا بعض لانا نقول هذا باطل كما اشار اليه في الاحكام فانه انما يلزم ذلك لو كان
يلزم من انتفاء الدلالة الحكم في الدوام انتفاء الحكم وهو غير مسلم ولا يلزم من الدليل الدال على نسخ التلاوة ان يكون دالا على نسخ الحكم
ولا يقال ان نسخ التلاوة دون حكمها يكون عريا من الفائدة حيث لم يلزم من ذلك اثبات حكم ولا نفيه والله سبحانه منزه عن ذلك
لانا نقول هذا مندفع بما تقدم اليه الاشارة كما اشار اليه في الاحكام وعلى الحنا ومن جواز ذلك فهل هو واقع او لا فيه اشكال الثالث
يجوز نسخ التلاوة والحكم معا كما صرح به في الذريعة والعدة والغنية والنهاية وشرح المبادي والزبدة وغاية المأمول والاحكام والمختصر
وشرحه والمعراج وفي شرح المبادي يجوز نسخ التلاوة والحكم معا اجماعا وفي الاحكام اتفق عليه العلماء خلافا لشاذ من المعتزلة ولهم
وجهان احدهما انه لا مانع من ذلك لا عقلا ولا نقلا وثانيهما ما تمسك به في غاية المأمول والاحكام والمختصر وشرحه والمعراج فقالوا

واما نسخهما

واما نسخهما معا فيدل عليه ما روت عائشة انها قالت كان فيما انزل الله سبحانه عشر رضعات يحرمن فنسخن بخمس فان ذلك كان يتلى وفي
غاية المأمول فيه وبما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة انتهى وقد يمنع من اثبات وقوع ذلك ضعف الرواية
ولم اجد عليه دليلا يعتمد عليه فلا يمكن الحكم به وفي الذريعة والغنية مثال ذلك ما ورد بطريق الاحاد الرابع هل يجوز للمحدث من المس
اولا صرح بالاول في المختصر وشرحه وقال فيه لانه ليس بقرآن اجماعا وفي الاحكام احكام ذلك مما تردد الاصوليون فيه والاشبه المنع من
ذلك انتهى والاقرب عندي هو الجواز للاصل السليم عن معارضة ما دل على حرمة من المصحف لا ينصرف الى محل المفروض
قد ذكر والمعرفة الناسخ والمنسوخ وتعيين احدهما عن الاخر وجوها منها التنصيص من الله عز وجل او النبي صلى الله عليه وآله او الامام عليه السلام ودلالته كلامهم
على ذلك وقد صرح بهذا الوجه في الذريعة والغنية والعدة والمعارج وغيره وغيره والمنية وغاية المأمول والمختصر وشرحه والمعراج ولا
اشكال في التنصيص ولانه الحكم على ذلك على اقسام احدها ان يقول هذا ناسخ وذلك منسوخ وقد صرح بهذا في المعارج وغيره والمنية وغاية المأمول
وثانيها ان يكون نحو النبوي المرسلين كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها
وقد صرح بما ذكر في الذريعة والعدة والمنية وغاية المأمول والمختصر وشرحه ورابعها ان يرد بلفظ التخفيف كما في قوله تعالى الآن خفف
الله عنكم في نسخ ثبات الواحد للعشرة بالواحد للاثنين وقد صرح بما ذكر في العدة وخامسها غير ذلك ولا يكاد يحصر والمناط دلالة اللفظ
على ذلك بعد لانه معتبر فلا يشترط النص فيكفي الظهور ولو بالالتزام العرفي والظاهر انه مما لا خلاف فيه بينهم واعلم انه في الذريعة
في الغنية لو قال النسخ في وقت كذا المكان دون وقت دون العبادة معلوما بلفظ ايجابها فيخرج بذلك من باب النسخ ومنها تحقق الاجماع
على تعيين الامرين وقد صرح بهذا فيه والمنية وغاية المأمول وغاية المختصر وشرحه ولا اشكال فيه ومنها ان يكون احد الخطابين
مضادا ومنافيا لخطاب الاخر ولا يمكن الجمع بينهما احدهما ناسخا والاخر منسوخا وحيث للناسخ منهما والمتقدم فانه يلزم ح الحكم بان المتأخر
ناسخ والمنسوخ فيكون من تلك الوجوه معرفة التاريخ ودلالة العقل وقد نبه على ما ذكر في الذريعة والعدة والمعارج والنهاية وغيره
والمنية وغاية المأمول والمختصر وبالجملة الظاهر انه لا خلاف فيه ووجهه واضح فان الضرورة تحكم بان المتقدم لا يصلح للنسخ المتأخر
وقد ذكر في المعارج لمعرفة التاريخ امور احدها ما اشار اليه بقوله يعلم التاريخ بوجوه منها ان يتضمن لفظا احدهما معه ما يدل على
التأخر والتقدم وقد اشار الى ما ذكره في الذريعة والمنية وغيره وذكر في امثلة فقال اعلم ان التاريخ يكون من جهة اللفظ بان يقول
هذا الخبر قبل هذا ويوجد في اللفظ ما يدل عليه مثل كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وقوله تعالى الآن خفف الله عنكم
فانه يعلم منه انه قبل الامر التثقيل قبل التخفيف او يقول هذا الخبر ورد سنة كذا وفي يعلم التاريخ ما للفظ بان يكون احدهما
قبل الاخر ويوجد في اللفظ ما يدل على التقدم مثل كنت نهيتكم او الان خفف الله وثانيها ما اشار اليه بقوله ومنها ان يضاف
احدهما الى زمان او مكان يعلم منه التقدم او التأخر وقد اشار الى هذا في جملة من الكتب ففي الذريعة قد يعلم التاريخ
بان يضاف الى وقت او غزاة يعلم التقدم والتأخر وفي العدة اما تاريخ الناسخ والمنسوخ فيعرف من وجوه احدها ان يكون في
لفظ الناسخ مضافا الى وقت او غزاة يعلم انه بعد وقت المنسوخ وفي النهاية وتارة يعرف التاريخ بغير اللفظ وهو وجوه الاول
ان يقول هذا الخبر ورد في سنة كذا الثاني ان يعلق احدهما على زمان معلوم التقدم والاخر بالعكس كقوله ص كان في غزاة
بدر والاخر في غزاة احد وهذه الاية نزلت قبل الهجرة وهذه بعدها في المنية يعلم التاريخ بتعلق احدهما على زمان معلوم
للتأخر وكقوله هذا قاله في غزاة بدر وهذا في غزاة احد نزلت هذه الاية قبل الهجرة وهذه بعدها او يقول هذا الخبر ورد سنة
كذا وهذا في سنة كذا وفي المعراج اعلم ان نسخ الدليلين للاخر يعرف بالتاريخ كما اذا قيل هذا الدليل اذا كان قبل هذا الدليل كان
في سنة كذا هذا نزل قبل الهجرة وذلك بعدها وفي شرح المختصر ان يعلم تأخره بضبط التاريخ مثل ان يعلم ان هذه نزلت في غزوة
كذا وهذه في خامسة الهجرة وتلك في سادسها وثالثها ما اشار اليها بقوله ومنها ان يروي لروايتين عن النبي ص من انقطعت صحبته
راوي الاخر وقد صرح بما ذكره في الذريعة وغيره وغاية المأمول وشرح المختصر وزاد في الاول فقال ولا بد من ان يشترط في ذلك
ان يكون الذي صحبته اخيرا لم يسمع منه شيئا قبل صحبته لدلالة انه غير ممتنع ان يراه اولا ويسمع منه وهو كافر او غير مصاحب
ثم يراه ثانيا ويختص بصاحبته وقد اشار في العدة الى الوجه المذكور ايضا فقال ومنها ان يكون المعلوم من حال الراوي لاحدهما
انه صحب الرسول ص بعد ما صحب الاخر او عند صحبته او انقطعت صحبة الاول والمعلوم من حال الحكم الاول انه كان في وقت قبل صحبته

الثالث ينبغي التنبيه على امور الاول قد صرح في العدة وتب والمنية والمعراج بانه يقبل قول الصحابي في ان هذا الخبر متاخر عن
في المنية منه قولهم انما جواغا الماء من الماء متقدم على قوله صلى اذا التقى الختانان وجب الغسل ثم قال لانه ليس ذلك مستندا الى
اجتهاد ويجب تقديم فيه الغلط وفي المعراج لا يجوز عدل ثم قال فان قلت اذا لم تكن قبل الراوي ندعي تعقيب لانه اقال اذا هذا
منسوخ ينبغي ان لا يكون مقبولا فيما اذا قال هذا سابق لانه يلزم منه كونه منسوخا قلت يجوز ان يكون النسخ مقبولا من شخص
مع ان اللازم غير مقبول من ذلك الشخص كما ان شهادة الشاهدين مقبول في الاحصان الموجب للرجم غير مقبول منها في الرجم انتهى
واشار الى ما ذكره في نهج الحق قال القاضي عبد الجبار اذا قال الصحابي في احد الخبرين المتواترين انه كان قبل الاخر قبل ذلك وان لم يقبل
في نسخ المعلوم كما يقبل شهادة اثنين في الاحصان الذي ترتب عليه الرجم وان كان لا يقبل في اثبات الرجم ويقبل قول القابلة في ان
الوالدين احدى الحرائر وان كان يترتب على ذلك ثبوت النسب للولد من صاحب الفراش مع عدم قبول شهادتها في النسب فلا يمتنع
ان لا يتعلق الحكم ويتعلق بسبب من اسبابه ق ابو الحسين هذا يقتضي الجواز العقلي في قبول الخبر الواحد في تاريخ الناسخ ولا يقتضي وقوع
الا اذا بين انه يلزم ثبوت احد الحكمين ثبوت الاخر وليس كل شيء يمتنع فهو ثابت لانه يحتاج بثبوته الى دليل وفيه نظر فان القاضي
لم يستدل على الثبوت بعدم الامتناع بل ذكر ان هذا المانع لا يصلح مانعا عنه انتهى وفي العدة وليس يجب من حيث لم يجز ان ينسخ القرآن
الكتاب الا بمثله بقوله التاريخ لان التاريخ شرط في صحة النسخ وطرق العلم بالحكاية صحيح الرجوع لانه لا يقع فيه ليس كما صح اثبات الاحصان
بالشاهدين وان لم يصح بهما الحكم بحد الزنا وفي الذريعة قد ذكر من تكلم في اصول الفقه ان التاريخ ايضا يعلم بقول الصحابي وان
يحكي ان احد الحكمين كان بعد الاخر قالوا لان التاريخ نقل وحكاية لا مدخل للاجتهاد فيه فيجب ان يقبل قول الصحابي فيه وهذا الوجه
مبني على وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة وقوع من فرعه فاذا بطل وجوب العمل بخبر الواحد بطل هذا الفرع وان صح فهو صحيح
صرح في تب والمنية وغاية المامول والمختصر وشرحه بانه لا يقبل قول الصحابي في انه ناسخ واحتج عليه في المنية والاخيرين بجواز ان
يكون قوله هذا من اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد فيما يجتهد ويظهر من المختصر وشرحه التردد في المسئلة في الاول ولا يثبت بتعيين
الصحابي اذ قد يكون عن اجتهاد وفي تعيين احد المتواترين نظر وفي الثاني لا يثبت بقول الصحابي هذا ناسخ لذلك فان تعيينه
قد يكون عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد لمثله نعم اذا تعارض متواتران فعين احدهما في هذا ناسخ لذلك هل يتبع فيه نظر
من حيث انه نسخ المتواتر بالاحاد وبالمتواتر بالاحاد دليل كونه ناسخا وما لا يقبل ابتداء وقد يقبل اذا كان المال اليه كما يقبل
الشاهدان في الاحصان وان ترتب عليه الرجم دون الرجم وشهادة المنبتين في الولادة وان ترتب عليه النسب دون السبب لجواز
التجويز العقلي ولا دليل على الظني الثالث اختلفوا في قبول قول الصحابي انه منسوخ على قولين الاول انه لا يقبل مطلقا وهو للذريعة
والعدة والمعارج وتب ويه والمنية والمعراج وفي العدة ولذلك لم يقبل كثير من الفقهاء قول من قال من الصحابة ان المسح على الخفين
نسخ الكتاب لما علمنا انه ليس طريقة النسخ انه وكذلك لم يقبل قول من قال ان الملاء منسوخ انتهى وظاهر ما تمسك به في المعارج والمنية والمعراج
في انه يجوز ان يكون في ذلك من الاجتهاد لا عن اسماع وقد يخطئ وقد اشار الى هذا في العدة وكذا في الذريعة ايضا فتو ومنهم من
فرق بين قول الصحابي ان كذا نسخ وبين نقله التاريخ فيقبل قوله في التصريح بالتاريخ ولم يقبل قوله نسخ ذلك هل يصح في مذهبه
وانما يثبت تبعا للمذهب فاذا لم يجز عند الكل الرجوع في المذاهب الى قوله حتى يثبت صحتها فكذلك في هذا الباب وفعل التاريخ
مخالف لذلك لانه لا يتضمن ذكر مذهب فيصح طريق الاجتهاد فكان لو قال في النسخ انه محرم لا يعمل ولو قال زمان تحريمه انه
الفلاني لعمل عليه فكذلك فيما تقدم ذكرهم انتهى الثاني انه لا يقبل اذا عين الناسخ كما اذا قال هذا منسوخ بكذا وناسخ كذا وقبل
اذا ابهم واطلق كما اذا اقتصر على قوله هذا منسوخ وهو المحكي في تب والمنية عن الكرخي ولما ذكره في المنية من فصل الكرخي
فرق ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك الى اجتهاده فلا يجب الرجوع اليه وان ابهم وقال هذا منسوخ قبل انه لولا
ظهور النسخ فيه لم يطلق ثم اجاب عن هذا الوجه فقال وهو ضعيف لجواز ظهوره في نفسه لا في نفس الامر انتهى واشار الى
هذا الجواب في تب والعدة ايضا والتحقيق ان يقال ان حصل من قول الصحابي العلم بما قال من المنسوخية فلا ريب في اعتباره وحجيته
سواء ابهم او عين وقد صرح به للمنفي العلة بل الظاهر انه لا اختلاف فيه بينهم وكل يكون قوله حجة في دعوى الناسخية وفي دعوى التقدم
والتاخير اذا حصل منها العلم من دعاويه الثالث ولا الظن فلا يكون حجة للاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم السليمة

عن المعارض اذ لم يقم دليل على حجية قوله في شيء من الدعاوي المذكورة فقيل لا يبقى فيما اطلق القوم اعتبار قوله في دعوى التاخر
من قوله تفصيل بين صورة حصول العلم منه او حصول الظن منه وعدمهما وينبهوا على خلاف فيه فيظهر من ذلك تحقق الاجماع على
حجية قوله هنا تعبدا وهذا هو حجية شرعية فيجب الاخذ به لا ما اتفقوا العموم وان اطلقوا ذلك لكن الظاهر عدم انصراف الاطلاق الى
محل البحث كما لا يخفى سلمنا ولكن لا نمنع بلوغ ذلك حد الاجماع الذي هو حجة شرعية بل انه لم يبلغ حد الشهرة فتو ولا يبعد ان يلحق بقول
الصحابي المعري وطرق المقامات الثلثة كما لا يحصل منه العلم بها ولا الظن من شهادة العدلين وخبر الواحد وان لم يحصل العلم من قول
الصحابي في المقامات الثلثة ولكن حصل منه الظن فيها فان قلنا باصالة عدم حجية الظن ولزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة فينبغي الحكم
بعدم حجية قوله في المقامات الثلثة لعدم قيام دليل قاطع على حجية هذا الظن بالخصوص وتصريح جماعة بحجية قوله في التقديم والتاخير
مع عدم ظهور مخالف غايته الظن بالاجماع وهو غير مجد على الاصل المذكور لعدم قيام الدليل القاطع على حجية هذا الظن بالخصوص
مع تصريح جماعة بحجية قوله في التقديم والتاخير مع عدم ظهور مخالف غايته الظن بالاجماع وهو غير مجد على الاصل المذكور لعدم قيام
الدليل القاطع ايضا لانه قد حصل الاجماع على حجية قول اهل الخبرة في الموضوعات الصرفة ولذا يرجع في معرفة المفطر الموجب للافطار
والتيمم وغيرهما الى الطبيب ومحل البحث من هذا القبيل لانا نمنع من ذلك لعدم قيام دليل عليه ويلحق المعري من الشهرة وقول اهل التاريخ
والاستفاضة الظنية وشهادة العدلين ونحو ذلك من الظنون التي لم يقم دليل قاطع على حجيتها بالخصوص وان قلنا باصالة حجية كل ظن كما
هو التحقيق فينبغي الحكم بحجيته ما يدعيه في المقامات الثلث لسلامة الاصل عن معارضة الاصل الدليل المانع من الحجية لانه هو سالم
عن المعارض في مقام دعوى التقديم والتاخير بل هو معتضد بظهور الاتفاق على قبول قوله هنا واما في مقام دعوى الناسخية او المنسوخية
فلا لان مرجعها الى الفتوى وقد انعقد الاجماع على ان فتوى مجتهد لا يكون حجة على مجتهد اخر وان افادت الظن ولذا لم يستند احد من
علماء الاجماع بسلام الحديث فتوى في اثبات حكم مخالف للاصل اعتضادا بما ذكر بظهور الاتفاق على عدم حجية قوله هنا لانا نقول التقليد المستقر
من عدم حجية فتوى مجتهد بالنسبة الى المجتهدين كيف وقد صار جماعة من محققي اصحابنا الى حجية فتوى منقطعة زرارة وفتوى باعتبار ظهور
انه لا يفتي الا بعد السماع عن الامام م فلم فرق بين الظن الحاصل من قول الصحابي وسائر الظنون التي وقع بعدم حجيتها وذلك لما تقدم اليه الاشارة
من ظهور الاتفاق على حجية قوله هنا ولانه اصالة حجية مثل هذا الظن وفيه نظر والمسئلة في الظن غاية الاشكال ولكن احتمال الحجية
في غاية القوة الا ان يكون مورد مسئلة نسخ المتواتر بالاحاد فلا يكون حجة من هذه الحيثية فتدبر ولا اشكال في انه يلزم على الاصل
المذكور الحكم بحجية الظن بالناسخية والمنسوخية الحاصل من الشهرة والاستفادة الظنية وقول المفسرين واهل التاريخ ونحو ذلك
من الظنون التي لم يقم دليل على عدم حجيتها الرابع اذا تقدمت اية في المصحف وتاخرت اخرى ويثبت ان احدهما ناسخة والاخرى
منسوخة فهل يلزم الحكم بكون المتاخر فيه ناسخا والمتقدم منسوخا فيكون القبلية في المصحف من دلايل المنسوخة والمتاخر من
دلايل الناسخية اولا بل يجب التوقف صرح بالثاني في بان ترتيب الايات في المصحف ليس على ترتيب النزول وما ذكره هو المعتمد الخامس
اذا ورد اثنان وثبت ان احدهما ناسخة والاخرى منسوخة واشتبهتا ولكن كان راوي احدهما حديث او متاخر الاسلام تاخر
الراوي الاخرى فهل يجد الامرين يلزم الحكم بكون رواية حديث السن ومتاخر الاسلام ناسخة لظهور ذلك في تاخر روايته اولا
صرح بالثاني في تب والمختصر وشرحه وقال فيه لانا نقول متاخر الصحبة قد يكون متقدما والى هذا اشار في النهاية ايضا وهو
جيد لما ذكروه هو المعتمد السادس اذا ورد اثنان وثبت احدهما ناسخة والاخرى منسوخة واشتبهتا ولكن كانت احدهما موافقة
للبراءة الاصلية فهل يلزم الحكم بكون هذه الرواية ناسخة لظهور تاخرها عن الرواية المخالفة للاصل اذ لو كانت متقدمة لم يكن
مفيدة لفائدة جديدة ومن الظاهر ان الحمل على افادة الفائدة الجديدة اولى او لا يتعين الحكم بذلك صرح بالثاني في غاية المامول و
المختصر وشرحه وهو المعتمد في العلة فقد يعلم التاريخ بان يكون لاحد الخبرين يقتضي حكما معلوما بغير شرع والاخر يقتضي حكما
شرعيا فيكون ذلك هو الثاني على الاول ونحو ما ذكر من حديث ومس الذكر لان وجوب الوضوء من مسه هو الطاري فيجب ان ينسخ
به حديث قيس وقد يعلم ذلك بان يكون احد الحديثين يقتضي حكما شرعيا ومعلوم انه المبتدا به في الشرع والاخر يقتضي حكما ثابتا فيعلم
انه بعده وفرق قاضي القضاة اذا وافق احد الخبرين حكم العقل علمنا تعبده وليس كل لامكان ابتداء الشرعية لما يخالف الاصل ثم
ينسخ بما يقتضيه الاصل السابع اذا دلت ايتان وروايتان على حكمين متنافيين وعلم ان احدهما ناسخة والاخرى منسوخة ولم يكن

التبيين فهل يلزم التوقف وشايخنا في العمل بها صرح بالاول في غاية المامول والمختصر وشرحه وقال غيره لان موجبه رفع حكمها
مع العلم بان احدهما حق وانه لا يجوز في غاية المامول يتوقف لعدم العلم بما يرفع حكمه انتهى وفيه نظر لان احتمال التخيير بينهما حيث يكون
احدهما محرما والاخر موجبا في غاية القوة وفي العدة اذا علم التاريخ فقد بينا القول في ذلك في باب الاخبار المتعارضة الثامن قال
في الذريعة اذا علم تقدم احد الحكمين وتاخر الاخر بالعادة وما يجري مجراها فلا شك في ان الثاني هو الناسخ ومثال ذلك ان يكون
احدهما مستمرا على حكم العقل والاخر ثابت بالشرع ويحتمل غيره ان يكون احدهما شرعا متقدما والاخر متجددا او يكون احدهما يتضمن
زيادة الا ولا وشرطا في الاولية فيرد ذلك من الوجوه الدالة على التقدم والتاخر يجوز نسخ الكتاب بالكتاب كما صرح به في الذريعة
والعدة والغنية والمعارج والتهذيب والمبادي وشرحه والمنية وتمهيد وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه والمعراج وظاهرهم
منها ظهور اتفاق القائلين بجواز نسخ القران عليه ومنها ظهور جملة من الكتب في دعوى الاتفاق عليه ففي الذريعة والعدة والغنية يجوز
نسخ الكتاب بالكتاب ولا خلاف في ذلك وفي التهذيب اتفق القائلون بجواز النسخ سمعا على جواز نسخ الكتاب بمثله وفي المنية نسخ الحكم المستفاد
من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه ايضا جائز اتفاقا الا ما نقل عن ابي مسلم وفي شرح المبادي يجوز نسخ الكتاب بمثله والخلاف فيه
الا ما حكي عن ابي مسلم وفي غاية المامول ان الكتاب ينسخ بالكتاب وهو اتفاق العلماء خلافا لما روي عن ابي مسلم محمد بن بحر الاصفهاني
فانه منع منه وهو محجوج منه بالاجماع قبل حدوث خلافه وذلك انه لا خلاف بين الصحابة والتابعين في ان من القران الناسخ والمنسوخ
وفي شرح المختصر اتفقوا على جواز نسخ القران بالقران انتهى وفي لم وقد نفى الريب في ذلك ومنها ما تمسك به في العدة والاحكام قال
يجوز ذلك لتساويهما في العلم به ووجوب العمل به ومنها ما تمسك به في العدة فقال كما يجوز تخصيص احدهما بالاخر ولا يلزم على ذلك دليل
العقل الذي لا ينسخ الكتاب به لانا قد بينا من شرط النسخ ان يكون دليلا شرعيا فاما معنى النسخ فقد يقع بدليل العقل ومنها
انه لو لم يكن جايزا لما كان واقعا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلما اشار اليه في العدة و
الاحكام والتهذيب وغاية المامول والمختصر وشرحه فقالوا قد وقع ذلك في اية الاعتداد وزاد في الثلاثة الاول فقالوا قد وقع ذلك
في اية المناجاة مع تقديم الصدقة وثبات الواحد للعشرة وفي المعراج لو لم يجز لم يقع لكن وقع كما في قوله تعالى في حق الزانية فامسكوهن
في البيوت حتى يتوفاهن الموت فانه نسخ بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الاية انتهى يجوز نسخ المتواترة كما
صرح به في الذريعة والعدة والغنية والمعارج والتهذيب والمبادي وشرحه والمنية وتمهيد وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه
والمعراج وظاهرهم ووجوه منها ظهور الاتفاق عليه ومنها تصريح جملة من الكتب بدعوى الاجماع عليه ففي الغنية والذريعة يجوز نسخ السنة
بالسنة المقطوع بها بلا خلاف وفي التهذيب اتفق القائلون على جواز النسخ المتواترة بمثلها وفي المنية يجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها جائز
اجماعا وفي الاحكام اتفقوا على جواز نسخ السنة المتواترة بالمتواترة منها وفي شرح المختصر اتفقوا على جواز نسخ الخبر المتواتر بالخبر
المتواتر وفي المعراج نسخ السنة المتواترة جائز اتفاقا انتهى وقد نفى عنه الريب في لم ومنها ما ذكره في النهاية فيجوز ذلك لتساويهما
في الدلالة وقوتها ووجوب الرجوع اليهما ومنها ما ذكره في المنية فيجوز ذلك لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما
انتهى وهل ذلك واقع او لا صرح بالاول في غاية المامول وربما كان هو ظاهر القوم يجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد
بالمتواتر كتابا كان او سنة اما الاول فقد صرح به المعارج والتهذيب والمبادي وشرحه والمنية وتمهيد وغاية المامول والمختصر و
شرحه وقد حكاه في العدة عن الفقهاء وظاهرهم ووجوه منها ظهور الاتفاق عليه من القائلين بحجية خبر الواحد وقد صرح به في شرح
المبادي والمعراج فقالا نسخ خبر الواحد بمثله جائز اتفاقا انتهى وقد نفى عنه الريب في لم ومنها ما تمسك به في المنية من انهما دليلان
تعارضا فيجب العمل بالمتاخر ومنها ما تمسك به في المنية فيجوز ذلك لانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله صلى الله عليه وآله المنقول احادا
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والنهي المحكي عنه ليس منقولا بالتواتر وقوله في شارب الخمر فان شربها الرابعة فاقتلوه
ثم حرم الله من شربها الرابعة فلم يقتل وهما منقولان احادا واما الثاني فظاهر انتهى وقد تمسك بالخبر الاول على ذلك في النهاية وشرح
المبادي وغاية المامول ايضا وتمسك ايضا في شرح المختصر بالنبوي المرسل كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها
ومما اشار اليه في العدة فقال واما السنة فانما ينسخ بالسنة ايضا اذا تساويا في الدلالة فان كانتا الاولى من اخبار الاحاد فلا يمنع
نسخها بمثلها لانا لا نعمل بهما وعلى مذهب الفقهاء يجوز نسخها بمثلها لانها اذا كان طريقهما العلم فحكمهما حكم الكتاب وان كانا ما طريقهما

العلم خالفهما

العلم بخالفهما ايضا متساويين فيجب صحة نسخ احدهما بالاخرى وقد وقع ذلك ايضا واما الثاني فقد صرح به في العدة والتهذيب والمبادي
والتهذيب وغاية المامول والمعارج والاحكام والمختصر وشرحه وغيرها بل هو واحد وفي الاحكام وفي المعراج دعوى الاتفاق عليه
فانهما قالا نسخ خبر الواحد بالمتواتر جائز اتفاقا ويظهر من يه والاحكام انه مذهب كل من قال بجواز نسخ السنة المتواترة بالكتاب
وربما يظهر من المحكي عن الشافعي خلاف ذلك وهو ضعيف لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد وهو واضح على القول
بعدم جوازه بالسنة المتواترة وعلى القول بعدم حجية خبر الاحاد مطلقا وعلى القول بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فان ما
استدلوا به عليه من ان الظني من جهة لا يعارض القطعي من جهة التكافؤ ويجي الترجيح من الطرفين وان دليل حجية خبر الواحد الاجماع
ولا اجماع في معارضة الكتاب يمكن ان يستدل به في المقام على ان الظاهر انه لا قائل بالتفصيل بين المسئلتين وان عدم الجواز في الاولى
يستلزم عدم الجواز في الثانية بطريق اولى واما على القول بجواز التخصيص به فلعدم القائل بجواز النسخ به على الظاهر من كلام الاصوليين
ولدعوى اجماع عليه في العدة ويه وشرح المبادي والفخر الاسلام ولم يعرف هذه الاجماعات للعضدية بعدم ظهور القائل بجواز النسخ
والشهرة في عدم جواز نسخ السنة المتواترة بالاحاد ووجوه منها الاخبار الدالة على طرح ما عارض الكتاب من اخبار الاحاد والتي استدل
بها على منع تخصيص الكتاب بخبر الواحد ومنها ما تمسك به المحقق على عدم جواز نسخ خبر المتواتر بالواحد من ان خبر الواحد مظنون
والمتواتر معلوم ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون وهذا وان لم يصلح للحجية لامكان الجواب عنه اولا بالنقض بتخصيص الكتاب بخبر
الواحد وثانيا بان الاحاد وان كانت مظنونة من جهة السند لكنها مقطوعة من اخرى كما ان الكتاب مقطوع من جهة وهي السند
ومظنونة من اخرى وهي الدلالة لكنه يصلح للتاييد مع امكان ان يقال ان دلالة الكتاب على استمرار الحكم وان كانت غير قطعية لتجويز
تطرق احتمال النسخ لكنها قوية جدا وليست هي كدلالة العام حتى تكافؤ الظن الحاصل منه الظن الحاصل من خبر الواحد بل الاهون الاقوى
فلا يعارضه الثاني فتم ومنها ما استدل به ايضا على ذلك من ان خبر الواحد مختلف في العمل به وليس كل المتواتر فيكون العمل
بالمتفق عليه اولى وهو وان لم يصلح للحجية لكنه صالح للتاييد ومنها ما استدل به ايضا على ذلك من انه لو وجب العمل بخبر الواحد
لكونه منسوبا الى صاحب الشرع لوجب في المتواتر فيلزم التناقض ولو عمل بالمتواتر لكونه متواترا لم يلزم العمل بخبر الواحد فلا
يلزم التناقض وهو كسابقه في عدم الصلاحية للحجية والصلاحية للتاييد وقد يقال هذه المؤيدات انما ينفع لو قلنا بثبوت دليل على
منع نسخه بخبر الواحد يخرج عن اصالة حجيته واعتباره وجواز النسخ به وليس لان دعوى ظهور عدم القول بالجواز ثم فان الظاهر
من به وجود القائل به فان قال الاختلفوا في وقوع نسخ المتواتر به بعد اتفاقهم على جوازه فاثبته داود واهل الظاهر ونفاه الباقون
الا ان احتج الظاهريون بوجوه الاول يجوز تخصيص المتواتر به بعد اتفاقهم بخبر الواحد فجاز نسخه به والجامع دفع الضرر المظنون بل
النسخ اولى لانه يرفع مثل الحكم بعد ارادة بالتواتر والتخصيص بيان ان ما تناوله ما لم ينزل من العام الثاني خبر الواحد دليل شرعي
فاذا عارض المتواتر وجب تقديم المتواتر كالعموم مع الدلالة الثالث نسخ الكتاب باخبار الاحاد قد وقع في قوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما بنهيه عن اكل كل ذي ناب من السباع وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم منسوخ بقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها
وقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر منسوخ بقوله لا وصية لوارث والجمع بين وضع الحمل والمدة منسوخ بقوله بما بعد الاجلين الرابع
قبل اهل قبا نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول الخامس كان يبعث الى الاطراف لتبليغ الاحكام التي من جملتها الناسخ السكة
الحكم باخبار الاحاد معلوم بدليل قاطع فجاز نسخ اية مثلها انتهى من الوجوه التي ذكروه لضعف الاسناد الى الاجماعات المحكية ثم
انه لو سلم عدم ظهور القول بالجواز وسلامة الاجماعات المحكية ثم انه لو سلم عدم ظهور القول بالجواز وسلامة الاجماعات عن تمام
تلك الوجوه فغاية ما يستفاد من ذلك الظن بعدم جواز النسخ بخبر الواحد وهو معارض بالظن المستفاد من خبر الواحد
بالنسخ لعدم امكان العمل بهذين الظنين معا وترجيح الاول على الثاني تحكم بل الترجيح مع العكس لضعف الاجماع المنقول في
نفسه وموجبيته عند معارضة الخبر واعتضاده بالوجوه التي استدل بها الظاهريون وقد يجاب بان ترجيح العكس فاسد
لتعدد الاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة العظيمة بل ظهور عدم القائل بالجواز والوجوه التي استدل بها المجوزون
للجواز ضعيفة اما الاول فلان رفع الضرر المظنون انما نحجة في اعتبار الخبر الدال على النسخ فليكن حجة في اعتبار الاجماع
المنقول الدال على منع النسخ به واما الثاني فلان الاجماع المنقول ايضا دليل شرعي يجب اعتباره واما الثالث من النسخ في

الآيات المتقدمة لجواز ان يكون ما خرج من تلك العمومات على جهة التخصيص واما الرابع فلجواز ان يكون الخبر الذي نسخ به اهل قبا القبلة محفوفا بما يفيد القطع فيه واما الخامس فلما ذكره فيه من احتمال كون المبعوث معتضدا الاول واما السادس فلان الحكم بالاجماع المنقول ليس معلوما بدليل قاطع فانه الحكم بعدم جواز النسخ والخبر وح فاما ان يتوقف في ترجيح احد المتعارضين على الآخر ويرجح الاجماع المنقول وعلى التقديرين يجب الاخذ بعموم الكتاب اما على الثاني فواضح واما على الاول فلعدم حصول ناسخ معتبر له والاصل بقاؤه على حاله وبالجملة لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد اللهم ان يعتضد بما يفيد قلنا اقوى من الاجماع المنقول فح لا يبعد دعوى النسخ به لكن هذا التفصيل مما لم اجد به قائلا فتدبر وهو المنع مختص بالكتاب او يعم السنة المتواترة فلا يجوز نسخها بخبر الواحد اشكال من ان الاشكال لجواز النسخ به مط لكن خرج ما اذا عارض الكتاب فيبقى غيره على حكم الاصل ومن انه لم يخبر الاصل النسخ بخبر الواحد فلان لا يجوز بغيره اولى فتم اختلف في جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة على قولين الاول انه يجوز كما يجوز نسخ الكتاب بمثله وهو للعدة والذريعة والغنية والمعارج ونهج والمبادي وشرح المنية ومنهج وغاية المأمول والاحكام وشرحه والمعراج وفي العدة اليه ذهب المتكلمون باجمعهم من المعتزلة وغيرهم وجميع اصحاب ابي حنيفة ومالك وسيدنا المرتضى وفيه ذهب الشيخ واكثر العلماء وهو قول جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية ومن الفقهاء مالك وابي حنيفة وابن شريح وفي المنية ذهب الجمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية ومن الفقهاء مالك وابي حنيفة وابن شريح وفي لم لا يعرف فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف ووافقونا وفي غاية المأمول هو المشهور وعليه الجمهور وفي الاحكام اجازه الجمهور والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن شريح واختلف هؤلاء في الوقوع وشرحه عليه الجمهور وفي المعراج عليه الاكثر الثاني عليه انه لا يجوز وقد اسند اليه نقله عن الشافعي وفي الذريعة وغاية المأمول قال به الشافعي ومن وافقه وفي العدة ذهب اليه الشافعي وطائفة من الفقهاء وهو الذي اختاره شيخنا ابو عبد الله وفي به قطع به الشافعي واكثر الظاهرية في رواية وفي المنية منعه الشافعي واحمد بن حنبل وكثير من الظاهرية وفي الاحكام قطع الشافعي واكثر اصحابه واكثر اهل الظاهر بامتناع ذلك واليه ذهب احمد بن حنبل في احد الروايتين عنه وفي شرح المختصر منعه الشافعي وفي لم انكره شذوذ من اهل الخلاف وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه النهج وربما يظهر من العدة التوقف في المسألة للاولين وجوه منها ما تمسك به في الذريعة والمعارج والغنية من ان السنة المتواترة يقينية فيكون مساوية للقران في اليقين فكما جاز نسخ الكتاب جاز نسخه بالسنة المساوية للعلم وقد حكي في العدة والاحكام بالحجة المذكورة عن القائلين بالجواز فتدبر وقالوا ايضا النسخ اذا كان واقعا في الاحكام التي هي تابعة للمصالح وكانت السنة في الدلالة على الاحكام كالقران لا يختلفان فيجب جواز نسخه بها قالوا ومزية القران في باب الاعجاز لا علاقة له لاخراجها من التساوي فيما ذكرنا ٥ ويبين ذلك ان نسخ الشريعة انما يصح من حيث كان دلالة على ان الحكم اوبالاول اولى به المعجزة وقد علم ان قوله تع فاذا كان وحيا لم يكن قرانا في باب الدلالة على ذلك القران فكان حال السنة وذلك يجب ان يكون حال القران في جواز نسخ القران به لان الذي يختص القران به من الاعجاز لا تأثير فيما به يصح النسخ من الدلالة على الحكم لان في كونه معجزا مع كونه قولا له تع لا يخرجه من ان يدل على الحكم اذا لم يكن معجزا الا ترى ان قوله تع دلالة على الحكم وان معجزا واذا صح ذلك لم يكن القران معجزا اعتبار فوجب صحة نسخه بالنسبة الى ما قدمناه واشار اليها ذكره في الذريعة ايضا فقال اما اختصاص القران بوجه الاعجاز فلا تأثير له مع وجه دلالته على الاحكام ولذلك قد يدل على الاحكام منه القدر الذي لا يبين فيه وجه الاعجاز ولو كان هذا الفرق صحيحا لوجب مثله في ابتداء الحكم بالسنة والتخصيص والبيان و انه جعل دليل نبوته احياء ميت ثم انزل قرانا ليس بمعجز لكان في الدلالة على الاحكام لان انتهى وقريب من الحجة المذكورة ما تمسك به في جملة من الكتب في الغنية والذريعة وبه ولان السنة المقطوع بها جارية في وجوب العلم والعمل بها مجرى الكتاب وكما انه يجوز نسخ الكتاب بعضه ببعض فكذلك يجوز نسخه بها وفي غاية المأمول ولانها حجة يجب العمل بها فجاز النسخ بها انتهى ولا يخفى ما ذكره عمل بالقياس وهو غير جائز لانا نقول ليس ذلك من القياس بل هو من باب تنقيح المناط ولا اشكال في حجيته ومنها ما تمسك به في نهج والمنية وحكاه في غيره عن القائلين بالجواز ان الكتاب والسنة دليلان قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا بين النقيضين ولا اهمالهما لان المانع من العمل بكل منهما انما هو العمل بالآخر فاذا زال المانع لزم العمل بها حال عدم العمل والترجيح فاما ان يعمل

بالمتقدم خاصة

بالمتقدم خاصة وهو باطل لاستلزامه ابطال المتأخر بالكلية فتعين العمل وهو المطلوب ومنها ما تمسك به في غاية المأمول وشرح المختصر من انه لو امتنع لامتنع لغيره والتالي باطل اما الاول فلان ذلك بالنظر الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه واما الثانية فلان الاصل عدم الغير ومنها ما اشار اليه في العدة من انه يجوز تخصيص الكتاب وتبيينه بالسنة المتواترة فكذا يجوز نسخه بها ومنها ما تمسك به في غاية المأمول من قوله تع لتبين للناس قال والنسخ نوع بيان ومنها انه لو لم يكن جائزا لما كان واقعا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان التالي فلوجوه احدها ما تمسك به في المعارج والمبادي وشرحه والمعراج من ان الزانية كان يجب امساكها في البيوت ونسخ ذلك بالرجم في المحصنة وهو ثابت بالسنة المتواترة وثانيها ما اشار اليه فيه واما الوقوع فلان الجلد ثابت بقوله تع الزانية والزاني فاجلدوا وهو نسخ بالرجم الثابت بالسنة واعترض عليه فيه وفي الاحكام فقالا وهو ممنوع اما اولا فلانه من نسخ القران بخبر الواحد واما ثانيا فلجواز نسخه بقران نسخت تلاوته كما روي عن عمر انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله لا يق وروي عن عمر انه قال لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في القران ما ليس فيه لكتبت الشيخ والشيخة اذا زنيا الخ على حاشية المصحف وهو يدل على انه لم يكن قرانا لانا نقول يحتمل انه منسوخ التلاوة ولا يلزم انه لم يكن قرانا لا يقال الشيخ والشيخة لم يثبت بالتواتر بل بقول عمر ونسخ المتواتر بالاحاد ممتنع لانا نقول والسنة وهو رجم النبي ص انما هو من باب الاحاد وغايته اجماع الامة والاجماع ليس بناسخ بل دليل على وجود الناسخ المتواتر وليس احالته على سنة متواترة لم يظهر لنا اولى من احالته على قران متواتر لم يظهر بسبب نسخ تلاوته وزاد في به فق التحقيق ان لفظ الزانية والزاني ان كان عاما كان رجم المحصن تخصيصا لا نسخا وان كان مطلقا كان تقييدا فلا نسخ هنا وفي شرح المختصر بعد ذكر الوجه المذكور والوجه الثالث الاتي اليه الاشارة للجواب غير صحيح والا لزم نفي المعلوم بالمظنون لان الخبر من قبيل الاحاد وانه خلاف المفروض وهو نسخ بالخبر المتواتر بالجلد الصور التي لا يجوز بالاتفاق وثالثها ما اشار اليه فيه ايضا فقال واحتجوا على الوقوع ايضا بان قوله لا وصية لوارث نسخ اية الوصية للوالدين والاقربين واعترض عليه فيه وهو ضعيف لانه خبر واحد لانه لو كان متواترا لبقي الامر كما لتواتر الدواعي على نقله من حيث انه في واقعة مهمة وحيث لم يبق متواترا دل على انه لم يكن متواترا على انه قد منع اكثر الناس على منع نسخ المتواتر بخبر الواحد وفي الاحكام بعد ذكر الوجه المذكور وهو ضعيف لما فيه من نسخ حكم القران المتواتر بخبر الواحد وهو ممتنع على ما ياتي ولانه لا يلزم من كون الميراث مانعا من الوصية للوارث ان يكون مانعا من الوصية لغير الوارث ومنها ان السنة المتواترة مفيدة للظن بوقوع الحكم الشرعي فالاصل فيه الحجية بناء على المختار من اصالة حجية الظن فتم ومنها عموم مفهوم قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ الاية لا يق هذا الدليل اخص من المدعى لاختصاصه بصورة رواة السنة عدلا او فهم العدل فلا يعم صورة كون جميع رواة فساقا لانا نقول الاخصية هنا غير قادحة لعدم القائل بالفصل في المسألة فتم ومنها ما ذكره في الذريعة فقال قد اختلف كلام اصحاب الشافعي في هذه المسألة فتارة يقولون انه لا يجوز عقلا واخرى يقولون انه جائز الا ان السمع ورد بالمنع منه وربما قالوا انه لم يوجد ما هذه حاله في الشرع فاما العقل فلا وجه للمنع من ذلك عند التامل الصحيح لانه تع اذا اراد ان يدل على الحكم فهو مخير بين ان يدل عليه بكتاب او سنة مقطوع عليها الان دلالتهما لا تغير ولا يجريان مجرى ايتين او سنتين وللاخرين وجوه ايضا منها ما اشار اليه في الذريعة فق قال اصحاب الشافعي تارة لا يجوز عقلا من حيث يقدح في النبوة ويقتضي التنفير وفي به احتج الشافعي بانه يوجب التهمة انتهى وضعف هذه الحجة في غاية الوضوح وقد اشار اليه في الكتابين الجواب النقضي لا شبهة في ارتفاع لان المعجز اذا دل على صدقه ص لم يكن في نسخ الاحكام بسنة الا مثله في نسخه لها بما يورده من القران وتطرق التهمة في الامر يمنع منه المعجزة وفي الثاني الجواب ان لقوله تع وما ينطق عن الهوى ومنها ما اشار اليه في به احتج الشافعي بان القران اقوى من السنة لان معارضته لكم وان تروه ولانه لفظه معجز يوجب الطهارة من الجنابة والحيض على تاليه ومطلقا على من مسه فلا يرفع بالاضعف وضعف هذه الحجة ايضا في غاية الوضوح وقد اجاب عنها في به والاحكام فقالا ان ما ذكر لا يمنع من نسخه كما لو تعارض عموم الكتاب وخصوص السنة فانه يجب تقديم خصوص السنة على عموم الكتاب وكذا لو تعارض عقل وعموم اية فان العقل تقدم وكذا الاجماع وخبر الواحد على ان السنة الناسخة ليست منافية للقران بل مثبتة ومخصصة للازمان ومنها ما اشار اليه في به والاحكام فقالا احتج الشافعي وغيره بان السنة انما وجب اتباعها بالقران وهو قوله تع وما اتيكم الرسول فخذوه وقوله تع فاتبعوه فهي نوع من القران فلا يرجع اليه بالابطال كما لا ينسخ القران والسنة بالقياس المستنبط منهما ثم اجابا عنه فقالا الجواب من ثلاثة اوجه الاول ان ذلك انما يمتنع ان لو كانت السنة رافعة لما هو فرع عليه من القران

وليس كذلك بل هو فرع عليه غير مرفوع بما هو مرفوع بها ليست فرعا الثاني ان ماذكروه حجة عليهم فان القران قد دل على وجوب الاخذ
بما ياتي به الرسول ووجوب اتباعه فاذا اتى بنسخ حكم الاية ولم يتبع كان خلاف ماذكروه الثالث ان السنة ليست واضعة القران
وانما هي واضعة حكم وحكم ليس اصلا لها فاذا المرتفع ليس هو الاصل وما هو الاصل غير مرتفع ومنها ما حكاه في الذريعة والعدة وغيرهما
الاحكام عن القائلين بامتناع ذلك من قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية قالوا انما انت مفتر فانه يدل على ان تبديل الاية انما يكون بالاية
وليس فيه ما يدل على تبديل الاية انما يكون بالاية وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في الاحكام من ان ذلك في تبديل رسم اية باية والنزاع انما
هو في تبديل حكم الاية وليس فيه ما يدل على تبديل حكمها باية اخرى واما ثانيا فلما ذكره في الاحكام ايضا من ان الله تعالى اخبر انه اذا بدل اية
مكان اخرى قالوا انما انت مفتر وليس في ذلك ما يدل على تبديل الاية لا يكون الا باية وذلك كما لو قال القائل لعبده واذا [illegible] السوق
سقطت [illegible] فان ذلك لا يدل على انه لا ياكل الا في السوق وقد اشار الى ما ذكره في الذريعة والنهاية ففي الاول للجواب اولا هو ان
الظاهر [illegible] على انه لا يبدل الاية الا بالاية واما ثانيا [illegible] اذا بدلنا اية الاية ولان الخلاف في نسخ حكم الاية [illegible] نفس الاية وفي الثاني
الجواب ان المبدل هو الله تعالى سواء كان بالقران او بالسنة والتحقيق انه لا حجة في هذه لدلالتها على الملازمة بين التبديل وقولهم بالافتراء
وليس فيها دلالة على ان النسخ انما يكون بالاية ومنها ما حكاه في الذريعة والعدة وغيرهما عن المانعين من ذلك من قوله تعالى
قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى والتقريب ماذكره
في شرح المختصر من انه نفى جواز التبديل عنه والنسخ تبديل فينفي جوازه وهو المطلوب وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في المختصر وشرحه من انه
ظاهر في الوحي وعدم تبديل لفظه بانه يطيع ما لم ينزل مكان ما انزل فلا يدل على منع تبديل الحكم واما ثانيا فلما ذكره في الذريعة والعدة
والمعارج وغيرها والمنية والمختصر وشرحه من ان غاية الدلالة على انه لا يبدل الا بوحي من الله عز وجل وهو كما يكون بالقران
كذلك يكون بالسنة فانها حاصلة من الوحي ايضا ومنها ما حكاه في الذريعة والعدة وغيرها والمنية عن الشافعي وغيره من ان السنة مبينة
للقران والناسخ ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة اما الاول فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الثاني فلان الناسخ رافع
للمنسوخ والرافع للشيء ليس مبينا له بل هو ضد له وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في الذريعة وغيرها والمنية والاحكام والمعارج من منع الكبرى
والمقدمة الثانية فان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان وللمنافاة
بين كونه رافعا للحكم وبيانا لانتهاء مدة لكون الثاني لازما للاول واما ثانيا فلما ذكره في المنية من نقل الاشارة الى الايراد الاول ايضا
لكن لانه انحصار السنة في البيان فجاز كون بعضها مبينا لبعض القران وبعضها ناسخا لبعض اخر منه انتهى وفيه والتحقيق ان في النسخ
اما ان يكون بيانا اولا فان كان الاول اندرج تحت العموم والا فجاز صدوره عنه لان الاية مختص بما يحتاج الى البيان واما ثالثا
فلما ذكره في الذريعة وغيرها والمنية من ان المراد من التبيين التبليغ اذ لو اريد منه المعنى المتبادر منه لاختص ببعض القران وهو الذي
يحتاج الى البيان كالمجمل والذي يراد منه خلاف ظاهره والا لكان التبليغ فانه يعم جميع القران ومن الظاهر ان الحمل على هذا اولى لعمومه
لعموم قوله تعالى ما نزل اليهم وعلى هذا فيسقط التمسك بالحجة المذكورة على المدعى كما لا يخفى ومنها ماذكره في النهاية فقال احتج الشافعي
بقوله تعالى نقلا على المشركين انهم قالوا عند تبديل الاية بالاية انما انت مفتر ثم انه تعالى ازال هذا الايهام بقوله تعالى قل نزله روح القدس
من ربك هو يدل على انه ما لم ينزله روح القدس من ربك لا يكون مزيلا للايهام ثم اجاب عن هذا بوجه في الجواب عنه انها لا تدل
على امتناع نسخ القران بالسنة الا ان يكون السنة لم ينزل بها روح القدس وهو ممنوع لانها من الوحي وان كانت لا تتلى لان من سمعهم الرسول
يشك في نبوته ومن يكون هذا حاله فالنبي مفتر عنه وسواء نسخ الكتاب بمثله او بالسنة للمزيل لهذه التهمة هو التمسك بمعجزاته ثم
ومنها ما حكاه في الذريعة والعدة والغنية والمعارج وغيرها والمنية وشرح المبادي وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه
والمعراج عن الشافعي وغيره ممن وافقه من قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير
فانه يدل على ان الاية ما تنسخ الا بالاية وبيانه من وجوه الاول انه لما قال نات بخير منها او مثلها كلام كالتحمل للكتاب وغيره فلما
قعد ذلك لم تعلم الاية علم انه اراد ما يختص هو الله تعالى بالقدرة عليه من القران المعجز الثاني انه تعالى اضاف الاتيان بالمثل
او الخير الى نفسه لان الضمير في قوله تعالى نات الاية راجع اليه تعالى بلا شبهة ومن الظاهر ان السنة لا يضاف اليه حقيقة ولا يصدق عليها انها
مما اتى به الله تعالى انه لو دل على ان ما ياتي به لا يكون الا مثلا او خيرا ولا يتحقق الا في القران الا ان القران لان السنة لا يمكن ان يكون خيرا او

مثلا

ومثلا لان القران اكثر نفعا من السنة لاشتراكهما في لزوم امتثال الحكم بها واختصاص القران بترتب الثواب على تلاوته واثبات
النبوة وما هو اكثر نفعا يكون هو الخير لا غير الرابع انه تعالى وصف البدل بانه خير المثل وكل واحد من الوصفين يدل على ان البدل
من جنس المبدل اما المثل فهو ظاهر واما الخير فلانه لو قال القائل لغيره ما اخذ منك درهما الا اعطيك خيرا منه فانه يفيد انه
يأتيه بدرهم خير من الاول وفيه نظر اما اولا فللمنع من دلالة الاية الشريفة على ان الاتي من المثل او الخير يكون قرانا فيمكن ان يكون
غيره كالسنة فلا تنهض الحجة المذكورة باثبات للمدعى واما الوجوه المذكورة فلا تنهض لاثبات كون الماتي به قرانا اما الاول فلما
حكاه في العدة عن طائفة من انهم قالوا في مقام الجواب عنه انما يريد انه قادر على ان ينسخ الاية بما يعلم انه اصلح للعباد من المنسوخ والذي
يختص بذلك هو الله تعالى انتهى وقد اشار الى ماذكره في غيره والذريعة والغنية والاحكام ايضا واما الثاني فلما صرح به في الذريعة وغيرها
والمنية والغنية وغاية المامول والاحكام وشرح المختصر المحكي في العدة عن جماعة من ان اسناد الاتيان اليه تعالى لا يدل على كونه ليس
من السنة لانها منه تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولكن في المعراج بعد الاشارة اليه وفيه نظر واما الثالث فلما ذكره
في غيره في مقام الجواب عنه ليس المراد من نسخ الاية نسخ رسمها لعدم التفاضل بين الايات والخيرية لفظا وبما كلها في كونه خيرا بل
نسخ حكمها وجاز ان يكون حكم السنة خيرا من حكم القران ويكون اصلح في التكليف وانفع للمكلف انتهى وقد صرح بما ذكره في الذريعة
والغنية والمنية وغاية المامول والاحكام وشرح المختصر ايضا في الاولين والاشتغال بالاية وان كان من الوجهين الذين ذكرهما
غيره ممتنع ان يكون السنة انفع منها من وجه واحد اصلح لنا من الاية من الوجه الذي بيناه في معنى خير منها لان الثواب قد
يتضاعف والوجه واحد على الوجهين على ان في دروس السنة ايضا ثوابا وعبادة انتهى اورد في العدة عن بعض ايراد على ماذكر
في نقل الاشارة اليه واجاب من نصر للمذهب الاول من ذلك بان قد كان يجب على هذا التقدير ان يقال الا طلاقان السنة
خير من الاية ويراد بذلك انه اكثر ثوابا وفي الطلاقة للخروج من الاجماع انتهى وفيه نظر واما الرابع فللمنع كما صرح به في الذريعة
والغنية والنهاية والمنية والاحكام وزاد في الاولين فقالا بل لو صرح بخلاف ذلك لحسن لانه لو قال لو اخذ منك ثوابا الا
اعطيتك ما هو خير منه لما كان قبيحا او في به والمنية مع انه معارض بقول الملك لرعيته من يلقى منكم بجيد وثناء عليه خيرا منه فانه
لا يفهم منه كون الجزاء من الشكر والثناء بل من العطاء والانعام والرفعة والاكرام وفي الاحكام لا دلالة على لزوم المجانسة
بين الاية المنسوخ حكمها بين ناسخة لان وصفه بكونه خيرا والقران لا تفاوت فيه والمذكور اولا وان كان هو الاية والضمير في
قوله تعالى خير منها وان كان عائدا اليها فلا يلزم منه المجانسة بين الضمير والظاهر واما ثانيا فلانه لو سلمنا دلالة الاية الشريفة على ان
الماتي به يكون قرانا فلا نسلم دلالتها على كونه هو الناسخ فيمكن ان يكون الناسخ غير القران كالسنة ويكون الماتي به قولها فلا تنهض الحجة
المذكورة باثبات المدعى على التقدير المذكور وقد صرح بما ذكر في الذريعة والغنية والمعارج وغيرها وشرح المبادي لانه
مرتبة على النسخ وزاد في المنية فقال وجعله شرطا به فيكون متاخرا من النسخ المتاخر عن الناسخ لانه اثره فلو كان الماتي به هو الناسخ
دار فان قلت انما رتب على النسخ الاتيان بما ياتي به قلت الاتيان متقدم على الماتي به لانه عبارة عن الايجاد فرتبه على النسخ وهو
يوجب ترتب على الماتي به على النسخ وهو المدعى واشار الى الدور ايضا في غاية المامول في لانه دلالة الاية على ان الماتي من
القران اعني الخير والمثل المترتب لزوم الدور وتخلصه ترتب الاتيان على ارادة النسخ اي اذا اردنا نسخ اية انتهى وفي العدة
اجاب من نصر المذهب الاول عن هذا بان قال اذا ثبت انه لا بد من ان ياتي باية اخرى وان لم يكن ناسخة لان من جوز نسخ القران بالسنة
قال لا يجوز ان ينسخه بالسنة وان لم يات باية اخرى وكل قول خالف بالاجماع وجب اطراحه انتهى وفيه نظر واما ثالثا فلانه لو سلمنا
دلالة الاية الشريفة على ان الماتي به الذي هو قران يكون هو الناسخ فغايتها الدلالة على ان الذي ينسخ الله يكون ناسخه قرانا ولا
دلالة فيها على عدم حصول نسخ القران بنسخ النبي بها بالسنة وان كان اصل النسخ منه من الله سبحانه فتامل واما رابعا فلاختصاص مورد
الاية الشريفة بنسخ الاية ومن الظاهر لان المتبادر منه نسخ التلاوة دون نسخ الحكم الذي هو محل البحث ودعوى عدم القائل بالفرق
بين الامرين غير معلومة وقد اشار الى ماذكر ابوها ثم فيما حكي عنه في واما خامسا فلان دلالة الاية الشريفة على المدعى بظهوره وهو
لا يصلح لمعارضة السنة المتواترة المصرحة بنسخ القران والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور الاول
اعلم ان القوم اطلقوا السنة المتواترة في تحرير محل النزاع ولم يقيد وها بالسنة المتواترة لفظا فيندرج فيه السنة المتواترة معنى فهو

فاسد قطعا لانه يفيد القطع بالنسخ لكونها مقطوعا بها سندا او دلالة ومع هذا فلا وجه للريب في جواز نسخ الكتاب
به فاذن لا اشكال انه لزوم تقييد الاطلاق المذكور بالسنة المتواترة لفظا ولعلهم عولوا في ذلك على القرينة العقلية ثم ان
مقتضى اطلاق كلام القوم عدم الفرق في الكتاب بين اتفاق القراء فيه واختلافهم وهو المعتمد الثالث هل وقع نسخ الكتاب
بالسنة المتواترة لفظا او لا صرح بالاول في المعارج وحكاه فيه على اكثر العلماء الرابع هل يجوز نسخ السنة المتواترة لفظا بالكتاب
كما يجوز العكس اختلفوا فيه على قولين الاول انه يجوز وهو للذريعة والعدة والغنية وبه ويب والمبادي وشرحه والمنية
ولم ويبدع وغاية المامول والمختصر وشرحه وفي العدة هو مذهب من عدا الشافعي من باقي الفقهاء والمتكلمين وفي الذريعة
قال به كلهم الا الشافعي وفي به ذهب اليه اكثر الناس من الاشاعرة والمعتزلة والامامية والشافعي في احد قوليه وفي المنية
وغاية المامول هو قول الاكثر وفي لم الاقرب فيه من الاصحاب خلافا وجمهور اهل الخلاف من واقفونا فيه وانكره شذوذ وهو
ضعيف جدا لا يلتفت اليه وفي المختصر وشرحه هو مذهب الجمهور وفي الاحكام مذهب الجمهور من المعتزلة والفقهاء جوازه
عقلا ووقوعه سمعا الثاني انه لا يجوز وهو المحكي في كثير من الكتب عن الشافعي وفي به والاحكام ونسبه الشافعي في الذريعة لاحد قوليه
من جوازه عقلا ووقوعه سمعا وفي العدة الظاهر من مذهب الشافعي المنع وهو الذي صرح به في رسالته واصحابه من يضيف اليه
جواز ذلك والاول اظهر من قوله لكنه واي هذه المسئلة لضعف على النظر جل حرفه الا اخر على حسب ما يفعله كثير منهم للقول الاول
وجوه منها ما تمسك به في الذريعة والغنية فقالا كل شيء دللنا به على ان السنة المقطوع بها ينسخ القرآن يدل على هذه المسئلة
بل هو هيهنا اكد واوضح لان للقرآن المزية على السنة وقد اشار الى الاولوية التي اشار اليها في العدة وغاية المامول ايضا ومنها
ما تمسك به في المختصر وشرحه فقالا انه لو امتنع لامتنع لغيره واللازم منتف اما الملازمة فلانه الى نفسه ممكن لا يلزم
من فرض وقوعه محال واما انتفاء اللازم فلان الاصل عدم الغير ومنها ما تمسك به في به من انهما دليلان من الله تعالى قطعيان
وكما جاز نسخ احدهما بجنسه جاز بغيره لتساويهما ومنها ما تمسك به في غاية المامول فقال لنا انها حجة يتمسك بها فجاز النسخ بها
كالكتاب بالكتاب ومنها ما تمسك به في به ايضا فقال لو امتنع فاما من حيث القدرة والصحة او من حيث الحكمة والقسمان باطلان
اما الاول فبان يقال انه تعالى لا يوصف بالقدرة على كلام ناسخ لسنة نبيه اذ لو اتى بكلام هذا شانه لم يكن دالا على النسخ وهما
باطلان لانه تعالى قادر على جميع اقسام الكلام فلا يجوز خروج كلامه عن كونه دليلا على ما هو موضوع له واما الثاني فبان يقال لو نسخ الله
تعالى كلام نبيه لينفر او هم انه لم يرض بسنته صلى وهو باطل لان النسخ يرفع الحكم بعد استقرار مثله وذلك يمنع من هذا التوهم
لانه لو لم يرض بما سنه لم يقرّ عليه على ان ذلك لم يقر عنه ليقرّ من نسخ سنة بمثلها ومنها ما تمسك به في الاحكام فقال ان الكتاب والسنة
وحي من الله على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى غير ان الكتاب متلو والسنة غير متلوة ونسخ حكم احد الوحيين
بالاخر غير ممتنع عقلا ولهذا لو فرضنا خطاب الشارع بكون القرآن ناسخا للسنة لما لزم منه [illegible] ومنها ما تمسك به في غاية المامول فق
لنا انه حجة متمسك به فجاز النسخ كالكتاب بالكتاب ومنها انه لو لم يكن جائزا لما وقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان التالي فلوجوه احدها ما تمسك به في الذريعة وبه ويب وشرح والمنية وغاية المامول والاحكام والمختصر وشرحه
والمعراج من ان التوجه الى البيت المقدس كان واجبا في ابتداء الاسلام وهو ثابت بسنة مقاصة اذ ليس في القرآن العزيز ما
يدل عليه وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام لا يقال ان التوجه الى البيت المقدس كان معلوما بالقرآن وهو قوله تعالى
فثم وجه الله لانا نقول هذا باطل لانه لا يدل على تعيين بيت المقدس بل غايته الدلالة على التخيير بين الجهات من جملتها بيت المقدس
والمنسوخ انما هو وجوب التوجه اليه عينا وذلك غير معلوم من القرآن وقد صرح بما ذكر في به والاحكام والمعراج لا يقال لم
لا يجوز استناد وجوب استقبال بيت المقدس الى قرآن نسخت تلاوته لانا نقول هذا الاحتمال مدفوع بالاصل كما صرح به في المنية
فق وفي المعراج بعد الاشارة الى الايراد المذكور الجواب عنه انه لو كان في القرآن ما يدل على تلك الاية لنقل ولكن ما نقل ولا
يقال لم لا يجوز ان يكون الناسخ لوجوب التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة اخرى ولا [illegible] في ذلك ما دل على وجوب التوجه
الى الكعبة من القرآن لاحتمال تاخره عن تلك السنة ويؤيد الاحتمال المذكور انه [illegible] تحويل وجهه عن بيت المقدس نظرا الى
السماء وانتظاره لما يؤمر به من تعيين الجهة لانا نقول هذا الاحتمال مدفوع بالاصل كما صرح به في المنية فق ايضا ولان نسخ هذا الكتاب

يعني

يفضي الى عدم العلم بالناسخ اصلا وفي المعراج بعد الاشارة الى الايراد المذكور والجواب عنه ان الاية ظاهرة في نسخ ما اتفق عنه صلى بعد
ما حول وجهه نظرا الى السماء غير ثابت وفي شرح المختصر والاحكام بعد ذلك الجواب ان ذلك يمنع تعيين ناسخ ابدا لتطرق مثل
ذلك الاحتمال اليه واختلاف اللجاج ونحوه وفي غاية المامول نحو دعوى الاجماع وذا دفيه فق نحن لا نؤيد بالناسخ الا عدم الحكم
السابق واثباته وهو صار قبل هذه الايات واحتمال النسخ بغيرها لا فيه يطرحه اصالة العدم وفي به بعد الاشارة الى ذلك ولان
الايراد المتقدم واجيب بان تجويز ذلك يسد باب اثبات النسخ بشيء من الادلة اذ ما من ناسخ الا ويجوز فيه ان يكون النسخ
تقدم بدليل اخر وما من دليل يصح منسوخ الا ويكون المنسوخ دليلا غيره يوافقه في حكمه وانما حكمنا بالنسخ في الايات التي
اعتقد بالنسخ فيها للصلاحية وللاقتران لانها طريق صالح للارتفاع وقد قارنها الارتفاع فيستند اليه وفيه نظر لانه طريق الدلالة
على معرفة الناسخ والمنسوخ اذا وجدت في شيء حكمنا بثبوتهما فيه والا انسد الباب واما المنسوخ فانه متى وجد ما نافيه من الادلة
حكم بانه منسوخ وان استند الحكم الى غيره انتهى وثانيها ما تمسك به في به ويب والاحكام والمختصر وشرحه من ان مباشرة النساء
في الليل كانت محرمة على الصائمين بالسنة لعدم وجود ما يدل عليه في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا
ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وثالثها ما تمسك به في به ويب وغاية المامول
والاحكام والمختصر وشرحه من ان صوم عاشوراء كان واجبا بالسنة ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه ولكن قال في المنية وفيه نظر فان الامر بصوم شهر رمضان غير مناف لصوم عاشوراء فكيف يكون ناسخا له الناسخ في الحقيقة
ما دل على ارتفاع حكمه سواء عين رمضان للبدلية او لا ورابعها ما تمسك به في العدة وبه ويب والمنية والاحكام من ان جواز تاخير
الصلوة في الحرب الى انقضاء القتال كان ثابتا وقد نسخ ذلك بوجوب صلوة الخوف التي دل عليها القرآن العزيز في
الذريعة وانما كان ذلك نسخا من حيث كان بجواز التاخير مع استيفاء الاركان كالمضادة في الاداء في الوقت مع الاخلال ببعض
ذلك وخامسها ما تمسك به في به والاحكام وحكاه في الذريعة عن بعض من ان قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ ما كان قد صالح
اهل مكة عام الحديبية على ان من جاءه مسلما رده حتى رد ابا جندل وجماعة من الرجال فجاءت امرأة فانزل الله تعالى فلا ترجعوهن
وللقول الثاني ايضا وجوه منها المحكي عن الشافعي في جملة من الكتب من قوله لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على ان كلامه بيان
للقرآن العزيز فلو كان القرآن ناسخا للسنة لكان بيانا اذ الناسخ بيان المنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر وانه محال واجيب عن
هذه الحجة بوجوه الاول ما ذكره في المنية من انه ليس في الاية الشريفة ما يدل على انحصار كلامه صلى في بيان المنزل او في كل من المنزل
محتاج الى بيان مع ان كلا منهما معلوم البطلان اذا لم يرد بالبيان الاظهار وح يجوز ان يكون بعض الاحكام الشرعية مستفادا من السنة
ثم ينسخه الله تعالى باية من القرآن العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل منهما بيانا للاخر وانه محال واجيب عن هذه الحجة بوجوه
الاول ما ذكره في المنية من انه ليس في الاية الشريفة ما يدل على انحصار كلامه صلى في بيان المنزل او في كون كل من المنزل محتاج الى بيان
مع ان كلا منهما معلوم البطلان اذا لم يرد بالبيان الاظهار وح يجوز ان يكون بعض الاحكام الشرعية مستفادا من السنة ثم ينسخه الله تعالى
باية من القرآن العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك كون كل منهما بيانا للاخر وفي به ويب والاحكام لا دلالة له فيه على انه لا يتكلم الا ببيان
الثاني ما ذكره في به ويب والمنية وغاية المامول وشرح المختصر والاحكام من ان المراد بالبيان التبليغ والاظهار وفي به وغاية
المامول لانه عام في كل القرآن بخلاف بيان المراد لتخصصه بالمجمل انتهى وعلى هذا ليس في الاية دلالة على المدعى الثالث ما ذكره في المنية
من ان الاية الشريفة انما دلت على انه مبين لما انزل الله تعالى اليه حين نزول الاية المذكورة لا يدل على كونه مبينا لما نزل الله تعالى فيما
بعد الرابع ما ذكره في المعراج في الجواب بالمعارضة وهي ان يقول لا نسلم انه لا يجوز ان يكون غير السنة بيانا بل يجب ان يكون هو
القرآن فقط لقوله تعالى في وصف القرآن تبيانا لكل شيء انتهى واشار اليه ما ذكره في غاية المامول الخامس ما ذكره في غاية المامول فق
نمنع كون النسخ بيانا بل رفع كما تقدم تعريفه السادس ما ذكره في غاية المامول ايضا فق كون الرسول صلى مبينا لا يدل على ما زعم
بل على انه مبين وبيانه تارة يكون بالكتاب واخرى بالسنة السابع ما ذكره في غاية المامول وشرح المختصر فقالا كونه صلى مبينا لا
ينفي كونه ناسخا لجواز ان يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما رفع ان نسخ السنة بالكتاب يوجب تنفير الناس عنه
لتوهمهم ان الله تعالى لم يرض بما سنه الرسول صلى وذلك ينافي مقصود البعثة لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه

لبطلاع باذن الله واجاب عنه في المختصر وشرحه وغاية المامول والاحكام بانه اذا علم بالقران لدلالته على انه ما شرع
اولا ليس بحيث لا يمتنع نسخ القران والسنة بالسنة وهو خلاف اجماع القائلين بالنسخ ثم قال انما ذكروه انما يدل على ان
المشروع اولا ان عموم من ان لو كان النسخ رفع ما ثبت اولا وليس كذلك بل هو عبارة عن دلالة الخطاب على ان الشارع لم يرد
بخطابه الاول ثبوت الحكم في وقت النسخ دون ما قبله ومنها ان السنة ليست من جنس القران لان القران معجزة ومتلو ويحرم
قراءته على الجنب ولا كذلك السنة واذا لم يكن القران من جنس السنة امتنع نسخها كما يمتنع نسخ القران بحكم دليل العقل وبالعكس
بالعكس واجاب عنه في الاحكام بانه لا يلزم من اختلاف جنس السنة والقران بعدما اشتركا في الوحي بما اختص بكل واحد منهما امتناع
نسخ احدهما بالاخر وعلى هذا فنقول القران يكون رافعا لحكم الدليل العقلي وان لم يسم ناسخا بينهما ما ذكره في العدة في وغاية من منع
من ذلك بان قال انما لم يجز نسخ القران لمساواته في المرتبة فكذلك لا ينسخ السنة بالكتاب انتهى وضعفه والمعتمد عندي في المسئلة هو القول
الاول الذي عليه المعظم من جواز ذلك فهل هو واقع او لا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة اذا ورد
خطاب يدل على حكم شرعي بمجواه وبطريق الاولوية كما في قوله تعم ولا تقل لهما اف فهل يصح نسخه اولا التحقيق ان يقال ان المسئلة تحتمل الى
صور الاولى ان ينسخ الاصل والفرع معا وهذا لا اشكال في جوازه وقد صرح بذلك في الذريعة والمعارج وبه والمنية وشرح المختصر و
الاحكام وبالجملة الظاهر انه مما لا خلاف فيه وقد تضمن جملة من الكتب دعوى الاتفاق عليه ففي النهاية اتفقوا على جواز نسخه بالفحوى
مفهوم الموافقة ونسخهما معا جائز اتفاقا وفي الاحكام اتفقوا على جواز نسخ حكم الفحوى الثانية ان ينسخ الفحوى دون الاصل
وقد اختلفوا في جوازه على قولين الاول انه لا يجوز فلا يجوز نسخ تحريم الضرب والقتل المستفادين من تحريم التافيف الذي يدل
عليه قوله تعم ولا تقل لهما اف مع بقاء تحريم التافيف الذي هو الاصل وهو للتهذيب والمختصر وشرحه والمعراج والمحكي عن ابي الحسين
وفي به والمنية والاحكام تردد القاضي عبد الجبار فمنع تارة وجوز اخرى الثاني انه يجوز وهو للذريعة والعدة والمعارج والاحكام
والمحكي عن القاضي عبد الجبار ويظهر في تحقيق المسئلة من المنية للاولين وجوه احدها ما تمسك به في يب والمختصر وشرحه والمعراج
من ان تحريم التافيف ملزوم لتحريم الضرب والا لم يعلم منه من غير عكس للاولوية في الفرع ونسخ الفحوى دون الاصل معناه بقاء تحريم
التافيف وانتفاء تحريم الضرب وهو وجود الملزوم مع انتفاء اللازم وهو محال وبالجملة الفحوى لازم للاصل فيكون رفعه مستلزما
لرفعه وفيه نظر اما اولا فلانه ان اريد ان تحريم التافيف ملزوم لتحريم الضرب انه يستحيل عقلا الانفكاك بينهما كما يستحيل انفكاك
الامر بالشيء عن النهي عن ضده العام عن الخاص عن بعض الاقوال وكما يستحيل انفكاك وجوب ذي المقدمة عن لابدية المقدمة ولزومها
وكما يستحيل انفكاك النهي عن العبادة عن فسادها فهو ممنوع وذلك لجواز ان يكون التافيف واما مصلحة يختص به ولا يكون الضرب
الذي هو اشد منه مباحا مصلحة يختص به ويشهد بذلك امور منها انه لو كان الاستلزام بين حكم الاصل والفرع عقليا كالامثلة
المذكورة لكان القياس بالطريق الاولى من الادلة العقلية القطعية وهو باطل بل هو من الادلة الظنية كالشهرة والاستقراء اذا
كان قياسا جليا او من ظاهر الخطاب كساير الدلالات الالتزامية اذا كان مفهوما من الخطاب كما يظهر من كلمات القوم ومن
وجود المصلحة في الترخيم ومنها دلالة الاخبار الكثيرة على عدم حجية القياس بالطريق الاولى ومنها تحقق ترك العمل به في
بعض مسائل الفقهية لوجود المعارض الاقوى فتم وان اريد ان الدال على تحريم التافيف يلزم منه الدلالة على تحريم الضرب
ومنهم وهو مسلم لكن كذلك حصول الظن منه بذلك وهو غير مانع من النسخ المفروض لا موجب للحكم باستحالة الانفكاك سواء
اسند الظن المذكور الى استظهار علة الحكم في الاصل وثبوتها او استند الى دلالة الخطاب على ثبوت حكم الاصل في الفرع اما
على الاول فواضح فان ترك الادلة الظنية بالاقوى منها سواء كان بطريق النسخ او بغيره كما هو الغالب واما على الثاني فلان
الدلالة المشار اليها لا يكون الا من الدلالة الالتزامية ومن الظاهر انه يجوز الرفع اليد عنها بالمعارض الاقوى فكيف لا والدلالة
المطابقية المستندة الى وضع اللفظ يجوز رفع اليد عنها لوجود المعارض الاقوى سواء كان بطريق النسخ او بغيره فرفع اليد
عن الدلالة الالتزامية بوجود المعارض اولى كما لا يخفى واما ثانيا فلان ذلك معارض بان وجوب اكرام زيد في قوله ان جاءك
زيد فاكرمه ملزوم لعدم وجوب اكرامه عند عدم مجيئه ومع ذلك يجوز نسخه كما يجوز رفع اليد عنه عند صدور الخطاب بما
هو الجواب مناص للجواب في محل البحث وبالجملة يجوز رفع اليد عن المفاهيم المخالفة والموافقة بطريق النسخ وبغيره مع

بقاء حكمها

بقاء حكمها على حالها وقد اتفق ذلك كثيرا او لزوم المفهوم للمنطوق غير قادح كما ان لزوم الوضع لافادة الموضوع له غير
قادح فتم نعم اذا حصل في القياس العلم بعلة حكم الاصل وبوجودها في الفرع من غير مانع من ظهورها وباستلزام حكم الاصل بحكم
الفرع عقلا امتنع نسخ حكم الفرع مع بقاء الاصل ولكن ذلك قد يتفق احيانا وليس بلازم لاصل القياس بالطريق الاولى والا لكان
هو احد افراد التنقيح المناط وهو باطل بالضرورة لا يقال هذا خرق للاجماع المركب في المسئلة وذلك لان القوم فيها بين مانع
من نسخ الفرع مع بقاء الاصل مطلقا ومجوز له كذلك ولم يذهب احد الى التفصيل الذي ذكرته فيكون خرقا للاجماع المركب ولحدث
قول ثالث لانا نقول لا نم تحقق الاجماع المركب في المسئلة لان تكلم طائفة من الاصوليين ولم يعلم ان جميع الاصوليين تكلموا فيها ولم
يبلغ الينا اقوال جميعنا جميعهم فيها وانحصارها في القولين المذكورين غاية ما في الباب عدم ظهور قول ثالث وهو غاية الظن وهو على تقدير
حجيته لا يعارض الدليل القطعي على التفصيل الذي ذكرناه ومع ذلك فالتمسك بالاجماع بسيطا كان او مركبا في امثال هذه المسائل
المسائل الخارج عن محل النزاع لكون المسئلة عقلية فتم على انه قد يدعى انصراف اطلاق كلام الفريقين الى الغالب وهو القياس بالطريق
الاولى الذي لا يحصل فيه العلم بعلة حكم الاصل فيكون صورة حصول العلم بها خارجة عن مورد كلامهم فلا يكون ما ذكرناه من التفصيل
قولا ثالثا في المسئلة كما لا يخفى وثانيها ما تمسك به في يب كما عن ابي الحسين من ان ذلك لو كان جايزا للزم نقض الغرض من حكم
الفرض الاصل اذ الغرض في قوله تعم ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين ورفع تحريم حق بهما ينافي ذلك وفيه نظر اما اولا فلانه ان اريد
حصول العلم بالغرض فهو ممنوع وان اريد حصول الظن به فهو مسلم ولكن الظن يجوز العمل بغيره لما هو اقوى منه فتم واما ثانيا فلان
المستفاد من قوله تعم ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين في جميع الاوقات بجميع الوجوه كما هو صريح بذلك وكما يجوز ارتكاب تخصيص
بعض الاوقات ببعض الوجوه كذلك يجوز النسخ كذلك فتم وفي الاحكام معترضا على الحجة المذكورة غاية ما يلزم من نسخ حكم الفرع ابطال
الغرض من اصل اثبات الحكم فيه ولا يخفى ان غرضا اثبات التاثير التحريم للتافيف مغاير لغرض تخصيصه بالذكر تنبيها بالادنى على الاعلى
ولا يلزم من ابطال احد الغرضين ابطال الاخر واورد عليه في يب في بعد الاشارة اليه وفيه نظر فان نسخ الفحوى يستلزم
ابطال الاصل لان الفحوى هو الغاية فابطالها يستلزم ابطال ذي الغاية انتهى وثالثها ما ذكره في الذريعة في وقد علمنا انه لا
يحسن ان يقال لا تقل لهما اف ولحرمتهما لكن ان تقول لا تقتلهما وان قلت لهما اف ولا يجوز نسخ الاكبر بتبقية الاصغر ولا يجوز عكسه
وفي العدة من الناس من منع وقال لا يجوز ان يثبت صريحه ويرتفع فحواه لان ذلك ناقض ويستحيل في العرف لانه لا يجوز ان يقال
فلان لا يظلم مثقال ذرة وهو يظلم القناطير وفلان لا ياكل دانقا يقول هو اكل مائة رطل فلو جوز النسخ في ذلك لا يصح انتهى
وللاخرين ما حكاه في المختصر وشرحه عنهم فقالا قالوا افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل واحد
منهما بدون الاخر ضرورة وفي به والمنية جوزه قاضي عبد الجبار تارة لان ذلك يجري مجرى التنصيص على تحريمه وتحريم الضرب فكما
قال ولا تقل لهما اف ولا تقربهما ويلزم من رفع احد التحريمين رفع الاخر وفي العدة فان قيل هل يجوز ان ينسخ ما يقتضيه فحوى
الخطاب مع ثبوت صريحه كان ينسخ ضرب الوالدين ويبقى تحريم قوله ولا تقل لهما اف قيل لا يمتنع لانهما في الحكم بمنزلة لا يتناوله العموم
من المسميات ينسخ بعض ذلك مع بقاء البعض لا يمتنع ويفارق القياس مع نسخ اصله لا يصح لان الاصل يتبع الفرع فما دام ثابتا يجب
صحته وكذلك لا يجوز بقاء القياس مع نسخ اصله لما ذكرنا من العلة وفي الذريعة غير ممتنع ان يقال ان الحال فيما يتناوله الى المصالح
لا نه ممتنع ان يمنع من التافيف في الشاهد الا للاجل الترتيب والتنبيه من الاخر به فلا يجوز ان يجامع ذلك ارادة ذلك الاضرار
الاكثر ومصالح الدين غير ممتنع ان يختص تارة بالاكبر والاخرى بالاصغر والا ولجواز نسخ كل واحد مع تبعية صاحبه انتهى وحاصله
في شرح المختصر عما نقله عنهم فيه الجواب لا نم دلالة التغاير على رفع كل واحد منهما دون الاخرى وانما يصح ذلك اذا لم يكن
احد الغيرين مستلزما للاخر انتهى الثالثة ان ينسخ الاصل من دون نسخ الفرع والفحوى وقد اختلفوا في جواز هذا على قولين احدهما
انه لا يجوز وهو للتهذيب وحكاه في النهاية والاحكام عن الاكثر فقالا واطبق الاكثر على ان نسخ الاصل يفيد نسخ الفحوى
الثاني انه يجوز وهو للذريعة والمختصر وشرحه للاولين ما تمسك به في يب واشار اليه في به والاحكام من ان الفحوى تابعة
لاصله فاذا ارتفع الاصل ارتفع الفحوى لاستحالة بقاء التابع بدون متبوعه ومنها انه اذا نسخ وجوب ذي المقدمة والمتبوع فكذلك
الا لاستحالة بقاء التابع بدون متبوعه ومنها انه اذا نسخ الامر بالشيء لزم نسخ النهي عن ضده العام وكذا الخاص على القولين

ما يستلزم امر النهي عنه وليس في ذلك الا الاستحالة بقاء التابع بدون متبوعه ومنها انه اذا نسخ اصول المفاهيم المخالفة
او يجوز فيها حملها على ما يقتضيه المفهوم امتنع بقاء المفهوم وليس في ذلك الا الاستحالة بقاء التابع بدون متبوعه
واجاب في الاحكام والمختصر وشرحه عن هذه الحجة فقالوا بعد الاشارة اليها ان دلالة اللفظ على الفحوى تابعة
لدلالته على الاصل وليس حكمها تابعا لحكمه فان فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا تحريم التأفيف لان الضرب انما كان
حراما لان التأفيف حرام لو لا حرمة التأفيف لما كان الضرب حراما والذي يرتفع هو حكم تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ
عليه فانها باقية فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع ولكن قال في الاحكام قبل هذا الكلام التحقيق اثبات تحريم الضرب
في محل السكوت اما ان يقال انه ثابت بالقياس الجلي تحريم التأفيف في محل النطق او انه ثابت بدلالة اللفظ لغة على اختلاف
المذاهب فيه فان كان الاول فيجب ان يقال ان نسخ حكم الاصل يوجب رفع حكم الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون اصله وان لم
يسم ذلك نسخا وان كان الثاني فلا يخفى ان دلالة اللفظ على تحريم التأفيف بجهة وضع اللفظ وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى
وهما دلالتان مختلفتان غير ان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق فرفع الاصل ما يمتنع معه بقاء التابع قلنا هو سياق
الجواب المذكور وفيه نظر لان حكم الفرع انما استفيد مما دل على حكم الاصل فاذا طرأ النسخ سقطت دلالته على الاصل باعتبار
ان النسخ تخصيص في الازمان فيلزم ان يسقط الدلالة على الفرع ايضا فلا يكون لحكمه دليلا ويمتنع ثبوت الحكم بدون دليل
فتو وقد اشار الى ما ذكرناه في ... ايضا فقيل بعد الاشارة الى الجواب المذكور وفيه نظر فان تحريم الضرب انما استفيد من
تحريم التأفيف ورفعه يقتضي البقاء على ما كان الحكم عليه قبل التنصيص انتهى وللآخرين ما اشار اليه في المختصر وشرحه في الاول
لنا ان جواز التأفيف بعد تحريم لا مانع يستلزم جواز الضرب وفي الثاني انتفاء تحريم التأفيف مع بقاء تحريم الضرب ورفع
الملزوم مع بقاء اللازم وهو جائز ثم قال القائلون بالجواز قالوا افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان فجاز
رفع كل واحد منهما بدون الاخرى ورد انتهى وفيما ذكر نظر كما اشار اليه في شرح المختصر فقيل بعد الاشارة الى ما ذكر الجواب
لا نم دلالة التغاير على رفع كل واحدة دون الاخرى وانما يصح ان لم يكن احد الغيرين مستلزما للآخر انتهى والمعتمد عندي هو
هو القول الاول واعلم انه قال اعلم ان الفحوى يكون ناسخة لان الفحوى لا يخلو من ان يكون دليلا لفظيا او عقليا فان كان لفظيا
جاز ان يكون ناسخا كما في ساير الادلة اللفظية وان كان عقليا فبطريق الاولى لان العقلي اقوى من اللفظي انتهى وقد اشار
الى ما ذكره في جواز النسخ بالفحوى في الذريعة ايضا فقال لانه جار في فهم المراد مجرى الصريح فما جاز في الصريح جاز فيه انتهى
وهو جيد وكما يجوز النسخ بها يجوز النسخ بساير المفاهيم المخالفة التي هي حجة   لا اشكال ولا شبهة في ان
الاخبار عن الشيء فعلا اختياريا للمكلف فيجوز اتصافه باحد الاحكام الخمسة الشرعية على وجه التأبيد فيجوز ان يحكم بوجوب
الاخبار عن وجود الصانع وعدله ابدا ويحرم الاخبار عن وجود الشريك تعالى فاذا اتصف المفروض في الشريعة باحد
الاحكام الخمسة مقيدا بالتأبيد جاز نسخه كما يجوز نسخ حكم ما عداه من ساير الافعال وقد صرح بذلك في الذريعة والمعارج
ونهاية والمنية والاحكام وشرحه وظهر ... منها ظهور الاتفاق عليه ومنها تضمن جملة من الكتب الاجماع ففي المعارج
يجوز دخول النسخ في الخبر المأمور به كالاخبار بالتوحيد والعدل فيؤمر بذلك الخبر تارة وينهى عنه اخرى بحسب اختلاف
المصلحة وهذا لا بحث فيه وفي النهاية منع الاكثر الناس من نسخ الاخبار واجازه ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد
المرتضى وابو الحسين وتحرير القول فيه ان الناسخ اما ان يكون لنفس الخبر او لمدلوله فان كان الاول فاما ان ينسخ تلاوته
او تكليفنا به بان يكون قد كلفنا بالاخبار بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك وهذا ان جائز اجماعا سواء كان ما نسخ تلاوته
ماضيا او مستقبلا وسواء كان ما نسخ تكليف الاخبار به مما لا يتغير مدلوله كالاخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم
او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه ومنها ان ذلك يجوز ان تقيد حكم المعلق عليه بقيد لوجب دفعه عند عدمه فيجوز
نسخه للقطع بعدم الفرق بينهما ومنها ما تمسك في ... فقال يجوز الاخبار عن النسخ لانه لا استبعاد في ان يزيل الله تعالى التكليف
بالاخبار من الشيء حتى الخبر عن التوحيد كما منع الجنب القران وفي الذريعة اما دخول النسخ في نفس الاخبار فجايز لانه
لا يمتنع كلفنا الله تعالى ان نفعل الا وقد يجوز ان يزيل عنا التكليف فيه امثاله حتى الخبر من التوحيد الا ترى ان الجنب

قد يمنع

قد يمنع من قراءة القرآن وقد كان يجوز منه في التشهد دين ومنها ما تمسك به في النهاية والاحكام فقالا بعد ما حكيناه عنه
سابقا لان كل ذلك حكم من الاحكام الشرعية فجاز ان يكون مصلحة في وقت مفسدة في وقت اخر وزاد في الاول في وذلك كما
بينت المتطهر على القرآن وحرم على الجنب بعضه فانه اذا جاز الاختلاف بالمصلحة والمفسدة بالنسبة الى الاحوال جاز بالنسبة الى
الازمان وينبغي التنبيه على امور الاول لا فرق في ذلك بين ان يكون الخبر المنسوخ اخبارا صدقا او لا كما صرح به في الذريعة في
والمنية وقالوا صدقا الخبر لا يمنع من زوال التعبد به اذا التعبد على المسألة الثاني لا فرق في ذلك بين ان يكون للمنسوخ الاخبار
بما لا يتغير كالاخبار بتوحيده تعالى وعدله والاخبار بما يتغير كالاخبار بكفر زيد وقد صرح بذلك في الذريعة والمعارج ونهاية والنهاية
والاحكام وكل لا فرق بين ان يكون المنسوخ متعلقا بامر عقلي او شرعي او عادي كما صرح به في شرح المختصر الثالث هل يجوز نسخ
الاخبار السابق بالاخبار بنقيضه او لا صرح في ... ونهاية والمنية بالثاني وحكاه في شرح المختصر عن المعتزلة فقيل هل يجوز نسخه
بنقيضه اي بان يكلف الاخبار بنقيضه المختار جوازه خلافا للمعتزلة وبناه اصلهم في حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف به
قبيح وقد علمت فساده انتهى وكذا حكاه عنهم في المختصر والاحكام ايضا وصرح فيه بان مبناهم ما اشار اليه في شرح المختصر بالاول
في المختصر وشرحه والاحكام وحكاه في ... عن كافة الاشاعرة فقيل اطبقت الاشاعرة على جواز ان يكلفنا الاخبار بنقيض الحق لانه
الحسن والقبح عندهم ثم قال اما ما يتغير فانه يجوز ان يؤمر بالاخبار بنقيضها امرنا ان نخبر به مثل ان يؤمر بالاخبار بكفر زيد ثم يؤمر
بالاخبار بايمانه وفي هذا الاطلاق نظر ... انه يشترط ان لا يتضمن الكذب باجتماع شرايطه فيه ثم قال ولا فرق في ذلك بين الماضي
والمستقبل وان كان المدلول مما لا يتغير اجماعا لان الاخبار ... بالكذب بالواقع من جملة الاخبار الشهادة يجري فيها جميع ما تقدم اليه
الاشارة كما لا يخفى الخامس هل يجوز نسخ مضمون الخبر ومدلوله لا الاخبار فيه اشكال والتحقيق ان الجملة الخبرية تحمل الى اقسام منها ما لا
يجوز حمله على ظاهره بل يجب حمله على الانشاء اما على طلب الفعل كما في قوله في الوضوء تغسل وجهك ويديك وتمسح راسك ورجليك ابدا وهذا
القسم لا اشكال ولا شبهة في جواز نسخه والظاهر مما لا خلاف فيه ومما دل على جواز النسخ المأمور به والمنهي عنه يدل على جواز نسخ هذا ومنها
ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار ولا يكون اخبارا عن حكم شرعي ويكون مرجعه الى الامر والنهي كقولك هذا يجب ويحرم ويندب ويكره
وهذا واجب وحرام ومندوب ومكروه واوجبت وحرمت وندبت وكرهت والمعتمد جواز النسخ هنا ايضا كما يظهر من الذريعة والغنية
والمعارج ونهاية والمبادي وشرحه والمنية والاحكام والمعراج ومما يظهر من جملة منها ان في المسألة خلافا فهي ومنها ان يتغير فان كان
الحكم كالاخبار عن وجوب الحج ابدا فانه يجوز نسخه في المستقبل وان كانت غير احكام فانه يجوز نسخها ايضا سواء كانت ماضية
او مستقبلة وان لم يسم نسخا اما المستقبلة فيجوز ان يخبر الله تعالى بان نعذب الفساق ابدا فانه يجوز ان يبدلنا بانه اراد بالتأبيد
الف سنة اما مع الاشعار في ابتداء الخطاب بعدل ابي الحسين او مطلقا عند اخرين واما الماضي فيجوز ان يخبر الله تعالى بانه عمر زيد الف سنة
ويشعر بانه اراد التعمير ثم يبدلنا بانه عمره الف سنة الا خمسين ومنع مشايخ المعتزلة غير ابي الحسين وجماعة من الفقهاء من نسخ الوعد و
الوعيد وبعضهم منع من نسخ مدلول الخبر مطلقا سواء كان حكما شرعيا او لا وسواء كان ماضيا او مستقبلا ومنع اخرون من نسخ الماضي
دون المستقبل والوجه الجواز مطلقا وفي المنية منع من جواز نسخ ابو علي وابو هاشم واكثر المعتزلة والاشاعرة ... وجوزه ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة
والسيد المرتضى وفصل اخرون وقالوا ان كان مدلول الخبر مما لا يتغير مثل قولنا الشيء الفلاني واجب او مندوب او زيد مؤمن وعمرو
كافر جاز نسخه عند تغيره اما المنع من الاخبار ... ان ما يمتنع تغيره مثل قولنا العالم حادث لم يجز وكذا يجوز
نسخه بيان المراد منه مثل ... عمرا الف سنة الا خمسين وفي الاحكام واما ان كان النسخ لمدلول الخبر وفايدته فان كان المدلول
انه كان مما لا يتغير فنسخه ممتنع واما ان كان مدلوله مما يتغير سواء كان ماضيا او مستقبلا وسواء كان وعدا او وعيدا او حكما شرعيا فقد
اختلف في رفعه ونسخه فذهب القاضي ابو بكر والجبائي وابو هاشم وجماعة من المتكلمين والفقهاء الى امتناع رفعه وذهب ابو عبد الله
البصري والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري الى جوازه ومنهم من فصل بين الخبر من الماضي والمستقبل فمنع من الماضي وجوزه في
المستقبل والمختار جوازه ماضيا كان او مستقبلا انتهى للقول بالجواز مطلقا وجوه احدها ما تمسك به في الذريعة فقيل اعلم ان النسخ اذا دخل
في الامر والنهي فانما هو على الحقيقة داخل على مقتضاهما وما علقهما انفسهما والخبر في هذا الحكم كالامر والنهي لان مقتضاه كمقتضاها
فاذا كان جواز النسخ انما صح لان الامر يرجع الى تغير احوال الفعل في المصلحة لا لامر يرجع الى صفة الدليل فلا فرق اذا تغيرت المصلحة

بين ان يدل على ذلك من حالهما بما هو حيوا وامراد هي وقد بينا ان قول القائل افعل كقوله اريد ان يفعل وان قوله لا تفعل بمنزلة
قوله اني اكره ان افعل وهذه الجملة جواز دخول النسخ في مقتضى الضمار كما دخله في مقتضى الامر والنهي انتهى وقد تمسك ايضا بهذه الحجة
في الغنية واشار اليها ماذكره في الذريعة ويجوز ذلك لان المقتضي لنسخ الحكم انما هو جواز تغييره من المصلحة الى المفسدة وهو تام
هنا فثبت مقتضاه وثانيها ماذكره في بي في الاحكام فقالا الحق وجوب الجواز مطلقا لان ما دل عليه الاخبار اذا كان متكررا والخبر عام فيه
امكن ان يكون الناسخ مبينا لاخراج بعضها وان لم يكن اللفظ وان المراد بعض ذلك والمذكور كالامر والنهي وتمسك بهذا في بي وشرح
المبادى ففي الاول لان الناسخ دل على ان المراد البعض كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد بالامر البعض وفي الثاني لان الخبر في تناوله
لافراده المتعددة كالامر فالحال في الامر جاز فيه وثالثها ماذكر في الذريعة في جواز ان يدل الله تعالى على جميع الاحكام الشرعية بالاخبار
ومعلوم ان النسخ لو كان الامر على ما قد رناه ثابت في الشريعة فوضح ان الامر على ما ذكرناه وللقول بالمنع مطلقا وجهان احدهما نقله في بي عن المتمم
عن الجبائيين فقالا احتج الجبائيان بان تطرق النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا واجيب عنه بوجهين الاول ماذكره في الذريعة والغنية والمنية
والمعراج فقي الجواب ابهام الكذب انما يلزم اذا اتحد المدلول لان امامع التغاير فلا والتغاير هنا ثابت لان قوله لاعذبن الزاني ابدا ان
دل بظاهره على التابيد الا ان قرينة النسخ دلت على ان المراد به ذلك مدة معينة كالامر والنهي فان التعبد بهما اذا كان مؤبدا ثم نسخ لم يلزم
البداء لانه انما يلزم لدلالة النهي على ان الامر قبيح وليس النهي كذلك لانا نعقل الدليل الناسخ ودلان الخبر المنسوخ لم يتناوله ما تناوله الدليل الناسخ
واذا عنا به المطلقات ارتفع الكذب كما ارتفع البداء في الامر والنهي انتهى وفي بي الكذب غير لازم وفي الاحكام ان ذلك انما يفضي الى
الكذب ان لو لم يكن حمل الناسخ على غيرها اريد من الخبر وفي المعراج والحق ان ابهام الكذب والبداء يندفع بواسطة الناسخ وثانيهما انه لو
جاز ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا ولم يهلكم ومن الظاهر بطلان التالي واجاب عنه في بي والمنية والاحكام فقي الجواب ان اهلك
عنه متكرر لاستحالة التعدد في اهلكم فقوله اهلك الله عادا انما يتناول المرة الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكم يرفع تلك المرة فيكون
كذبا وادفي الاولين فقالا اما لو قال المراد هلاك بعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه مخصوص بالاشخاص لا بالزمان ومنها ما
يمكن حمله على ظاهره من الاخبار ويكون اخبارا عن حكم شرعي وصفي كما في قوله لا صلوة الا بطهور وقوله المؤمنون عند شروطهم ونحو ذلك
وهذا القسم ايضا لا اشكال ولا شبهة في جواز نسخه كما يستفاد من الذريعة والغنية والمعارج وبي وبيب والمبادى وشرحه والمنية و
الاحكام والمعراج وربما يظهر من جملة من العبارات وجود الخلاف هنا ايضا ومنها ما يمكن حمله على ظاهره من الاخبار ولا يكون اخبارا عن حكم
شرعي مطلقا بل من غيره ولا يمكن تغييره وتبدله كما في قوله الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء ونحو ذلك وهذا القسم لا اشكال ولا
شبهة في عدم جواز نسخه كما نبه عليه في الذريعة وبيب والمنية والمختصر وشرحه وقد ادعى عليه الاتفاق في الاحكام وشرح المختصر وفي المنية
وان كان مما يمتنع تغييره مثل قولنا العالم حادث لم يجز وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة لا يكون كذبا والله تعالى منزه عنه ومنها ما يمكن
حمله على ظاهره من الاخبار ولا يكون اخبارا عن حكم شرعي مطلقا بل عن غيره ويمكن تغييره وقد اختلفوا في جواز نسخه على اقوال ولا فائدة مهمة
في هذا البحث السادس قال في بي قال قاضي القضاة يبعد ان ينسخ وجوب الفعل بتحريم العزم على ادائه الا انه يجوز كون العزم عليه مفسدة
ويستحيل ان يحرم علينا الارادة المقارنة له لانه لا يكون الفعل واقعا على ما امرنا به ان يوقعه الا مع مقارنتها اذا حكم الشارع
بتوقف عبادة على ما امر مما يجعله جزءا لها كما في الركوع بالنسبة الى الصلوة او يجعله شرطا لها كما في الوضوء وتطهير الثوب بالنسبة اليها
ثم اسقط لا باعتبار امر عارض وعذر من قبل المكلف هذا التوقف وحكم بجواز ترك ذلك او بعدم التوقف عليه وعدم لابدية في جميع
الحالات والاوقات فلا اشكال في ان هذا النقص من العبادة نسخ لذلك المنقوص الذي كانت العبادة متوقفة عليها جزءا كان او
شرطا كما صرح به في المعارج وبيب والمبادى وشرحه وقد صرح بدعوى الاتفاق عليه من جملة من الكتب ففي الذريعة اعلم انه لا خلاف
في ان النقصان من العبادة يقتضي نقص المنقوص وفي العدة ولا خلاف ان النقصان يقتضي نسخ ما اسقط لانه كان واجبا في جملة
العبادة وفي بي اتفق الناس كافة على ان النقصان من العبادة نسخ لما اسقط وفي شرح المختصر اما النقصان منها وهو ان ينقص
جزء او شرط مثل ان يسقط من الظهر ركعتان او يبطل اشتراط فيه فهو نسخ للجزء والشرط اتفاقا انتهى وهل يكون ذلك نسخا للاصل
تلك العبادة ايضا او لا اختلفوا فيه على اقوال الاول ان ذلك ليس نسخا لها ولا يصير منسوخة به مطلقا ولو كان المنقوص جزءا او ركنا او
هو للمعارج وبي والمبادى وشرحه والمختصر وشرحه والاحكام وحكاه في جملة من الكتب عن بعض ففي بي والمنية والاحكام اختلفوا

البيان بالخيار ... [illegible]

في ان نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة هل يكون نسخا لتلك العبادة ام لا فذهب الكرخي وابو الحسين البصري الى ان ذلك لا يكون
نسخا لتلك العبادة سواء كان المنسوخ جزءا من تلك العبادة من كالركعة من صلوة الظهر مثلا او شرطا لها خارجا عن المفهوم كالوضوء
الثاني ان ذلك نسخ لتلك العبادة مطلقا ولو كان المنقوص شرطا لها وهو المحكي في بي والمنية عن قوم من المتكلمين وصرح في التلخيص بنسبته
الى الغزالي وفي الاول كما في الاحكام الى بعض العراقيين وفي العدة كلام الشافعي ما يدل على ذلك الثالث ما اشار اليه في بي وشرح المبادى والاحكام
وشرح المختصر فقالوا ومنهم من فصل فاوجب نسخ العبادة بنسخ جزئها دون شرطها وهو قول قاضي عبد الجبار انتهى وربما يستفاد من العدة
ايضا الرابع ما اشار اليه في الذريعة فقال بعدما حكيناه عنه سابقا وانما الكلام في انه هل يقتضي ذلك نسخ المنقوص منه فذهب قوم الى انه
يقتضي نسخ المنقوص منها وذهب آخرون الى انه لا يقتضي ذلك والواجب ان يعتبر هذا النقصان فان كان ما بقي بعده من العبادة
متى فعل لم يحكم في الشريعة ولم يجزه بجريه قبل النقصان فهذا النقصان نسخ له كما قلناه في زيادة ركعتين على جهة الامتثال لان العلة في
الوضعين واحدة وان لم يكن الامر على ذلك فالنقصان ليس بنسخ تلك العبادة ومثال ان ينقص من الحد عشرون فان ذلك لا يكون نسخا لما
بقي من الحد انتهى وقد صرح بما ذكره من التفصيل في الغنية فيكون موافقا له كما يظهر من التهذيب فانه استجود التفصيل المذكور والقول الاول حاكيه
به في بي والمبادى وشرحه فقالا لان المقتضي للكل كان متناولا للجزئين معا فخروج احدهما لا يقتضي نسخ الاخر كسائر ادلة التخصيص واشير
اليها في جملة من الكتب ففي المعارج لنا ان الدليل المقتضي لثبوت الحكم السابق ثابت والدليل الثاني ليس دافعا لكل حكم فلا يكون نسخا
وفي الاحكام انه لا يكون ذلك نسخا للعبادة مطلقا لكانت الصلوة اربع ركعات فكل ركعتين منها واجبة فنسخ احد الواجبين لا يوجب
نسخ الواجب الاخر وكذا اذا كانت صلوة واجبة والطهارة شرطا فيها فنسخ اشتراط الطهارة لا يكون موجبا لنسخ الصلوة بل الوجوب
باق بحاله وفي شرح المختصر لنا لو كان نسخا في الركعتين الباقيتين في الجزء والاربع في الشرط فيفتقر في وجوبها الى دليل غير الاول وانه
باطل بالاتفاق وفي العدة حكى ابو عبد الله البصري عن ابي الحسين الكرخي انه كان يقول ان العبادة اذا نسخ بعضها لا يكون نسخا لجميعها
ويجري ذلك مجرى العموم اذا خص واستثني فان ذلك لا يكون تخصيصا للكل وللقول الثاني ما اشار اليه في جملة من الكتب وقد اشار
الى الجواب عنه ايضا ففي المعارج فان قالوا العبادة الاولى كانت غير مجزية بتقدير ان لا يفعل الشرط وقد صارت الان مجزية فقد
انتسخ الاجزاء قلنا لا نم ان ذلك نسخ لانا بينا ان الاجزاء انما لم يتضمنه الدليل الشرعي بكونه معلوما بالعقل فلا يكون رفعه نسخا ولو
سلمنا ان ذلك نسخ لكان نسخا للاجزاء لا نسخا للعبادة وفي شرح المبادى لا يقال رفع حكم كون الركعة الباقية جزءا او غيرها علا لانا نقول
ذلك حكم عقلي ورفع العقلي ليس بنسخ وفي شرح المختصر قالوا ثبت تحريمها بغير ركعتين وبغير طهارة ثم ثبت جوازها ووجوبها بدونهما
الجواب المعروض انه لم يتجدد وجوب بل بطل الوجوب فقد ثابت هو الوجوب الاول والزيادة باقية على الحال الاصلي واما التحريم
فارتفع حكم شرعي الى الحكم الشرعي فلا يكون نسخا وفي الاحكام فان قيل اذا وجب الشارع اربع ركعات ثم نسخ منها وجوب ركعتين فقد
نسخ وجوب اصل العبادة لانه نسخ للبعض وتبعيته للبعض فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الاربع بل هي عبادة اخرى والا لو كانت
بعضا منها لكان من صلى الصبح اربع ركعات اتيا بالواجب وزيادة كما اذا وجب عليك التصدق بدرهم فتصدق بدرهمين وان
سلمنا ان وجوب الركعتين باق بحاله غير انهما كانت قبل نسخ الركعتين الاخريين وبعد رفع نسخ الركعتين الاخريين حيث صارت مجزية
وكان يجب تاخير التشهد الى ما بعد الاربع وقد ارتفع ذلك وهو عين النسخ وتخرج على هذا ان يكون الحكم فيما اذا نسخ شرط العبادة
فانها كانت قبل النسخ للشرط وقد ارتفع ذلك بنسخ الشرط قولهم ان نسخ الركعتين نسخ لوجوب اصل العبادة ليس كذلك بدليل بقاء وجوب الركعتين
قولهم الركعتان عبادة اخرى غير العبادة الاولى ان اراد وا بالغيرية انها بعض منها والبعض غير الكل فمسلم ولكن لا يكون نسخا للركعتين
وان كان نسخا لوجوب الكل وان ارادوا به انها ليست بعضا من الاربع فهو مسلم قولهم لو كانت بعضا من الاربع لكان من صلى الصبح
اربعا فقد اتى بالواجب وزيادة قلنا ولو لم يكن بعضا من الواجب الاول بل عبادة من الاخرى لافتقرت في وجوبها الى ورود
امر بدل على وجوبها وهو خلاف الاجماع وحيث لم يصح صلوة الصبح بالاتيان باربع ركعات انما كان لادخال ما ليس من الصلوة
فيها قولهم انها كانت قبل نسخ الركعتين لا تجزي قلنا ان اردتم به وجوب القضاء فهو نسخ لكن لا لنفس العبادة قولهم انه كان يجب تاخير
التشهد الى ما بعد الاربع ليس كذلك فان التشهد بعد الركعتين جائز مع غايته انه لم يكن واجبا وعدم وجوبه فلبقائه على العدم الاصلي
على نفيهم لا يكون نسخا شرعيا على ما عرف وعلى هذا فقد عرف الجواب عن قولهم ان العبادة كانت لا تجزي دون الطهارة ثم صارت

مجزية وللقول الثالث ما ذكره في العدة في الذي ينبغي ان يحصل في هذا الباب ان يقال العبادات الشرعية قد يكون جملة ذات
شروط كالصلوة ويكون فعلا واحدا وله شروط وقد يكون فعلا مجردا فاذا كانت العبادة فعلا واحدا فالنسخ انما يصح فيها بان يسقط
وجوبها ولا يصح ان ينسخ بعضها لانه لا بعض لها فاما نسخ شروطها فانه لا يجب نسخها وكل نسخ شروط الجملة التي هي ذات شروط ولا يوجب
نسخها الا ان من حق الشروط ان يكون في حكم التابع للمشروط لانه لا يجب للجملة وليس نسخه تغيير حال المشروط فاما ان نسخ بعض تلك
الجملة كنسخ ركوع او سجود فان ذلك يوجب نسخ الجملة لان تلك الجملة في المستقبل لو اوقعت على الحد الذي كانت واجبة اولا لم تجز
ووجب اعادتها ايضا ونقصان القبلة يمنع من اخراج الصلوة من كونها واجبة وجائزة فلذلك وجب ان يكون نسخا وهو بمنزلة
الزيادة ايضا فهذا الوجه يجب ان يكون مثلها في انه نسخ وللقول الرابع ما ذكره في بعض اجوبة المرتضى بان نسخ الركعة يقتضي نسخ وجوب اصل
العبادة لانه نسخ للبعض وابقاء للباقي فان الركعتين الباقيتين ليست بعض الثلاثة بل هي عبادة اخرى والا كان من صلى الصبح قلنا
اتيا بالواجب ان يصدق بعدهم نقص باثنين ثم اجاب عن هذه الحجة في والجواب ان اردت بالمغايرة انها بعض منها والبعض مغاير
للكل فهو مم ولكن لا يكون نسخا للركعتين وان كان نسخا لوجوب الكل وان اردت انها ليست بعضا فهو غير مسلم قوله والا كان من صلى
الصبح قد اتى بالواجب وزيادة قلنا ولو لم يكن بعضا من الواجب الاول بل عبادة اخرى افتقر وجوبها الى دليل اخر يدل على وجوبها
وهو خلاف وانما لم يصح الصبح عند الاتيان بثلث لادخال ما ليس من الصلوة انتهى والمسئلة في غاية الاشكال والتحقيق فيها ان يق
بان القائل بان نسخ جزء العبادة وشرطها يستلزم نسخ العبادة ان اراد انه يلزم الحكم بكون الاجزاء الباقية والمشروط منسوخة
بمعنى انه لم يجب الاتيان بها ويكون كما لو صرح الشارع بسقوط التكليف بها فيكون نسخ المفروض من الادلة الدالة على ارتفاع التكليف
السابق على النسخ المفروض فهو مم لان مجرد النسخ للمفروض لا دلالة فيه بشيء من الدلالات على ذلك والامكان اجتماعه مع بقاء التكليف السابق
بما بقي من سائر الاجزاء والمشروط امر معلوم فلا يصلح لمعارضته لادلة على بقاء التكليف السابق بالنسبة الى ما ذكر لو كان نعم قد يحكم
في بعض الصور بعدم التكليف السابق بالنسبة الى ما بقي من الاجزاء والى المشروط الذي نسخ شرطه بعد النسخ المفروض وذلك بحيث لا
يكون الدليل الدال على التكليف السابق مقتضيا للبقاء بالنسبة الى ما بقي من الاجزاء والمشروط بعمومه او غيره كما اذا امر بهيئة مركبة في
مثلا توضأ او صل ثم نسخ جزء من الوضوء او الصلوة كما لو قال نسخت وجوب غسل الوجه في الوضوء او ركعة واحدة او ركوعا واحدا في
الصلوة اذ من الظاهر ان الامر الاول دال على وجوب المجموع المركب وهو الامر المذكور لا يدل على وجوب ما بقي من الاجزاء لان متعلقه المجموع المركب
وقد انتفى بعد نسخ جزء من الاجزاء لان المركب كما ينتفي بانتفاء جزء من اجزائه وبعد انتفاء المتعلق يستحيل بقاء الامر ولهذا كان
الاصل فيما اذا تعلق الامر ولهذا كان الاصل فيما اذا تعلق الامر بهيئة مركبة وتعذر الاتيان بجزء من اجزائها بسبب من الاسباب كزيد
وعمرو بقيته عدم لزوم الاتيان بما بقي من الاجزاء وسيأتي الاشارة اليه ان شاء الله نعم لا ينبغي بل يجب الحكم ببقاء التكليف السابق بما بقي
من الاجزاء بعد نسخ اجزائه للاستصحاب والعموم ما دل على ان الميسور لا يسقط بالمعسور ولا ما نقول الامران المذكوران لا ينهضان
لاثبات ذلك لما سيأتي الاشارة اليه انش مضافا الى ظهور اختصاصهما بالعموم المذكور الى غير محل البحث كما لا يخفى سلمنا انهما ولكن
تكليف ثانوي مغاير للاول فالاول قد ارتفع قطعا وبهذا الاعتبار قد يصح دعوى ان نسخ جزء من العبادة يستلزم نسخها ولكن
فيه اشكال فتم واما اذا كان الدليل الدال على التكليف الاول المتعلق بالاجزاء والشروط مقتضيا للبقاء بعد نسخ الجزء والشرط
والمتعلقة بالاجزاء الباقية والشرط فقد يصح الحكم بعدم تعلق التكليف السابق بما بقي من الاجزاء ومن المشروط كما لو قال صل مثلا
واطلق وعلم بصدقه على ما خلا عن القراءة والطهور وقام قاطع كالاجماع على تقييد ذلك الاطلاق بالقراءة والطهور ثم ثبت نسخها
اذ لا ريب ان الاطلاق المذكور كان دالا على التكليف بالصلوة مط ولكن الاجماع عارضه فلما حصل النسخ المذكور المفروض ارتفع
المعارض فبقي الاطلاق المذكور بلا معارض فيجب العمل بمقتضاه بعد نسخ القراءة والطهور وهو الاتيان بالصلوة من غير قراءة
وطهور فتم واما اذا كان الدليل الدال على التكليف الاول مقتضيا للبقاء بعد نسخ الجزء والشرط المنسوخين مقتضيا لعدم صحة
العبادة بدونهما كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور فيقع التعارض بين الدليلين ونسخ الجزء والشرط بنفسه
لا يمنع منه كما لا يخفى فينبغي الرجوع الى المرجحات واذا كان الترجيح مع الاخير لزم العمل به والحكم بارتفاع التكليف السابق بالنسبة
الى ما بقي من الاجزاء والى المشروط كما لو سلم الاخير من معارضة الدليل الدال على بقاء التكليف الاول بالنسبة الى الاجزاء الباقية والمشروط

وبالجملة

وبالجملة ان كان محل البحث هو ثبوت الحكم السابق على نسخ الجزء والشرط لما بقي من الاجزاء والمشروط بعد نسخ الامرين فيكون
الفائدة فيه امرا مهما عظيما كما يظهر من بعض العبارات فينبغي التفصيل بحسب القواعد ولا يمكن دعوى ان نسخ
الجزء والشرط يقتضي نسخ العبادة بمعنى عدم تعلق التكليف السابق بما بقي من الاجزاء ومن المشروط مطلقا ولا بقيته كلا و لا
التفصيل بما ذكره السيد والقاضي عبد الجبار كما لا يخفى لان ما ذكرته في المسئلة لم يذهب اليه احد ولم يشر اليه واحد من القوم
فلا يجوز المصير اليه لانا نقول ذلك بعد ما اذ معرفة الاجماع المركب الذي هو حجة شرعية في نحو هذه المسئلة بعيدة في الغاية مضافا
الى ان احتمال التعبد والخروج عن القاعدة العامة المقررة بالدليل في المسئلة بعيد جدا بل مقطوع بفساده كما لا يخفى فاذن لا محيص
عما ذكرنا خصوصا مع اشتباه محل النزاع في المسئلة فان القوم لم ينقحوه كما لا يخفى فتم وان اراد القائل المذكور ان بعد تحقق نسخ الجزء
والشرط يتصف نفس العبادة بالمنسوخية ويصدق عليها ذلك كالذي يقر على التجزية مع قطع النظر عن حكم الاجزاء الباقية والمشروط بعد
نسخ الجزء والشرط يكون كلامه راجعا الى مسئلة لغوية صرفة والى مجرد صدق اللفظ كما يظهر من بعض العبارات فالتحقيق فيه الرجوع
الى العرف والامر فيه سهل بل لم اجد لهذا البحث فائدة مهمة يعتني بها الاصولي ومع ذلك فالذي ان الصدق يختلف الموارد فان
النسخ اذا تعلق بالاجزاء بحيث لا يبقى الا شيء قليل في الغاية كما لو اذا تعلق النسخ في نسخ اجزاء الصلوة بما عدا تكبيرة الاحرام او ركعة
في الرباعيات فانه يصدق على المجموع المركب انه منسوخ واذا تعلق بالقليل من الاجزاء كما اذا تعلق بجزء واحد مثلا وتم متعلق
التكليف بما عداه من سائر الاجزاء فانه لا يصدق على المجموع المركب منسوخ وينبغي التنبيه على امور الاول اختلفوا في ان نسخ ركعة
من الركعات هل يكون نسخا للصلوة او لا على قولين احدهما انه لا يكون نسخا لا الصلوة هو المعارج وبه في الاول اذا وجب صلوة
ثلثة مثلا ثم اسقط منه ركعة كان ذلك نسخا لتلك الركعة حسب ولم يكن نسخا للصلوة وفي الثاني نسخ ركعة ليس نسخا لباقي الركعات
لان النسخ لا يتناول صورة الفعل ولا وجوب باقي الركعات ولا لكونها مجزية لبقاء ذلك الحكم نعم يرتفع وجوب تأخير التشهد ونحو
اجزائها من دون الركعة فان كانت الركعة مما نسخت لوجب علينا اخلاء الصلوة منها او نقع اجزاء الصلوة اذا فعلناها مع الركعة
المنسوخة وابطل الصلوة مع الركعة فقد كان كما شرعنا يجب ان يكون رفعه نسخا لا لعبادة بل لحكم شرعي خاصة وهي الاحكام المذكورة السابقة
للركعة الباقية في ومغاير لما انها كان نسخها مغاير النسخ لتلك الذات وثانيهما ان ذلك يكون نسخا لها وهو للذريعة والغنية والمنية
فانهم قالوا لو نقصت ركعتان من جملة ركعات لكان هذا النقصان نسخا لجملة الصلوة لان الصلوة بعد النقصان قد تغير حكمها
الشرعي لو فعلت على الحد الذي كانت تفعل من قبل لم يجز لكانها لجملتها منسوخة وفي العدة نسخ ركوع وسجود يوجب نسخ الجملة
لان تلك الجملة في المستقبل لو فعلت على الحد الذي كانت واجبة لم يجز ووجب اعادتها الثاني قال في الذريعة فاما نسخ الطهارة بعد
ايجابها فهو غير مقتض لنسخ الصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان عليه من قبل ولو كان نسخ الطهارة يقتضي نسخ الطهارة الصلوة بعد
ايجابها فهو غير مقتض لنسخ الصلوة لان حكم الصلوة باق لوجب مثله في نجاسة الماء وطهارته لا يقتضي نسخ فهو غير مقتض لنسخ لان
حكم الصلوة باق على ما كان عليه فقد علمنا ان تغير احكام نجاسة الماء لا يقتضي نسخ الطهارة لانه انما قيل لم يطهر الماء الطاهر ثم ماء
الطاهر منه وماء النجس موقوف على البيان وقد يتغير بزيادة نقصان ولا يتعدى ذلك التغيير الى نسخ الطهارة وفي العدة نسخ الطهارة
لا يوجب نسخ الصلوة بل يجب بقاء حكم الصلوة على ما كان عليه من قبل وفي يه والمنية ليس نسخ الوضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق على
ما كان وزاد في الثاني فق فانها لو فعلت بعد النسخ على ما كانت يفعل قبله كانت مجزية الثالث قد في الذريعة اما نسخ القبلة فذهب
قوم الى انه نسخ للصلوة وذهب اخرون الى انه ليس بجعل القبلة شرطا كتقدم الطهارة والذي تحصيل في هذه المسئلة من نسخ القبلة انه
من ان ينسخ بالتوجه الى جهة غيرها او بان يسقط وجوب التوجه اليها ويخير فيما عداها من الجهات لانه من الى ان يخلو الصلوة من
توجه الى جهة من الجهات فان كانت نسخت بضدها كنسخ التوجه الى بيت المقدس بالكعبة فلا شبهة في نسخ الصلوة لو اوقع الصلوة
الى بيت المقدس على حد ما يفعل من قبل الحكم لم يجز بل وجوده في الشرع كعدمه وان كانت القبلة نسخت بان يخير عليه التوجه الى الجهة المخصوصة
التي كانت يصلي اليها وخير فيما عداها فهذا ايضا يقتضي نسخ الصلوة لانه لو اوقعها على الحد الذي يفعلها عليه من قبل لكانت غير مجزية
فصارت منسوخة على ما اعتبرناه وان نسخ وجوب التوجه الى القبلة بان تخير في جميع الجهات لم يكن ذلك نسخا للصلوة الا انه لو فعلها
على الحد الذي يفعلها من قبل لكانت صحيحة مجزية واما نسخ التضييق لتخيير انتهى وقد صرح بما ذكره من التفصيل في يب وير والمنية

ايضا وقد فرق الكرخي فنسخ القبلة ليس بنسخ الصلوة وبه قال ابو الحسين البصري وقال قاضي القضاة انه نسخ لها وان كان نسخ شرط
ليس نسخا للمشروط انتهى. في العدة فصار نقصان القبلة بمنزلة لخوارج الصلوة من كونها واجبة وجائزة فلذلك وجب ان يكون نسخا
وهو بمنزلة الزيادة ايضا في هذا الوجه فيجب ان يكون مثلها في انه نسخ فان قيل ان القبلة اذا نسخت فما بقي من الصلوة فهي عبادة
مبتداة لم يكن مثله من قبل واجبا فكيف يصح ان يقولوا انه نسخ قيل له وان تجب الصلوة من قبل على هذا الوجه كما كان من قبل من الصلوة
لم نقل الا انه لم يجز فوجب ان يكون اسقاط القبلة نسخا من هذا الوجه الرابع ق في المنية اتفق الاصوليون على ان نسخ ما لا
يتوقف عليه صحة العبادة ليس نسخا لها كما لو اوجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما فانه لا يكون نسخا للاخرى وفي النهاية اتفق
كافة الناس على ذلك وذكرنا الاخر ايضا فيه وكما لو نسخ سنة من سنن العبادة كنسخ ستر الراس
او الوقوف على يمين الامام وفي الاحكام اتفقوا على ان نسخ سنة
من سنن العبادة لا يكون نسخا
لتلك العبادة كنسخ ستر
الراس والوقوف
على يمين الامام
في الصلوة انتهى
ما ذكره جيد
١٢٣٩

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الله تعالى ولكم في رسول الله اسوة حسنة اعلم ان فعل النبي ص ان كان بيانا لمجمل اعتبر على جهة
المبين فان كان بيانا لمجمل واجب عام لنا كان على الوجوب في حقنا او المندوب كان في حقنا كذلك ايضا وعليه ادعى الاجماع جماعة منهم
العلامة قال بعض المحققين والاصح انه لا يدل على حجية الفعل بمجرده بل هو تابع المبين وح يكون بيانا لصفة الفعل لا لوجهه وان لم يكن
بيانا ولم يعلم اختصاصه ص كوجوب الوتر كان شرعيا لا جبليا لانه مباح له ص بلا اختلاف ولم يعلم ايضا خصوص الوجه الذي يقع
عليه من وجوب او ندب او اباحة او كراهة واما احتمال الحرمة فمنتف لعصمته ص فاختلفوا فيه فقال ابن سريج وابن ابي هريرة وجواز
وابو سعيد الاصطخري وجماعة من المعتزلة ومالك والرازي يدل ذلك على الوجوب في حقنا وقال الشافعي يدل على الندب
في حقنا وفي مالك يدل على الاباحة وقال العلامة والحلبي والبيضاوي يدل على الندب ان ظهر قصد القربة والا فالاباحة وقال
العلامة في موضع اخر يدل على الرجحان المطلق ان كان الاول وعلى الجواز ان كان الثاني وتوقف في المعارج والامدي التوقف وهو
المحكي عن المرتضى والصيرفي والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي والتحقيق ان يقال انه ص اما ان يعلم عدم اختصاصه ص او لا وعلى الاول
اما ان يظهر منه قصد القربة او لا فان كان الاول فظهور قصد القربة فيه يدل بمجرده الا على الرجحان المشترك بين الواجب والندب
ولكن ان كان دليل من الخارج على احد الفصلين فهو والا فالحكم الظاهري بالنسبة الينا الاستحباب لتيقن الرجحان والاصل عدم
الوجوب فالقائل بكونه للاستحباب ان اراد ما ذكرنا كما هو ظاهر كلام بعض فما قال لا يخلو عن اشكال من عدم دلالة الفعل من كون الغالب
في افعاله ص الاستحباب لكن الانصاف ان دعوى الغلبة لا يخلو عن اشكال وان كان الاول ولم يظهر منه ذلك فلا يدل الا على مجرد الجواز
لكن الكلام كما سبق وان كان الثاني فلا يدل على حكم في حق امته ص لان الاصل عدم الاشتراك ولا بد ح من الرجوع الى الاصول والادلة
الخارجية اللهم ان تعارض بغلبة الاشتراك فان جعلناها حجة كان اللازم الحكم بالاشتراك والا فلا احتج القائلون بالوجوب بوجوه منها
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الاية والامر حقيقة في الفعل والقول المخصوص والمشترك يحمل على معانيه ولو منع وكفاية الامر الا
ومقتضى التكليف بالحمل الاتيان بمثل صورة وفيه نظر للمنع من كون الامر حقيقة في الفعل بل هو حقيقة في القول لا غير وعليه اكثر الاصوليين
فلا يحمل الا عليه بمجرده عن القرينة سلمنا الاشتراك لكن المشترك لا يحمل على معانيه في اطلاق واحد من غير قرينة كما هو المشهور بل اللازم حمله
على احدها والقول مراد هنا قطعا لدلالة قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول الاية فالفعل غير مراد والا لكان مستعملا على معانيه وقد بينا
فسادا سلمنا الحمل على معانيه كما عليه بعض الاصوليين لكن النهي عن مخالفة الفعل انما يوجب اذا علم وجوبه لا مطلقا لان المخالفة في الفعل
كما صرح به في العدة والمعارج والنهاية هي العدول عنه مثل اذا وجب والا فلا يجب لم يسم العادل مخالفا ولذا لا يقال للحائض انها مخالفة
للنبي ص في ترك الصلوة سلمنا صدق المخالفة ولو لم يعلم الوجه ولكن لا بد من اعتبار الوجه في خصوص المقام لعدم حرمة المخالفة في
الافعال الغير الواجبة وقد بقي الاصل حرمة مخالفة كما هو نظرا الى الاحكام طلاق الامام الدليل على جوازه والجواب هذا احسن لو كان
الضمير في امره راجعا الى الرسول ص وقد يمنع لاحتمال رجوعه الى الله تعالى لانه اقرب لا يقال المستفاد من سياق الاية الشريفة صدرا
وذيلا الحث على اطاعة الرسول ص فيجب عود الضمير الى الله تعالى لانا نقول نمنع المنافاة بل العود الى الله تعالى مؤكد لذلك لانه نعم
حث على الطاعة حذر عن مخالفة امره تعالى تاكيدا للحث على المتابعة لو سلمنا فغاية الامر الاجمال وهو مناف في الاستدلال ومنها لقد
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وتقديره من كان يرجو الله واليوم الاخر فله اسوة حسنة ويلزم بعكس
النقيض من لم يكن فيه اسوة حسنة ولزمه بعكس النقيض من لم يكن فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا لله تعالى واليوم الاخر وهذا توعيد وتهديد

وهو دليل

وهو دليل الوجوب وفيه نظر للمنع من دلالة الاية الشريفة على الوجوب فان الظاهر من قوله تعالى لكم عدم لان الذي يناسبه عليكم ولذا اشتهد
به القائل بالندب وقوله تعالى لمن كان لا يدل على التهديد بل لان رجاء الله تعالى كما يكون في العقوبة كذا يكون في الثواب كذا ذكره الشيخ كما عن ابي
الحسين وقال القاضي في تفسيره والرجاء يحتمل الامل والخوف وفي مجمع البيان حكى حمله على الاول عن ابن عباس وحمله على الثاني عن مقاتل
سلمنا الدلالة على الوجوب لكن لا نم ان التاسي هو الاتيان بمثل فعل الرسول ص بل الاتيان به على الوجه الذي فعل لانه فعل كما صرح جمع
كالمحقق في المعارج والامدي والرازي فيما حكي عنهما ومنها قوله تعالى فاتبعوه فان الاتباع هو الاتيان بمثل فعله وفيه نظر لان الاتباع
ليس من مطلق الاتيان بمثل فعله بل هو الاتيان به على الوجه الذي فعل لانه فعل كالتاسي وقد صرح بذلك جماعة كالشيخ في العدة والمحقق
في المعارج والعلامة في نهاية قال وانا شرطنا في الاتباع ما شرطنا في التاسي لانه ص لو صلى فرضا او صام فرضا فصمنا نفلا لم نكن متبعين
وفيه نظر لصدق المتابعة عرفا وان لم يعلم بالوجه ويرشد اليه انا نعلم المشتغل بالفرض يصدق المتابعة مع التخالف في الوجه والجواب
على هذا التقدير ان المتابعة في القول واجبة قطعا واراده بها كما صرح به المحقق والعلامة وغيرهما امتثال مقتضاه ونفي هامن وجوب
او ندب او حظر فلا يحمل على المتابعة في الفعل والا كان للمشترك معنى لا على معنييه من غير قرينة فان الظاهر لفظ المتابعة مشترك
لفظي بين القول والفعل لا معنوي لعدم تبادر الفعل والمشترك ومن هنا يندفع ما استظهره الشيخ والعلامة من ان الامر
بالمتابعة مقتضى وجوبها في كل ما يصدق فيه المتابعة كالوعلم اباحة ما فعله او ندبه لانا نمنع ان المتابعة في القول ما ذكر بل المتابعة
فيه هي التلفظ بمثل ما تلفظ لا العمل بمقتضاه فانه اطاعة لا متابعة وقد صرح بهذا بعض المحققين فلا يمكن الحمل على المتابعة في القول
لاستلزامه وجوب خطاب الامة بما خاطبهم به فيتعين الحمل على المتابعة في الفعل لانا نقول هذا خلاف الظاهر من المتابعة فيه هو ما
ذكره وان سمي ذلك اطاعة ايضا وما ذكره يرجع في التحقيق الى المتابعة في الفعل ثم سلمنا الاشتراك المعنوي لكن الاستدلال انما
يتوجه لو كان الضمير عائدا الى الرسول ص واما اذا رجع الى الله تعالى فلا يمكن الحمل الا على المتابعة في القول وذلك واضح وحيث لا
دليل على تعيين المرجع فلا بد من التوقف ومنها قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وهذه الاية اصرح دلالة على حجية
الاتباع من الاية المتقدمة لكنه لا دلالة على الملازم بين محبة الله واتباعه ص والاول واجب وكذا الثاني لان لازم الواجب واجب وفيه
نظر لما عرفت ومنها قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه واذا فعل فعلا انا نا يجب الاخذ به والاخذ هو الاتيان بمثله وفيه نظر لان الاية
ما اتيكم ما امركم بقرينة قوله وما نهيكم المقابل له ولان الا لاختل النظم فيما هو في الفصاحة الواجب رعايتها في القرآن الا ان يجعل ما
الفعل عليه كما حمل هنا اما لكنه فاسد لانه مجاز بلا قرينة مع ان الظاهر ان احدا لم يقل به ومنا بمعنى الترك الغير المعلوم وجهه
ثم انا نمنع من صدق اتيكم على فعله ص ومنها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والاتيان بمثل فعله طاعة فيجب وفيه نظر للمنع
من صدق الاطاعة اذا فعل نحو فعله الذي لم يعلم وجهه لان الاطاعة لا يتحقق الا بعد ثبوت التكليف ودلالته بمجرد فعله ص على النوع
ومنها قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا فانه تعالى بين انه
زوجه ليكون حكم الامة مساويا لحكمه وفيه نظر لان غايته الدلالة على ان فعله ص يدل على الاباحة في حقنا وهو غير الوجوب ومنها
ما روي عن ام سلمة انها سالته من قبلة الصائم فقال ص لم لا تقول لهم اني اقبل وانا صائم وما روي عن انها سالته عن حال الشرع
في الاغتسال فقال ص اما انا فيكفيني ان اصب على راسي ثلث حثيات من ماء وفيه نظر لضعف الروايتين سندا ودلالة فلا يصلح ان لا ثباته
حكم مخالف للاصل ومنها ان الصحابة خلعوا لما خلع وذبحوا لما ذبح ورجعوا الى عايشة بعد ما نازعتهم في الغسل من التقاء الختانين حين
خبرت بان النبي ص اغتسل منه ولولا وجوب المتابعة لما صار والى وجوب الغسل بمجرد فعله وفيه نظر للمنع من جماعة الصحابة على ذلك
ولو سلمنا فلا نم فعلوه وجوبا وعلى تقديره فلا نم انهم فعلوه لاجل فعله مطلقا لاحتمال انه ص بين لهم بعموم كقوله صلوا كما رايتموني
اصلي وخذوا عني مناسككم واذا التقى الختانان وجب الغسل ونحو ذلك او خصوص او ظهر لهم وجهه من الخارج كما في انهم من
جواب عايشة الوجوب لا يقال الاصل عدم البيان لانا نقول البيان لا بد منه الا ان يدعى المخالفة حصوله كلية وان الاجماع كاشف
عنه ونحن نمنعه ونقول يجوز حصوله فما تحقق فيه الاجماع الغير اللايق قولكم يلزم منه ان يدعى في كل ما تحقق فيه ذلك بيانا ويخفى
الاجماع كثيرة فيلزم القول ببيانات كثيرة ولكن قولنا الانه لا يلزم منه الاتيان واحد فهو اولى لانه اوفق بالاصل لانا نقول
هذا معارض عليكم في المواضع التي انعقد فيها الاجماع على عدم الوجوب على انا نمنع من لزوم القول ببيانات كثيرة على قولنا

لجواز ان يكون بيانا لمجمل اختص بموارد الاجماع ومنها ان التاسي هنا احوط لانه ان كان واجبا فقد تخلص المكلف بالاتيان به
والا فلا حرج عليه فيما فعل وما لو ترك فيحتمل انه ترك للواجب فلا يجوز وفيه نظر للمنع من وجوب الاحتياط كلية بل انما يجب فيما
اذا لم يحتمل الحرمة ويكون التكليف في الجملة ثابتا ويشك في المكلف به وكلا الشرطين مفقود ان في المقام لاحتمال اختصاص ذلك به
فالتعدي حرام او الاحتمال كونه مندوبا فيفقد وجوبه وهو حرام ولان الكلام في اصل التكليف لا المكلف به ومنها ان تعظيمه واجب و
الاتيان بمثل فعله تعظيم له لشهادة العرف فيجب وفيه نظر للمنع من كون ذلك تعظيما سلمنا لكن لم يقم حجة لا من عقل ولا من نقل على
وجوب تعظيمه على العموم بل قد لا يجب تعظيم كما في ذكر اسمه نطقا او كتابة فانه لا يجب الصلوة عليه مع انه تعظيم له بلا شبهة وفيه
ذلك ومنها ان فعله حق وصواب فاذا ترك لزمه تركهما وهو الخطاء والواجب ما القرية عنه وفيه نظر للمنع من الملازمة فيما اذا ترك مثل فعله
لان ما عدا الحق للواجب والحرام كالاطرفين حق وفعله محتمل على ان الاتيان بمثل فعله يحتمل الخطاء لاحتمال اختصاصه به ومنها ان فعله وان
احتمل الوجوب والندب في نفسه ولكن احتمال الاول اقوى لانه من الظهر من حاله احتمال الاكمل وهو الاول وفيه نظر للمنع من ان الظهر من حاله
كيف وقد قيل ان الغالب في فعله عدم الوجوب وايضا انه قد يترك في بعض الاحيان اذ لا يدوم عليه فتعارض وتقول يجب لما ذكرنا من انه
لا يصار الا الاكمل فيلزم اجتماع اجتماع الضدين فان اجيب بالمنع من اللازم لتغاير زمان الفعل والترك فنقول له هذا احسن لو كان للزمان
مدخل فيها وقد يقطع بعدمه فيلزم ماذكرو ومنها ان كونه نبيا يقتضي وجوب اتباعه والا لغرعنه وفيه نظر للمنع من الملازمة بين النبوة
ووجوب الاتباع في الافعال الا ما دل منها على حكم في حقنا لان الشرع مبني على مراعات المصلحة وهي مختلفة بالنسبة الى المكلفين ولذا اختص باشياء و
ليس لنا فيها جملة من المكلفين باشياء ليس هم فيها مشاركه كالمقيم والمسافر والحاضر والحائض والطاهرة ونحو ذلك والتنفير انما يلزم بعد
ملاحظة ذكرنا كيف ولو صرح بان فعله ليست بواجبة في حقنا لقبلنا لذلك ولا يختلج في عقولنا شبهة على انا نقول التنفير انما ان يحصل
بالمخالفة في فعل من افعاله او بالمخالفة في جميعها والاول تحققها فيما اختص به والثاني غير متحقق لو افقتنا له في جملة من الافعال ومنها ان
فعله بمنزلة قوله في البيان والاجمال فكما ان الثاني اذا اطلق مجردا عن القرينة يحمل على الوجوب فكذلك ما هو بمنزلته على ان الفعل اكد من القول
ولذا كان يبين اقواله بافعاله وفيه نظر للمنع عموم المنزلة والتحقيق انه لا فرق بين القول والفعل في وجوب المتابعة اذا حصل منهما الدلالة وعدم
وجوبها اذا لم تحصل ومرجع فهم الدلالة في الاول اللغة وفي الثاني الامارات الخارجية هذا كله فيما اذا لم يعلم الوجه الذي وقع عليه فعله واما
اذا علم به فقال الشيخ في العدة يجب اتباعه في ذلك الا فيما اذا علم اختصاصه به بمعنى انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب
وان كان نفلا كنا متعبدين بكونه على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه وهو اختيار العلامة
في يب ويه والمنتهى والسيد عميد الدين وفخر الاسلام والحاجبي والعضدي كما عن ابي الحسين البصري وجماهير العلماء والمعتزلة خلافا للمحكي
عن بعض فانكر ذلك والمحكي عن ابي علي بن خلاد المعتزلي فاوجب في العبادات دون غيرها من المناكحات والمعاملات وعن قوم التوقف
والى هذا يميل كلام المحقق في المعارج احتج الاولون بوجهين احدهما قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله الاية وقوله تعالى فاتبعوه وقوله تعالى
وما اتيكم الرسول الاية واجاب المحقق عن الاية الاولى بان الاسوة ليست من الفاظ العموم فتصدق بالمرة الواحدة وقد توافقنا في وجوب
التاسي به في بعض الاشياء وعن الثانية بمثل ما ذكر قال لا يقال العرف يقتضي وجوب التاسي به في كل الامور لانه لا يقال لفلان اسوة بفلان الا اذا
كان له اسوة له في كل امر لانا نقول هذا ممنوع فلا بد له من دليل وفيه نظر قال العلامة ونعم ما قال المقصود من ايجاب التاسي والاتباع الاتيان
فاما ان يكون باتباعه في جميع الاحوال وهو المط او في فعل معين ولا دلالة للفظ عليه او مبهم وهو ابعد من عادة الشرع في خطابه لانه
موضح وكاشف ولانه لا اتهام فيه لشرف النبي وقوله لك اسوة بفلان في جميع الاشياء يفيد التاكيد وليس يكون خاليا عن الفائدة
ومقالنا في هذا الشي لا تناقض فيه لان عموم المتابعة انما يستفاد من التاسي المط والمتابعة المطلقة وليس هذا بمطلق بل هو معين
اما اذا قلنا للتاسوة بفلان فانه يفيد العموم اذ المعروف انه يطلق ذلك اذا كان فلان قدوة كل في جميع الاشياء انتهى والحق
في الجواب ان يقال لا دلالة الاية الشريفة على وجوب التاسي كما تقدم اليه الاشارة الا ان يجيبي فصود الدلالة انه يفهم الاكثر وفيه نظر اما الثاني
من قوله تعالى وما اتيكم الاية كما في ان التوزيع لا يدل على التاسي في غيره لاحتمال الظهور عدم اختصاصه في الترجيح به فلا يستلزم الشامل
له مما لو شك في الاختصاص ولا بنا في ذلك التعليل كما لا يخفى على انه صرح العلامة بدلالة الاية الشريفة على اختصاصه كما في التوزيع لقوله
لكيلا يكون على المؤمنين الاية فكيف يستفاد منها هذا العموم وثانيهما الاجماع من الصحابة المحكي في العدة والمنتهى وغيرهما فانهم رجعوا الى

افعاله

افعاله في تعرفنا الاحكام واجاب عنه المحقق بانه استدلال بصور مخاصة على قضية عامة ولئن سلمنا حصوله في تلك الصورة فتعديته
قياس قلنا التحقيق ان يقال ان فعله ان ظهر وجهه وعدم الاختصاص به فلا شبهة في وجوب التاسي به وان ظهر الاول دون الثاني فالاصل
عدم الاشتراك لكن يعارضه غلبة فيرجع الكلام الى تعارض الاصل والظ فمن عول على اصالة حجية ظن المجتهد فيلزمه اختيار الثاني والا فح
عن قوة الى مصاف الى الاعتضاد بالادلة السابقة واقواها الاجماع المحكي عن الصحابة واختصاص الموارد غير ضار بعد فهم كون الطريقة
مبنية على ذلك كما يستفاد من كلام مدعيه كالشيخ في العدة والعلامة في يه والمنتهى وغيرهما وينبغي التنبيه على امور الاول ان المعتبر
في صورة الفعل التي يجب الاتيان بمثلها تاسيا ما يعد في العرف انه صورة فلا يعد الافعال الجبلية الواقعة في اثناء الفعل من اجزائه
وعلى هذا قد يعتبر قصره وطوله والزمان والمكان الواقع فيهما الفعل في صورته وقد لا يعتبر فمن ادعى انه لا يعتبر مطلقا كقاضي القضاة فيما حكي
عنه معللا بفوات الزمان واستحالة اجتماع الشخصين في مكان وعدم انضباط الاولين فتحكم وجوابه بعد ملاحظة ما في الثاني انا اذا شك
في مدخلية الاشياء المذكورة ونحوها في الفعل يلزم على من اراد التاسي ان ياتي في تحقق معناه فيه اشكال من ظهور صدقه اذا اتى بها عند
صحة سلبه اذا تركها ومن ان الشك فيها مستلزم للشك في وجهها وقد اعتبر وانما في اصدقيا التاسي الموافقة في الوجه ويتفرع على هذا مسائل
كثيرة منها البداءة بالاعلى وبالمرفقين في الغسل الوجه واليدين حيث ان النبي ابتدء بهما ولم يعلم ان هامدخلا في الصورة او انها من
الامور الجبلية والذي يقوى في نفسي هو الاول لصدق التاسي فيشمله عموم ما دل على وجوبه واما اعتبار الوجه في صدق الوجه فيمكن حمله على
اعتباره في الجملة وعلى اعتباره في جميع اجزائه ويؤيد هذا انه لو اعتبر في جميعها لم يتحقق تاسي اصلا او يندر تحققه في الغاية لانه ما من فعل الا ويشك
في وجه بعض اجزائه ثم على الاحتمال الاخير فهل يصدق التاسي اذا فعل ما علم وجهه فقط او لا فيه تامل وحيث كان المرجع في المقام العرف فلا
ينبغي التطويل بذكر الفروع الثالث قال السيد الاستاد قدس سره صدور العبادة عن النبي والائمة لا يقتضي كونها افضل من عبادة اخرى
مضادة لها اذا كانت العبادة الماتي بها طاعة مستمرة ما نعة من العبادة المتضادة لها وان صدور مثل هذه الطاعة المطلوب فيها الدوام
عن الحكيم العارف بحقيقة الحال لا يكون الا لرجحانها على غيرها من الطاعات المتضادة لان اختيار المفضول والاستمرار عليه مما ينافي
الحكمة والتاسي في هذا الفعل مقتضي للفضيلة والافضلية معا كالنكاح واما اذا كانت العبادة الماتي بها غير مانعة عما تضادها بحيث يكون الاتيان
بهذه تارة وبما تضادها اخرى كما في اكثر الطاعات والعبادات فان صدورها من الحكيم لا يقتضي ايثارها ولا كونها افضل من غيرها الامكان
صدورها وصدور مضادها تماما في زمانين فلا يكون صدورها ايثارا لان التاسي في مثل هذه يقتضي الفضيلة دون الافضلية انتهى
اعلم ان التعارض بين فعليه بالنظر الى نفسهما غير ممكن قطعا وان تناقضا كما صرح به المحققون لانهما لا يتعلقان الا في
زمانين فينتفي شرط التعارض وهو وحدة الزمان فيجوز التاسي بهما معا ان قام الدليل عليه نعم قد يقترن بالفعل ما يدل على عمومه في الازمان
وشموله في الاوقات وقد يقترن به ما يدل على اختصاص شمول الاول به فيصح التعارض لكن يحكم بالنسخ ان كان الدليل على التكرار ناصا
او ظاهرا مع اثباته به ولو مرة وامتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب وقد قام دليل على وجوب التاسي بالثاني اما في حقه فظاهر واما
في حق غيره فلدليل التاسي وفي التحقيق ان التعارض راجع الى تلك القرينة والمنسوخ الحكم المستفاد منها للحكم الفعل العدم اقتضائه
التكرار ودفع حكم فعل وجد بمح قال بعض المحققين وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل ودليل تاسي الامة به ينقسم الى اربعة اقسام وفي
كل قسم فالقول اما ان يختص به او بالامة او يعمهما وعلى التقديرات اما ان يتقدم الفعل او يتاخر او يجهل الاول وان لا يدل دليل
على تكرار ولا على تاسي واضافة ثلثة الى ان يقول القول مختصا به الثاني ان يكون مختصا بامته الثالث ان يشملهما فان كان الاول
فلا يخ من صور ثلث تقدم الفعل او تاخره وجهل التاريخ فان كان الاول كان يفعل ثم يقول لا يجوز لي مثله فلا تعارض لعدم
تعلق القول به بالفعل الا في الماضي لاختصاص الحكم بما بعده ولا في المستقبل اذ لا حكم فيه اذ المفروض عدم التكرار وان كان الثاني
كان يقول يجب على الكف عن هذا الفعل ابدا ثم يفعله متراخيا كان ناسخا للقوم للمتقدم وان فعل عقيب ذلك القول فالنسخ ايض
عند من يجوزه قبل التمكن من العمل ومحال عند من منعه وان كان الثالث ففيه اشكال من عدم معلومية احد الامرين
في المسئلة المستلزم للتوقف في البين ومن امكان ترجيح تقديم الفعل للزوم عكس النسخ دونه وعدمه اولى ورجح الاخير في شرح
المختصر وقد يتعين ذلك على قول من لا يجوز النسخ قبل التمكن وان كان الثاني فلا يخ ايض من صور الثلث السابقة والحكم
فيها الجميع انه لا تعارض الفعل اذ المفروض عدم التاسي واختصاص القول بالامة فلا تعلق للفعل بالامة ولا للقول به فلم يتوارد على محل

واحد وان كان الثالث فلا يخ اما ان يكون شمول القول بالنصية او الظهور فان كان بالنصية فحكمه يعلم مما سبق من عدم التعارض
في حق الامة مط والحكم بالنسخ في حقه ان تاخر الفعل وعدمه ان تقدم والتوقف ان جهل وان كان بالظهور فان تقدم الفعل فلا تعارض
لا في حقه ولا في حق الامة وان تاخر فلا في حق الامة واما في حقه فيحكم بالتخصيص انه لم يتراخيا مط وان قلنا بجواز النسخ قبل الفعل ولانه
اهون واما اذا تراخيا وكان التمكن من العمل فنسخ وان جهل فان تعلق بالتقدم او تاخر فالتوقف مع احتمال وان تعلق بالفور مع التراخي فا
لتخصيص ان تقدم القول لانه اوطي من النسخ اللازم على التراخي القسم الثاني ان يدل الدليل على التكرار في حقه والتاسي في حق الامة فلا يخ
اما ان يكون القول خاصا به او بامته او عاما لهما فان كان الاول فلا معارضة في حق الامة بحال واما في حقه والمتاخر من الفعل والقول ناسخ
وان جهل التاريخ فعلى فيه مذاهب الاخذ بالفعل والتوقف وان كان الثاني فلا معارضة في حقه مط واما في حق الامة فالمتاخر ناسخ المتقدم
مط وان جهل التاريخ ففيه المذاهب الثلثة وان كان الثالث فالمتاخر ناسخ مطلقا وان جهل التاريخ فالمذاهب كما قبل القسم الثالث
ان يدل الدليل على التكرار في حقه دون التاسي فاما ان يختص القول به او بامته او يعمهما فان كان الثاني فلا تعارض اصلا في حقهم
وكذا ان كان عاما لهما وان كان الاول فالمتاخر ناسخ وكذا ان كان عاما لهما ومع جهل التاريخ ففيه المذاهب القسم الرابع ان يدل الدليل
على التاسي دون التكرار في حقه فاما ان يختص القول به او بالامة او يعمهما فان كان الاول فلا تعارض في حق الامة مطلقا واما في حقه فلا تعارض
ان تقدم الفعل وان تاخر فناسخ وان جهل ففيه التوقف وفيه نظر لامكان تعدد الفعل فان في خلافه لزوم النسخ وهو مرجوح بالنسبة الى عدمه
كما تقدم وان كان الثاني فلا تعارض في حقه واما في حق الامة فالمتاخر منهما ناسخ وان جهل ففيه المذاهب وان كان الثالث فلا تعارض في
حقه سواء تقدم الفعل وان تاخر فناسخ فان جهل فمقتضى ما ذكرنا سابقا ترجيح تقديم الفعل واما في حق الامة فالمتاخر ناسخ ومع جهل
التاريخ فالمذاهب كما قيل واعلم انه مما ذكرنا يتخرج صور اخر لا تخفى على المتدرب وبالجملة اذا علم التاريخ فالحكم واضح واما اذا جهل وكان
اللازم نسخ احدهما بالاخر ففيه خلاف مذهب جماعة كالشيخ في العدة والعلامة في التهذيب والمبادي وابنه في شرحه والحاجبي في مختصره و
البيضاوي في منهاجه كالفخر في المحصول ومختصراته الى تقديم القول لوجوه منها ان القول يدل بنفسه لانه وضع لذلك فلا يختلف والفعل مفتقر
في الدلالة الى القول فكان اولى فان غير المحتاج اولى من ذي الاحتياج ومنها ان الفعل يحتمل الاختصاص به ولا كذلك القول لعمومه ومنها ان
القول ادل ودلالته من الفعل لانه يعم الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه لا يدل الا على الشاهد ومنها ان دلالة القول
متفق عليها والفعل مختلف فيها فالمتفق اولى بالاعتبار ومنها ان القول يبطل مقتضى الفعل في حق الامة فقط فيبقى في حقه بخلاف فانه يبطل
مقتضى القول جملة لانه مختص بهم فقد بطل حكمه في حقهم والجمع بينهما ولو بوجه اولى وهذا يجري فيما اذا دل التكرار في حقه وعلى التاسي وكان
القول خاصا بالامة وجهل التاريخ وكذا يجري فيما اذا دل الدليل على ذلك وكان القول شاملا لهما وجهل التاريخ لان القول يبطل حكم الفعل
في حقه وحقهم لكن انما يبطل الدوام في حقه دون اصل الفعل ومنها ان القول قابل للتاكيد بقول اخر بخلاف الفعل وذهب بعض الى تقديم
الفعل لان دلالة الفعل اقوى لانه ص كان يبين قوله بفعله مثل صلوا كما رايتموني اصلي وكخطوط الهندسية وغيرها مما يوجب به العادة من الافعال
للتعليم اذا لم يف القول به ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة وذهب المحقق في المعارج الى التوقف وهو اقوى وضعفه ... اما بطال المتمسك
ضعيف جدا واما الوجوه الذي ذكرها الخصوص فلا ينهض حجة واما ما ذكره المرجحون القول ففيه نعم ما ذكره في المعارج من ان الكلام فيما
في الفعل المطلوب في العقل الذي قال ان الدليل على وجوب متابعته على انا نمنع من بطلان مقتضى القول وانما يتجه اذا جوزنا النسخ قبل التمكن
من العمل واما اذا لا بد من العمل به في زمان فلا يبطل مقتضاه اصلا كما هو الحال في الفعل واما ما ذكره المرجح للفعل ففيه نعم المنع منه واعلم
ان التعارض بين قوله ص وفعله قد يكون من كل وجه كما في الصورة المتقدمة وقد يكون من وجه قال العلامة فان تعارضا من وجه
دون وجه كنهيه عن استقبال القبلة واستدبارها للغائط عند البول وجلوسه لقضاء الحاجة في البيوت مستقبل بيت المقدس
وذلك يحتمل ان يكون مباحا في البيوت لكل واحد او له خاصة ويحتمل ان يكون نهيه عن استقبال القبلة واستدبارها للامة في البيوت
والصحاري وان يكون خاصا في الصحاري وقد اختلف في ذلك من غير تفصيل في الشافعي ان نهيه مخصوص بفعله وقال الكرخي نهيه
جار الى الاطلاق مختص بفعله ص وتوقف قاضي القضاة واحتج الشافعي بان النهي عام ومجموع الدليل الدال على التاسي مع كونه مستقبلا
للقبلة في البنيان عند قضاء الحاجة اخص من ذلك النهي والخاص مقدم واعترضه ابو الحسين بان فعله وان كان اخص لان
نهيه عام في البيوت والصحاري وفعله خاص في البيوت الا انه لا يتعدى الينا ونهيه يتعدى الينا وايضا اذا جعلنا النهي هو

المخصص

المخصص لنا فقد خصصنا به وحده قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة وان كان المخصوص هو هذه الاية وهي اعم من النهي
كان تخصيصها اولى وهو ان يقولوا عن اذ لخصصنا هذا النهي بان نخص بفعل النبي ص مع ما ثبت من التاسي ومجموعهما اخص من
النهي انتهى كلامه والحق التوقف لان المتعارض بين دليل التاسي واطلاق النهي من قبيل تعارض العمومين من وجه نعم ان قام دليل
على التاسي في ذلك المقام بالخصوص فيقدم كما اذا ورد نهي بالخصوص في ذلك المقام فيقدم ولا يعتبر هنا معرفة التاريخ بناء
على انه اذا تطرق احتمال التخصيص كان اللازم اعتباره وان احتمل النسخ فرضه دوران الامر بين نسخ القول والامر الفعلي في صورة
المتقدمة لا يكون الا اذا كان التعارض منهما معا او من الضدين او قيل بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب
اذا فعل النبي ص فعلا في غير مقام بيان الواجب المجمل ولم يعلم وجهه لم يجب التاسي به والحكم بكون ذلك الفعل واجبا علينا بمجرد فعله بل
يطلب من الخارج دليل عليه والا فالاصل الاباحة او عدم تقييد الاطلاق كما اذا ورد امر بشيء وفعله في مقام امتثاله على وجه خاص
وذلك نحو ابتدائه بالاعلى في غسل الوجه المامور في الوضوء والحجة على ما ذكرناه الاصل وعدم الدليل على الوجوب واما استدلال به
عليه فقد تقدم الاشارة الى ضعفه فاذن لا يجوز التمسك بدليل التاسي فيما اختلفوا فيه في الوضوء من الابتداء بالاعلى والترتيب
بين اليمنى واليسرى ونحو ذلك بل يجب التعويل على الاطلاق في ذلك المورد حتى يثبت للمقيد ويحمل فعله على احد افراد الكلي الذي
يتحقق به الامتثال فاذن الاصل في الوضوء والحق بالاطلاق وذلك الوجوه الاول قوله ع بعد الفراغ من وضوئه هذا وضوء لا يقبل
الله الصلوة الا به فان المراد بمثله كما صرحوا به لتعذر ارادة المعنى الحقيقي والمماثلة انما تحصل اذا وقع الفعل كما اوقعه من جميع الجهات اعم
فلو نكس في غسل الوجه مثلا هو قد ابتدا بالاعلى لم يكن فعله مماثلا لفعله ص لان المماثلة كما تحصل بالموافقة من جميع الجهات لا تحصل
بالموافقة من جهة فتكون اعم والعام لا يجوز التمسك به في محل النزاع اذ لا دلالة على الخاص الا اذا لم يحصل موافقة اصلا فيجوز التمسك
به ولكن ليس الكلام فيه لانا نقول المماثلة اذا وجب على الاطلاق كان المفاد المماثلة من جميع الوجوه ولذا اذا قال السيد لعبده افعل
واتى العبد بذلك الفعل تاركا جهة من المماثلة عد عاصيا ولا يقتضي نفي القبول لا يستلزم عدم الاجزاء والخروج عن العهدة لجواز الانفكاك
كما في انقاذ الغريق وغسل الثوب بغير اذن ... فانهما غير مقبولين ولكنهما مخرجان عن عهدة التكليف بهما فعلا شاو الى نفي التلازم بينهما السيد
في الانتصار فقال ان لفظ القبول مشترك في عرف الشرع بين امرين الاجزاء والثواب على الشيء والمشترك وان كان يحمل على معانيه الا انه
قد قام دليل هنا على عدم ارادة الاول فيحمل على الثاني لانا نقول نفي القبول وان لم يستلزم ذلك ولكن يستلزم نفي استحقاق الثواب
وصدق الاطاعة والامتثال القربة وهو مناف في صحة الوضوء لما ثبت من اشتراط الوضوء بالمذكورات ولانه هذا القول منه ص لم ينقل من
طريق يجوز التعويل عليه بل بطريق الارسال والمرسل لا يصلح للحجية لانا نقول ان الصدوق رواه عن الصادق عن النبي ص من غير ذكر الواسطة
في روى الصادق ع والله ما كان وضوء رسول الله ص الا مرة مرة وتوضا النبي ص مرة مرة فقال هذا وضوء ... ومثل هذا الارسال يكون حجة
كما يظهر من العلامة في بعض كتبه على ان جمعا كثيرا من اعاظم الاصحاب كالفاضلين والشهيدين وثاني المحققين وغيرهم استدلوا به والاخ
الفاضل البهائي في الاربعين الاتفاق على الاستدلال وليس ذلك الا لثبوت جواز التعويل عندهم ويؤيده ما نص عليه في اول من لا
يحضره الفقيه من انه لا يروي الا ما يعمل عليه ويكون حجة بينه وبين ربه الثاني انه قد حكى وضوء النبي ص ووضوء امير المؤمنين ع
في بعض الاخبار ولا فائدة فيه الا الاتيان ووجوب الاتيان بمثله الثالث انه ص بين واجبات الوضوء بفعله ص فكان فعله في مقام بيان
المجمل فيجب الاتيان به وقد نوقش في الجميع اما في الاول فاولا بضعف السند لعدم العلم بحجية هذا المرسل كما هو ظاهر اطلاق كثير من
الاصوليين بناء على شيوع استعمال نفي قال الصادق فيما اذا كانت النسبة اليه مظنونة لا مقطوعة فيرجع الى تعارض الحقيقة والمجاز الراجح
والحق التوقف او الظهور القرينة على الخطاء وهو عدم الاشارة في كاويب في مقام نقل الوضوء البياني ولا العموم بطريق مسند
بعد حصول التواتر والاحتفاف بالقرائن القطعية للصدوق دون ثقة الاسلام وشيخ الطائفة وغيرهما من اهل الحديث وليس في
الاستدلال الجماعة المشار اليهم دلالة على ثبوت النقل لاحتمال الثبوت النقل كونه من باب الالزام حيث انه منقول من طرق المخالفين و
يلزموهم برواياتهم ويؤيد هذا ان العلامة في ... لم يحتج به اصلا ولا في المنتهى في بعض مسائل الوضوء وقد صرح المحقق الاردبيلي بعدم
ثبوته وبالجملة الظاهر من جماعة من متاخري المتاخرين الاعراض عنه واما ما ادعاه الشيخ البهائي من الاتفاق على الاستدلال به فكانه
الصدوق في اول كتابه وثانيا بضعف الدلالة لان قوله لا يقبل الله كما يمكن جعله صفة للموضوع وهو المشار اليه يمكن جعله صفة

فيحمل ويكون المعنى هكذا ما فعلته فرد من افراد الوضوء الذى لا يقبل الله الصلوة الا به نظير قولهم اشتريت ثوبا يحتاج الى كل
انسان فلا يلزم من كون ما فعله فردا من ذلك ان لا يكون غيره كذلك بل الاجزاء وفق بالقواعد وان كان الاول يجب ما يرى افضل
اظهر اللزوم الاول لحمل قوله على المماثلة واستثنا جملة من الامور منها كالغسل باليمنى والمسح بثلث اصابع والبداءة بالاعلى فى الم
المسحين والغسل المرتين بالغمس والحركات والسكنات التى لم تعتبر فى الوضوء بالاجماع ولا يلزم شىء منهما فى الثانى على انه قد منع بعض
المحققين من اعتبار المماثلة من جميع الوجوه قائلا بانها تصدق لو اتحدت فى بعضها كالغسلات والمسحات وقال المحقق الخوانسارى
فى المشارق فى جملة كلام لم يوجد لا دلالة لان المماثلة لا تم ظهورها فى المساوات فى جميع الصفات والاحوال الممكنة غاية ما فى الباب
ظهورها هيهنا فى المساوات فى الامور التى يعلم انه ليس من باب العادات والاتفاقات واما ما فى عداه مثل الغسل من الاعلى فلا لا
من قبيل الامور الاخرى من كيفية الحركات الواقعة فيه وحدودها من السرعة والبطؤ وغير ذلك مما لا ريب فى عدم مدخليته ولو لم نقل
بظهور عدم وجوب وغاية المساوات فيه فلا اقل من عدم ظهور الواجب انتهى وايضا الذى يظهر من صدر الرواية وهو قوله ع توضأ
مرة مرة وذيلها وهو ما اشار اليه فى الذخيرة من قوله ع [illegible] وقال هذا وضوء من ضاعفه الله له الاجران المراد بقوله لا يقبل الله
اجزه بيان عدم جواز الاقل من المرة يعنى النقصان لا اعتبار الكيفية واما فى الثانى فبالمنع من كون العادية فى ذلك الاحتمال عنوها
وعدم العلم به لا يستلزم عدمه قطعا على انه يحتمل ان يكون [illegible] سالمة فى قولهم بوجوب غسل الرجلين وتخليل اللحية وجواز
المسح على الخفين ومن تتبع الاخبار ظهر له ان الائمة ع [illegible] البيان [illegible] الاعضاء واما فى الثالث فبالمنع منه اذ لا دليل على
فعل ذكران يجرى بما فعله النبى ص فى الوضوء [illegible] وعلى هذا يلحق فيعلم ص فعل الائمة اذ لا قائل بعدم وجوب
التاسى بهم ع ووجوب التاسى بهم على الظاهر [illegible] بنفسه فان قلت يظهر من بعض الاخبار ان الامام ع اذا فعل
فعلا كان الواجب التاسى به ع [illegible] بعدم [illegible] الخبر ما رواه الصدوق فى الفقيه فى باب صوم التطوع
عن عبد الله ابن المغيرة عن سالم عن ابى عبد الله ع قال [illegible] ودعى على الى الحسن والحسين ع جميعا فدخل رجل
يوم عرفة على الحسين ع صائما ثم جاء بعدما قبض الحسن [illegible] وهو يتغدى وعلى ابن الحسين ع فقال له الرجل
انى دخلت على الحسن وهو يتغدى وانت صائم ثم دخلت [illegible] مفطر فقال ان الحسن ع كان اماما فافطر لئلا يتخذ صومه
سنة ويتأسى به الناس فلما ان قبض كنت انا الامام فاردت ان لا يتخذ صومى سنة ويتأسى الناس بى والتقريب اذا لم يكن التاسى
بالامام واجبا لما صح تعليله لترك المستحب بما ذكره وهو واضح قلت ليس فى الرواية تصريح من الامام ع بوجوب التاسى ولا فيها ما يشعر
عليه بل غايتها الدلالة على ان الناس كانوا يتوهمون من فعله الوجوب ترك لبيان الجواز دفعا لتوهم الناس وقد يكون باعتبار اصالة
وجوب التاسى وقد يكون باعتبار امارة فاسدة كتوهمهم ورود القبيح اذا وجدوه فى مقام متهم فيكون السبب التوهم والعام ليس فيه
دلالة على الخاص اللهم الا ان يقال الاخبار بالنسبة الى عامة الناس بعيد فيكون السبب منحصرا فى الاول مع امكان دعوى اشعار الرواية
بتقريره ع لهم على ذلك فتدبر لو كان اصالة وجوب التاسى بمجرد صدور الفعل امرا ثابتا فى الشريعة ومقررا عند الطائفة لكان اللازم
على النبى ص والامام ع نصب الدلالة فى كلما يصدر منهم من الافعال المباحة والمستحبة على نفى الوجوب وهذا يلزم كثيرا لكثرة وقوع
الافعال الغير الواجبة منهم وهذا باطل والاكثر نقل هذه الدلالة ومعلوم عدم ذلك فتدبر اذا شك فى وجوب شىء
فى الصلوة ولم يقم عليه دليل فلا يجزى الحكم به وفعل فعل النبى ص يدل على وجوبه التحقيق انه اذا لم يظهر وجه لان التاسى انما يجب عندنا
اذا ظهر وجه الفعل لا مطلقا نعم قد يستدل على وجوب التاسى فى خصوص الصلوة بما روى عنه ص من قوله ص صلوا كما رأيتمونى اصلى لدلالته
على وجوب الاتيان بمثل صلوته وهو يستلزم المط ولكن قد يجاب من هذا الاستدلال بضعف الحديث سندا وقصوره دلالة
اما الاول فلانه مرسل منقطع الاسناد وما شانه ذلك لا يكون حجة لا يقال قد استدل اصحابنا فى مواضع عديدة وهو امارة صحته
فلا يقدح الارسال هنا لانا نقول نمنع ان الاصحاب استدلوا به وانما استدل به جمع قليل ودفع الاعتماد على هذا الاستدلال اشكال
لا سيما مع ظهور كون الاستدلال به لالزام العامة واما الثانى فلاحتمال كون الامر فيه للرجحان المطلق والوجه فيه ان ظاهر
الرواية لزوم الاتيان بجميع الافعال التى اتى بها النبى ص وهو خلاف الاجماع لان من جملة ما اتى به الافعال المستحبة ولا بالاجماع لا يجب
الاتيان بها فلا بد من تنزيل الرواية على الرجحان المطلق لانه لا يخصص تاويل الرواية بالحمل على الرجحان المطلق لجواز تقييده بما عدا الافعال

التى ثبت

التى ثبت استحبابها وعدم وجوبها بل هذا اولى لما ثبت من ان الامر اذا دار بين التقييد والمجاز كان التقييد اولى لانا نقول هنا
خاصة لانه لو بنى الامر على التقييد للزم ارتكاب تعدد تقييدين لاحدهما الاطلاق لنفس الرواية والثانى تقييد اطلاق الامر
بالصلوة وباجزائه ولا كذلك لو حمل الامر فى الرواية على الرجحان المطلق اذ لا يلزم منه الا مجاز واحد وهو ان لم يكن اولى
من ارتكاب التقييدين فلا اقل من المساوات ومعه يسقط الاستدلال ومما يعضد سقوطه امران احدهما انه لو بنى الامر على
التقييد للزم تخصيص عموم المماثلة فى الرواية الى الاقل من النصف لان الافعال المستحبة فى الصلوة اكثر من الواجبة والثانى
احتمال كون صيغة صلوا صيغة ماض فيكون اخبارا عن قضية دفعت ومرجع الضمير الى الانبياء والملائكة الذين شاهدهم ليلة
المعراج وقد يجاب عن هذين الوجهين اما عن الاول فبالمنع من عدم جواز تخصيص عموم المماثلة الى الاقل من النصف اذ هو ليس
على حد صيغ العموم الموضوعة له كما لا يخفى فلا يجرى فيما يجرى فيها فتم واما عن الثانى فبانه بعيد فى الغاية فلم يبق مما ضعف الا السند
الا لزوم التقييدين لو حمل الامر على الوجوب وهو لا يصلح لذلك لان المعهود من طريقة القوم ترجيح احتمال التقييد مطلقا ولو كان
متعددا على احتمال التجوز الا ترى انهم يحملون الاخبار الكثيرة المطلقة على مقيد واحد وان كان ظاهر الدلالة قابلا للتجوز ولو كان
التقييد متحققا ودار الامر بين التجوز للمصير اليه فى مقام المعارضة لاحتمال المجاز لما جاز ذلك منهم فتم وعلى ما ذكر فالرواية ظاهرة الدلالة على
الوجوب اللهم الا ان يقال ان الرواية اذا لم يمكن حملها على المماثلة العامة كما هو ظاهرها انصرفت الى المماثلة فى اصل الجنس ولا يعلق الا به
فانه شايع الاستعمال يقول اكلت كما اكلت وشربت كما شربت ومشيت كما مشيت وكتبت كما كتبت بل لو قيل ان احتمال ارادته هنا
فى الرواية لا يقصر عن احتمال ارادة المماثلة العامة لم يكن فتم وبالجملة الاعتماد على هذه الرواية القاصرة السند والدلالة فى اثبات اصل
عظيم لا يخلو عن اشكال وقد صرح فى الذخيرة بحملها على الاستحباب اعلم انه يظهر من جماعة من الاصحاب ان مداومة
النبى ص والائمة على فعل دليل على وجوبه منهم المحقق فى المعتبر والعلامة فى المنتهى والسيد فيما حكى عنه واطلاقه المسالك اكثر الاصحاب
منهم الشهيد ره فى الذكرى والمحقق الثانى فى جامع المقاصد والشهيد الثانى فى الروض وسبطه فى المدارك والفاضل الخراسانى فى ال
والمقدس الاردبيلى فى مجمع الفائدة فقالوا المواظبة اعم من الوجوب والعام لا يستلزم الخاص وزاد جماعة منهم فقالوا وليس ذلك
ما بلغ من المداومة على رفع اليدين بتكبيرة الاحرام ونحوه مع استحبابه وفى الذخيرة انهم ع كانوا يحافظون على الواجبات انتهى وفيه
ان النقض بالمداومة على المستحبات انما يتم لو ادعى الاولون الملازمة العقلية بين المداومة والوجوب واما اذا ارادوا كونها ظاهرة فى
الوجوب باعتبار ان الغالب فيما يداوم عليه كونه واجبا ولذا يحكم بكون الفعل لازما اذا تحقق مداومته ومتعادة فلا يتم ذلك لان وقوع خلاف
الظ وثبوته بالدليل لا يمنع من الظهور وكونه امرا فى مقام الشك اللهم الا ان يمنع من الظ وفيه نظر
اذا شك فى حرمة فعل لم يحكم العقل بصحته كما اذا شك فى حرمة الغناء وحرمة قراءة الجنب مثلا وعلم بان ذلك الفعل مما اتى به المسلم وادى
بحضرة النبى ص واطلع عليه وعلى فاعله ولم ينكر على الفاعل ولم يمنعه ولم يوبخه ولم يعزره ولم يصرح بحرمته مع قدرته ص على كل ذلك و
علم بان الفاعل يحكم ذلك الفعل بوجه وبان الفاعل اتى به متعمدا مختارا غير شوق نفسه اليه خاليا عن الاعذار المسقطة للحرمة الفعل
والمجوزة لفعل الحرام كالضرورة والغفلة والنسيان وبالجملة يفعل بحيث لو اتصف ذلك الفعل فى الشريعة بالحرمة لكان الفاعل
فاعلا للمحرم بحضرته ص الشرعى مع اطلاعه عليه فهل يكون عدم انكاره ص وعدم منعه وزجره وتهديده الفاعل وتقريره على ذلك دليلا
على جواز ذلك الفعل كما لو صرح به او نطق فيكون التقرير المزبور من الادلة الشرعية الكاشفة عن الواقع او لا بل يجب الرجوع فى
معرفة حكم الفعل المفروض الى دليل اخر [illegible] كما ذكر فان وجوده كعدمه فى عدم الدلالة على الحكم الشرعى كما ان سكوت غيره لا
يدل على الرضا بالفتح والاقرب المعتمد هو الاول وفاقا للذريعة والغنية والعدة والنهاية والمختصر وشرحه والاحكام وبعض
مؤلفات السيد الاستاد وله وجوه منها ظهور اتفاق القوم عليها ومنها ان الفعل المفروض لو كان حراما للزم ان يكون النبى ص مخلا
للقبيح والتالى بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه يلزم ان يكون تاركا لانكار القبيح وهو قبيح عقلا واما بطلان التالى فواضح ومنها
انه لو كان الفعل المفروض حراما للزم ان يكون النبى ص تاركا لما وجب عليه من النهى عن المنكر والتالى بط فالمقدم مثله اما الملازمة فواضح
واما بطلان التالى فواضح ومنها ان العادة تقتضى بوجود الانكار لو كان الفعل حراما وقد اشير فى جملة من الكتب الى بعض ما ذكر ففى
العدة اما اقراره الغير على فعل فانه ان كان لم يتقدم منه بيان فيجب ان اقراره يدل على حسنه لانه لو لم يكن حسنا لبينه قبل فعله فضلا عن

ذلك في حال فعله وفي النهاية وان لم يكن النبي ص قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل والا فبحضرته فسكوته عن فاعله وتقريره عليه
يدل على تسويغه خصوصا ان وجد استبشار وثناء على فاعله لاستحالة السكوت عن الانكار مع القدرة والاستبشار مع تحريم الفعل
لا يقال يحتمل انه لم ينكر عليه لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل حراما عليه لانا نقول علمه بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار بل
يجب عليه اعلامه بتحريم ذلك الفعل لئلا يعود اليه وفي المختصر والا لزم ارتكاب محرم وهو باطل لانه خلاف الغالب من حاله وفي الاحكام
لانه لو لم يكن جايزا لزم عدم انكار محرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه واللازم باطل لانه خلاف الغالب من حاله وفي الاحكام
لانه لو لم يكن فعله جايزا لكان تقريره عليه مع القدرة على انكاره وكان استبشاره وثناؤه عليه حراما على النبي ص وهو وان كان من الصغاير
الجايزة على النبي ص عند قوم الا انه في غاية البعد ولا سيما فيما يتعلق ببيان الاحكام الشرعية واذا كان كذلك فالانكار هو الغالب بحيث
لم يوجد ذلك منه دل على الجواز غالبا فان قيل يحتمل انه لو لم ينكر عليه لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذا كان ذلك حراما
قلنا علمه بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان الفعل حرام بل الاعلام بالتحريم واجب لئلا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت
كما توهم اما عدم دخوله في عموم التحريم او النسخ انتهى وينبغي التنبيه على امور الاول لا فرق فيما ذكر بين اقتران التقرير المذكور بالاستبشار منه
منه وثنائه ص على الفاعل حين الفعل او بعده وعدمه نعم اذا اقترن عدم الانكار بالامرين المذكورين تاكد دلالته على الجواز كما صرح به
في المختصر وشرحه الثاني قال في النهاية والمختصر وشرحه اعلم ان الشافعي تمسك في باب الحاق النسب بالقيافة بما نقل عنه ص من ترك
الانكار والاستبشار في باب القيافة بما قال المجزز المدلجي حين نظر الى اقدام زيد واسامة تحت ملحفة وقد ظهرت له اقدامهما ان هذه
الاقدام بعضها من بعض ولولا تسويغ القيافة وثبوت الانساب بها لما اقر عليها لانكرها ولما استبشر بها ثم قال في الذريعة و
اورد القاضي ابو بكر عليه ان ترك الانكار انما كان لان قول المدلجي كان موافقا للحق وكان المنافقون يغمزون في نسب زيد واسامة
طلبا لاذية رسول الله وكان الشرع قد حكم بالحاق اسامة بزيد فكان قول المدلجي موافقا لقول الشارع فكان ترك الانكار لذلك
من حيث انه الزام المنافقين على اصلهم الذي هو القيافة ومكذب لهم لان المنافقين لو رضوا [illegible] كان اصلهم الذي هو القيافة مكذبا
لهم فاستبشر لذلك ولا يدل ذلك على صحة الطريق واعترض لان موافقة الحق لا يمنع من الانكار اذا كان الطريق منكرا والا كان ترك
الانكار موهما حقية الطريق ويعتذر لانها حكاية حال فعله ص انكر ذلك منكرا وعرف عدم قبول المنافقين منه ص انتهى وفي شرح
المختصر بعد الاشارة الى ما اورده القاضي والجواب عن الاول ان الفعل ما لم يكن مستندا منكر ومنكر وان كان اصل الشيء حقا يحرم
تقريره ص السند وعن الثاني ان الالزام حصل بالقيافة حقا كانت او باطلا حصل الانكار او لم يحصل فاذن الالزام لا يصلح مانعا
عن الانكار انتهى الثالث واعلم ان غاية ما يستفاد من التقرير المذكور هو الحكم باباحة الفعل الذي صدر من الفاعل بحضرته ص
لا غير فلا يمكن الحكم باباحته في جميع الاحوال والازمان وبالنسبة الى جميع المكلفين وذلك لان التقرير كالفعل لا عموم له مطلقا لان
الفعل فانه لا يفيد العموم غالبا اما لاطلاقه او لاجل وضعه للعموم فاذن ينبغي الرجوع في تعميم الحكم المستفاد من التقرير الى دليل آخر
غيره من الاجماع المركب المتحقق غالبا وغيره من اسباب تعدية الحكم عن مورد دليله وحيث ينتفي جميع ذلك وجب الاقتصار على
مورد التقرير الرابع اذا استقل العقل بادراك قبح ذلك الفعل المقرر وحرمته فلا اشكال في انه لا يمكن ان يتمسك بالتقرير بوجه
من الوجوه على اباحته كما صرح به في الذريعة وذلك لما تقرر عندنا من تطابق العقل والشرع وعدم جواز مخالفة الثاني للاول و
على هذا يجب الحكم بوقوع الانكار منه ص حيث يجتمع شرائط وجوب النهي عن المنكر وذلك واضح الخامس اذا اقر النبي ص على حرمة
الفعل المقرر من قبل اتيان ذلك الفاعل بالفعل بحضرته وبلغه نصه ص وارتفع احتمال نسخ التحريم فلا اشكال ايضا في ان سكوته وتقريره
لا يفيد اباحته ذلك الفعل كما في صورة دلالة العقل على الحرمة مطلقا وقد نبه على ذلك في جملة من الكتب ففي الذريعة لا شبهة في ان
ما علم قبحه عقلا او علم بالشرع كونه قبيحا على الوجه المتقرر للتمهيد فانه يجوز له على بعض الوجوه ان يدع انكاره ولا يدل تركه التنكير على
حسنه والحال هذه كما لم يدل اقراره لاهل الذمة على ترك الاختلاف الى الصلوة على حسن ذلك منهم لما تقدم البيان وعرف الوجه
في الافراد وانما يدل ترك التنكير على حسن الفعل حتى علم انه لو كان حسنا لحسن فعله ترك التنكير وفي العدة اما اقراره ص على فعل
فانه ان كان لم يتقدم منه بيان قبحه نظر فيه فان كان قد علم من حاله انه يظن انه اذا انكره ترك المنكر عليه فعله ولم ينكره دل على حسنه
وان لم يعلم على ذلك نظر فان كان قبح ذلك مستفادا بالشرع ولا بالعقل فاذا لم ينكره ولم يحصل ما يجري مجرى الانكار دل على حسنه لانه

اذا كان

اذا كان قبيحا او يعلم من جهته واقر عليه او هو انه منسوخ فادى تركه التنكير لذلك الى التنفير عن المقبول منه فعلى هذا يجب ان
يجري اقراره وفي بعض ما ترك الانكار فنقول اذا فعل واحد بحضرته ص وهو عالم به قادر على انكاره فسكت عنه ص فان قد سبق
منه الانكار وعلم من الفاعل الاصرار عليه ومن النبي ص الاصرار على قبح ذلك وتحريمه فالسكوت عنه لا يدل على جوازه اجماعا والا توهم
كونه منسوخا كاختلاف اهل الذمة الى كنايسهم وان لم يكن قد علم الاصرار فالسكوت يدل على نسخه من ذلك الشخص والا لما ساغ
السكوت حتى لا يتوهم انه منسوخ فيقع في محذور المخالفة ولا يجوز ان يقال انه نسخ وانما لم ينكر لانه ظن ان انكاره غير مؤثر لان انكار
النبي ص لا بد وان يؤثر وليس كانكار غيره هذا قاله قاضي القضاة وفي المختصر اذا علم بفعل ولم ينكره قادرا عليه فان كان كمضي كافر الى
كنيسة فلا اثر للسكوت اتفاقا فالاول على الجواز وان سبق تحريمه فنسخ والا لزم ارتكاب محرم وهو باطل وفي شرحه اذا فعل بحضرته ص
او في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكر فان كان كمضي كافر الى كنيسة يعني ما علم انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه
ذلك وبانه لا ينفع في الحال فلا اثر للسكوت ولا دلالة له على الجواز اتفاقا وان لم يكن كذلك دل على الجواز من فاعله ومن غيره ان ثبت ان حكمه
على الواحد حكمه على الجماعة فان كان ما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز فانه لو لم يكن جايزا لزم ارتكابه ص المحرم وهو تقريره
على المحرم وهو محرم عليه واللازم باطل لانه خلاف الغالب من حاله وفي الاحكام اذا فعل واحد بين يدي النبي ص فعلا او في عصره وهو
عالم به قادر على انكاره فسكت عنه وقرره عليه من غير نكير فلا يخلو الا ان يكون النبي ص عرف قبح ذلك الفعل وتحريمه من قبل او لم يكن كذلك
فان كان الاول فاما ان يكون قد علم اصرار ذلك الفاعل على فعله واعتقاده له وعلم من النبي ص الاصرار على قبح ذلك الفعل وتحريمه
كاختلاف اهل الذمة الى كنايسهم او لم يكن كذلك فان كان الاول فالسكوت عنه لا يدل على جوازه واباحته اجماعا ولا يوهم كونه منسوخا
وان كان الثاني فالسكوت عنه وتقريره له من غير انكار يدل على نسخه عن ذلك الشخص والا لما ساغ السكوت حتى يتوهم انه منسوخ عنه
فيقع في المحذور وفيه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جايز بالاجماع الا على راي من يجوز تكليف ما لا يطاق وان لم يكن
النبي ص قد سبق منه النهي عن ذلك والعلم بتحريمه فسكوته عن فاعله وتقريره ما له عليه ولا سيما ان وجد منه استبشار وثناء على الفاعل
فانه يدل على جوازه ورفع الحرج عنه ثم قال واما اذا علم ذلك الشخص التحريم واصر على فعله مع كونه مسلما متبعا للنبي ص فلا بد من تجديد الانكار
عليه حتى لا يتوهم نسخه ولا يلزم على هذا عدم الانكار على اختلاف اهل الذمة الى كنايسهم اذ هم غير متبعين له ص فلا يعتقد نسخ تحريم ذلك
حتى يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي ص عن الانكار عليهم وما ذكروه من احتمال المانع وان كان فاما عقلا فيتوان الاصل عدمه وهو في غاية
البعد ولا سيما بعد ظهور شوكته واستيلائه وقهره لمن سواه انتهى السادس اذا كان المرتكب بحضرته كافرا هل هو كما لو كان المرتكب مسلما
في دلالة تقريره ص مع اجتماع الشروط على الجواز فلا يشترط في دلالة التقرير على الحكم الشرعي اسلام الفاعل او لا بل يشترط اسلام الفاعل فيه
اشكال والتحقيق ان يقال ان اوجب امر الكافر بالمعروف ونهيه عن المنكر وردعه من المعصية وزجره عنها واعلامه بالحكم الشرعي كالمسلم باعتبار
كونه مكلفا بالمسائل الدينية اصولا وفروعا امكن الحكم بدلالة التقرير بالنسبة اليه على حكم من الاحكام الشرعية والا فلا السابع هل يختص
دلالة التقرير على الاباحة بصورة ارتكاب الفعل بحضرته ص او لا بل يعم صورة الارتكاب في غير حضرته ص مع علمه واجتماع سائر القيود المشار
اليه الاشارة المعتمد هو الاخير كما يظهر من بعض الاصوليين الثامن لو فعل في حضرته ولم يطلع عليه فلا اشكال في ان عدم الانكار منه ص
لا يدل على الجواز ووجهه واضح فهل يشترط في دلالة التقرير على الجواز اطلاعه ص على الفعل المشكوك في حرمته ولو شك في اطلاعه ص فالاصل
عدم الاطلاع وهل يقوم الظن به مقام العلم به او لا بل يلحق الشك فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة بناء على اصالة حجية
الظن ولو اطلع على الفعل ولم يعرف الفاعل بخصوصه فالاقرب دلالة الانكار منه ص [illegible] على ذلك فلو لم يقدر [illegible] لم يفد الجواز
ووجهه واضح ولو شك في القدرة فالاصل العدم ولكن خلاف الظاهر بل قد يقال الاصل القدرة باعتبار ان عدمها لا يكون غالبا
الا باعتبار وجود المانع ومن الظاهر انه [illegible] والاصل في مقام الشك فيه التاسع هل يشترط مع دلالة عدم الانكار والتقرير على الجواز
علم وقوع الفعل من الفاعل سهوا او غفلة او اضطرارا او لضرورة ووجهه واضح الحادي عشر هل يختص دلالة التقرير على الحكم الشرعي
بالدلالة على الاباحة والجواز او لا بل يمكن دلالته على جميع الاحكام الشرعية الخمسة التكليفية والوضعية الاقرب الثاني عشر هل
يختص دلالة التقرير على الحكم الشرعي بتقرير النبي ص او لا بل يعم الدلالة الائمة ع فيمكن فرض دلالة تقرير احدهم على حكم من الاحكام الشرعية
التحقيق الاخير وذلك لان دلالة تقرير النبي ص على الحكم من الاحكام الشرعية التحقيق الاخير وذلك لان ليس من جهة التعبد بمعنى انه

جعل مطلق تقريره او فردا خاصا منه سببا شرعيا لحكم شرعي كما انه جعل مطلق صدور الفعل منه سببا للحكم بوجوبه على الظهر على القول
بوجوب التأسي مطلقا وكما انه قد جعل بيد المسلم دليلا على الملكية حتى بقي ان الدليل الدال على حجية التقرير يختص بصورة التخلف
عنه بسبيل اعلامه من جهة العقل بمعنى ان العقل يحكم بدلالة تقريره على حكم من الاحكام الشرعية وذلك فيما اذا سكت عن
الانكار في مورد خاص اجتمع القيود المتقدم اليه الاشارة ولا اشكال انه يمكن فرض مثل ذلك بالنسبة الى الائمة عليهم السلام ومن
المقطوع به ان وصف النبوة لا تأثير له في ذلك وليس هو من جملة القيود في حال واما العصمة فلها مدخلية في ذلك احيانا ولكنها
مشتركة بينه صلى الله عليه وآله وبينهم وبالجملة لا اشكال في ان تقريرهم قد يكون دليلا على الحكم الشرعي كسائر ادلة الشرعية الثالث عشر اعلم ان تقريره
وتقريرهم قد يدلان على الحكم الشرعي ويفيدان العلم به بطريق البرهان العقلي الذي يكون مقدماته ظاهرة وهذا لا اشكال ولا
شبهة في حجيته وامكان وقوعه ولكنه قليل وقد يدلان على الحكم الشرعي ويفيد العلم به لكن بطريق الحدس والعادة لا باعتبار البرهان
والقياسات المنطقية المفيدة للجزم بالواقع وهذا ايضا لا اشكال ولا شبهة في حجيته وبالجملة حيث يحصل من تقريره المنطق
مطلق العلم به من الاحكام الشرعية فلا اشكال ولا شبهة في حجيته وفي صلاحيته لتخصيص عمومات الكتاب والسنة متواترة كانت
او لا ولتقييد اطلاقاتها ودفع ظواهرها القابلة للتأويل كسائر الادلة الشرعية المفيدة للعلم بالحكم الشرعي واما اذا لم يحصل منه
العلم بل الظن فلا يخلو اما ان لا يحصل منه الظن به او يحصل فان كان الاول فلا يكون حجة ولا دليلا على حكم من الاحكام الشرعية
للاصل السليم عن المعارض المعتضد بظهور الاتفاق عليه وبخروج النصوص عن الاشارة لحجيته وبالعمومات المانعة عن العمل
بغير العلم خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث منه فيبقى مندرجا فيه وبحوى ما دل على حجية كثير من الظنون الخاصة
كما لا يخفى وان كان الثاني فينبغي الحكم بعدم حجيته ان قلنا باصالة عدم حجية الظنون التي لم يقم من الشرع دليل على حجيتها بالخصوص
ولا على عدم حجيتها كما ان الظن المفروض من هذا القبيل جدا واما اذا قلنا بان الاصل حجية الظن المشار اليه كما هو التحقيق
وعليه جماعة من محققي اصحابنا فلا اشكال في حجيته وصلاحيته لتخصيص العمومات وتقييد الاطلاقات ودفع الظواهر وكان
المفروض اقوى منها سواء كانت تلك الظواهر متواترة ام لا وذلك بناء على المختار من جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد الرابع عشر
اذا شك في صحة اعتقاد في اصول الدين او فروعه وعلم بعلم المتقدم به وبان مثلا يعتقد هذا الاعتقاد ويدين الله به
وعلم ايضا بقدرته الى ردعه عن هذا الاعتقاد وتمكنه منه على وجه لا يترتب عليه تقية اصلا وبانه لم يردعه ولم ينكر
عليه فهل يدل هذا التقرير على صحة هذا الاعتقاد فيكون التقرير مما يجوز التمسك بها في الاصول الدين كالاقوال والافعال
او لا بل يختص دلالة التقرير بالفروع التحقيق ان يقال ان كان الاعتقاد المفروض على تقدير فساده يوجب كفرا او فسقا فلا اشكال
في دلالة التقرير على صحته والا فلا فتأمل الخامس عشر قال السيد الاستاد والوجه في التقرير وجوب انكار المنكر او تنبيه الغافل
فيشترط تحقق شرائطهما ويثبت به الندب في العبادات والجواز في غيرها مع عدم ظهور الوجه فان ظهر فالوجه ثبوته وان
لم يشترط في صحة الفعل لوجوب تبليغ صفات الافعال ويشترط فيه انتفاء التقية فان وجدت سقط دلالته على الحكم
الواقعي انتهى السادس عشر اذا فعل بعض المكلفين المندرجين تحت الحكم العام فعلا منافيا له بحضوره صلى الله عليه وآله ولم ينكر عليه مع علمه
بذلك فهل يكون ذلك تخصيصا للعام فيصح ان يعد التقرير من جملة المخصصات او لا صرح بالاول في النهاية والمنية والاحكام
والمختصر وشرحه والمعراج بل حكي في جملة من الكتب عن الاكثر ففي النهاية اذا فعل الواحد من امته صلى الله عليه وآله فعلا بحضوره خلاف
مقتضى العموم ولم ينكر عليه مع علمه به فهو مخصص لذلك العام في حق ذلك الفاعل عند الاكثر خلافا لشذوذ وفي الاحكام
تقرير النبي صلى الله عليه وآله لما يفعله الواحد من امته بين يديه مخالفا للعام وعدم انكاره عليه مع علمه به وعدم الغفلة والذهول عنه
مخصص لذلك العام عند الاكثرين خلافا لطائفة شاذة وفي المختصر وشرحه ذهب الجمهور الى ان الرسول صلى الله عليه وآله اذا علم بفعل
للمكلف مخالف للعام فلم ينكره كان مخصصا للفاعل انتهى ولهم ما تمسك به في النهاية والمنية والاحكام فقالوا ان لولا ذلك
كان اما ان يكون سكوته عن انكاره لان حكم العام منسوخا مطلقا او عن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اخلاله بانكار المنكر
مع علمه به واما الثاني والثالث فلاصالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض وفي شرح المختصر لنا ان سكوته دليل
على جواز الفعل اذ علم من عادته انه لو لم يكن جائزا لما سكت عن انكاره واذا ثبت انه دليل الجواز وجب التخصيص جمعا بين

الدليلين

الدليلين كغيره انتهى لا يقال الانكار انما يجب ويلزم مع عدم الدليل على المنع من الفعل واما معه كما في محل البحث اذ لا اشكال
في ان العموم من جملة الادلة فلا لانا نقول لا يلزم ذلك ولو مع وجود العموم اذ قد لا يطلع الفاعل عليه سلمنا الاطلاع ولكن
لا يكون ذلك معتدا في اسقاط النهي عن المنكر بل قد لا يكون عذرا في عدم التنبيه على الحكم فتأمل والتحقيق ان يقال ان حصل من
عدم انكاره صلى الله عليه وآله العلم بثبوت الجواز للفاعل فلا اشكال في لزوم الحكم بالتخصيص لانه اولى من النسخ ولا فرق في العلم بين العقلي و
العادي وان لم يحصل العلم فان حصل الظن منه بذلك وكان اقوى من الظن الحاصل من العام فكما سبق والا فينبغي التوقف او
ترجيح العام فتأمل وهل يجب الاقتصار في الحكم بالخروج على ذلك الفاعل فلا يتعدى غيره اولا التحقيق ان يقال ان لم يقم دليل لا من عموم
ولا من خصوص ولا من قطعي ولا من ظني على اشتراك الغير معه في ذلك الحكم فيجب الاقتصار اذ لا ريب ان مقتضى الاصل والقاعدة
على الاشتراك وان دليل القاطع على الاشتراك في الحكم المذكور فلا اشكال في لزوم الحكم به ولو كان به زيادة التخصيص في العام المفروض
وان لم يبيح التأويل بالتخصيص وامكن النسخ لزم او تكافؤه وان دل العموم المعتبر على اصالة الاشتراك فيقع التعارض بين
هذا العموم والعموم الدال على ثبوت الحكم لجميع الافراد عدا الفاعل فان كان احدهما اعم من الاخر لزم تخصيص العام وتقديم الخاص
الخاص وان كان بينهما عموم وخصوص من وجه لزم الرجوع الى المرجحات ثم انه ان كان الحكم بالاشتراك مستلزما لاخراج جميع افراد العام
الذي خرج به بعض الافراد فلا اشكال في تخصيص العمومات الدالة على اصالة الاشتراك في صورة كون ذلك العام قطعي السند وبالجملة
يلزم في هذه المسألة التفصيل بما يقتضيه القواعد والاصول وقد تعرض لها جماعة ففي المنية ثم ان ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على
الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ للتخصيص والاول اولى فيقتصر على خروج ذلك المكلف من العموم دون
الباقين لانه ان لم يثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجميع فظاهر وان ثبت كان ذلك عاما والعمل به مطلقا يوجب الغاء العام المفروض
الكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما مع اولوية التخصيص على النسخ هذا اذا كان الفعل متى اجاء عن العام اما اذا كان متراخيا متقدما
او متأخرا بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فان قلنا باستحالة نسخ الشيء قبل فعله وقته تعين اختصاص المكلف بالخروج عن حكم العام قطعا
والا فعلى ما مضى من القول وفي النهاية فان عقل معنى اوجب تخصيص ذلك الواحد عن ذلك العموم كل من شاركه في ذلك المعنى معه
مخصوصا ايضا مطلقا عند القائلين بالقياس وعندي اذا كان منصوصا او ان ثبت ان حكمه في الواحد حكمه في الكل كان غيره مخصوصا
والا فلا وعلى تقدير مشاركة الغير لا يكون تخصيصا في الحقيقة بل يكون نسخا لا يقال التقرير لا صيغة له فلا تقع في مقابلة ما له صيغة فلا
يكون مخصصا للعموم ولو كان مخصصا يجب ان يكون غير ذلك الواحد مشاركا له في حكمه والا لوجب تعميم تخصيصه بذلك
الحكم دون غيره دفعا لحقه ورد التلبيس باعتقاد المشاركة لذلك الواحد في حكمه ولقوله حكمي على الواحد حكمي على جماعة لانا نقول التقرير
وان لم يكن له صيغة الا انه حجة قاطعة في جواز الفعل دفعا للحق وتطرق لفظا على النبي صلى الله عليه وآله بخلاف العام فانه ظني يقبل التخصيص وقوله
حكمي على الواحد عام يتخصص عمومه والتلبيس مندفع فان الاصل عدم المشاركة ولو شاركه الامة لم يكن مخصصا بل نسخا على ما تقدم ونقل
الجميع ما ذكره في الاحكام وفي شرح المختصر فلو تبين معنى هو العلة لتقريره حمل عليه من يوافقه في ذلك اما بالقياس واما بقوله حكمي
لنا ان سكوته دليل جواز الفعل اذ علم من عادته انه لو لم يكن جائزا لما سكت عن انكاره واذا ثبت انه دليل الجواز وجب التخصيص جمعا بين
الدليلين كغيره هذا اذا تبين معنى هو العلة واما اذا تبين فالمختار انه لا يتعدى الى غيره لتعذر دليله اما القياس فظاهر واما حكمي
فلتخصيصه اجماعا بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الاحكام وههنا لم يعلم وفي المعراج ان ثبت قوله حكمي كان حكم سائر المكلفين
حكم ذلك المكلف ومع هذا التقرير ناسخ للنص المخصص والتكاليف الدينية قال الله عز وجل
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون اختلفوا في تعريف الحكم الشرعي فعرفه بعضهم بان الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع وفي النهاية اختلف الناس هنا فالمعتزلة القائلون بحسن الاشياء وقبحها عقلا ذهبوا الى
ان الحكم صفة للفعل في نفسه والاشاعرة منعوا من ذلك وجعلوه امرا شرعيا لا صفة حقيقية للفعل واختلفوا في تعريفه فقال الغزالي
انه خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وقال الاخرون زيادة على ذلك بالاقتضاء او التخيير وقال بعضهم الحكم خطاب الشارع المفيد
بفائدة شرعية وقيل خطاب الشرع بفائدة شرعية تختص به لا تفهم الا منه لانه انشاء فلا خارج له وهذه الحدود كلها باطلة عندنا
لان الحكم ليس هو الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من ذلك الخطاب

وفي الزبدة الحكم الشرعي طلب الشارع من المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته او بدونه او تسويته بينهما او وصف مقتضي
لذلك فعلمت الاحكام الخمسة بحدودها لا اشكال ولا شبهة في ان متعلق الحكم الشرعي لا يكون الا الفعل ولا يتعلق
بالاعيان الخارجية فلو تعلق بها كما في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة يجب التاويل فيه واختلفوا في تعريف الفعل على ما يظهر من المنية فانه
قال العرف المعتزلة بانه وجد بعد ان كان مقدورا والاوائل بانه مبدا التغيير في آخر وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان في
الوجوب انتهى ثم ان الفعل باعتبار تعلق الحكم الشرعي به يتصف بصفات كثيرة منها الوجوب وهو لغة يستعمل في معنيين احدهما السقوط
كما صرح به في النهاية والمنية والاحكام والمختصر وشرحه وثانيهما الثبوت والاستقرار كما صرح ايضا في الكتب المذكورة واما في الاصطلاح
فقد اختلف العبارات في بيانه ففي المنية اما في عرف الفقهاء فالوجوب عبارة عن الخطاب الشرعي المتعلق بافعال المكلفين باقتضاء الوجود
المانع من العدم وفي شرح المختصر وفي الاصطلاح هو خطاب غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب وفي الاحكام واما في العرف
الشرعي فقد قيل هو ما يستحق تاركه العقاب على تركه وقيل هو ما توعد بالعقاب على تركه وقيل هو الذي يخاف العقاب على تركه ثم قال وهذه
الحدود ليست حدا للحكم الشرعي وهو الوجوب بل للفعل الذي هو متعلق الوجوب والحق في ذلك ان يقال الوجوب الشرعي عبارة عن خطاب
الشارع بما ينتهض تركه سببا للذم شرعا في حالة ما وبالجملة لا بد في الوجوب من ترجيح الفعل على الترك بما يتعلق به من الذم والثواب
الخاص فانه المتحقق للوجوب مع تساوي طرفي الفعل والترك في الغرض وربما اشار القاضي ابو بكر الى خلافه انتهى ثم ان الفعل اذا اتصف
بالوجوب صار واجبا وقد اختلف العبارات في تفسيره وتعريفه ففي المعارج الواجب ما للاخلال به مدخل في استحقاق الذم وفي يب
والمبادي وشرحه الواجب ما يذم تاركه وزاد في الاول كما في النهاية ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب في المخير و
الموسع الكلي وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الآخر فكان التارك فاعلا او يزاد في الحد لا الى بدل وفي النهاية اما الواجب في العرف
الشرعي فعند المعتزلة ان الواجب ما يستحق تاركه الذم او ما يستحق العقاب بتركه او ما يكون على صفة باعتبارها يستحق فاعله المدح
وتاركه الذم او ما يكون تركه في جميع وقته سببا للذم واما الاشاعرة فقد رسم القاضي ابو بكر بانه ما يلزم تاركه شرعا على بعض الوجوه
وهذا الرسم ارتضاه فخر الرازي واكثر المتاخرين من الاشاعرة واعلم ان الذم قول او فعل او ترك قول ينبئ عن اتضاع حال الغير
والاتضاع انخفاض المنزلة وفي الزبدة الواجب ما يستحق تاركه الذم لا الى بدل وفي المختصر وما يعاقب تاركه مردود بجواز العفو
وما اوعد العقاب على تركه مردود بصدق ايعاد الله وما يخاف مردود بما يشك فيه انتهى واعلم انهم اختلفوا في ان لفظ الفرض
هل يكون مرادفا للفظ الواجب او على اقوال الاول انهما مترادفان كالانسان والبشر وهو للنهاية ويب والمبادي وشرحه والمنية
والزبدة والمختصر وشرحه والاحكام وفيه الفرض وقد يطلق في اللغة بمعنى التقدير وقد يطلق بمعنى الانزال وقد يطلق بمعنى الحل
واما في الشرع فلا فرق بين الفرض والواجب عند اصحابنا اذ الواجب في الشرع على ما ذكرناه عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض
تركه سببا للذم شرعا في حالة ما وهذا المعنى متحقق في الفرض الشرعي انتهى وصرح في شرح المختصر بان هذا القول مما صار اليه
الجمهور الثاني ما حكي عن جملة من الكتب فقالوا الحنفية خصوا الفرض بما علم بدليل قطعي والواجب بما علم بدليل ظني انتهى وقد
اشار اليه في النهاية والمنية والاحكام فقالوا قالوا ان الفرض لغة التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم والوجوب
السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعي لانه هو الذي علم انه تعالى قدره علينا واما الذي عرف وجوبه بدليل ظني
فانه الواجب لانه الساقط علينا ولا نسميه فرضا لعدم علمنا بانه تعالى قدره علينا ثم اجابوا عن هذه الحجة بان الفرض لغة التقدير
سواء كان طريق معرفته علما او ظنا كما ان الساقط الواجب من غير اعتبار طريق ثبوته وزاد في الاول والثالث فقالا وكما ان
اختلاف طرق النوافل ليس موجبا لاختلاف حقايقها وكذا طرق الحرام وكذا طرق الواجب مع انه تعالى قد اطلق الفرض على الواجب في
قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج اي اوجب والاجماع واقع على ان من ادى صلوة مختلفا فيها انه قد ادى فرض الله تعالى والاصل في الاطلاق
الحقيقة وصرح في النهاية بان قول الخصم في غاية الضعف وفي المنية لا يخفى على المتامل ضعفه وفي الاحكام هو تحكم قال كما في شرح
المبادي والمختصر النزاع لفظي وصرح في المبادي بانه لا فايدة فيه الثالث ما ذكره بعض الحنفية فقال ان الفرض الذي يجب اعادة
الصلوة بتركه عمدا وسهوا فاما هو ما ثبت وجوبه بالكتاب الفرض واما ما ثبت بالسنة فهو واجب لا تبطل بتركه سهوا ومثال صحيح
الاصحاب واليه يشير صحاح زرارة ومحمد بن مسلم وقال ايضا ويدل على المشهور ما رواه الكليني في الصحيح عن احدهما قال الله تعالى

وبين الركوع

وبين الركوع والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلوة ومن نسي القراءة فقد تمت صلوته ولا شيء ورواه في الصحيح
عن زرارة عن احدهما ورواه في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر قال لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع
والسجود ثم قال القراءة سنة والتشهد سنة ولا ينقض السنة الفريضة ثم اعلم انه صرح في النهاية ويب والمنية بانه يرادف لفظ الواجب
المحتوم واللازم ومنها الندب وهو لغة على ما صرح به في النهاية والمنية والاحكام الدعاء الى امر مهم واما في العرف فقد اختلف العبارات
في بيانه ففي المعارج المندوب ما بعث المكلف على فعله على وجه ليس لتركه تاثير في استحقاق الذم على حال وفي التهذيب المندوب هو
الراجح فعله مع جواز تركه وفي المبادي الحسن ان لم يذم تاركه وكان فعله راجحا في الشرع فهو المندوب وفي النهاية وفي العرف ما يكون فعله
راجحا على تركه رجحانا غير مانع من النقيض وقيل ما فعله خير من تركه وقيل ما يمدح على فعله ولا يذم على تركه وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير
ذم على تركه مطلقا وصرح في يب بانه يرادف المندوب الفاظ احدها المستحب وقد صرح بهذا ايضا في النهاية وشرح المبادي والمنية و
غيره لان الشارع وعد المكلف على فعله الثواب واشار الى هذا في شرح المبادي ايضا وثانيها النافلة والنفل وقد صرح بهذا ايضا
في النهاية والمبادي وشرحه والمنية وغيره كما في النهاية وشرح المبادي معناه انه طاعة غير واجبة وان للمكلف ان يفعله من غير ذم
ورابعها التطوع وقد صرح بهذا ايضا في النهاية والمبادي وشرحه والمنية وغيره كما في النهاية وشرح المبادي معناه ان المكلف
انقاد لله تعالى وزاد في الاولين مع كونه قربة من غير حتم وخامسها السنة وصرح بهذا ايضا في النهاية والمبادي وشرحه والمنية
وغيره كما في النهاية هو ما يعرف كونه طاعة غير واجبة وبعض الناس يقولون ان لفظ السنة للمختص بالمندوب بل يتناول كلما
علم وجوبه او ندبيته بامر النبي او بادامته واستمراره على فعله فان السنة ماخوذة من الادامة ولهذا يقال ان الختان من السنة ولا
يراد به انه غير واجب وسادسها الاحسان وقد صرح بهذا ايضا وفي النهاية والمنية وفيهما وذلك اذا كان نفعا موصلا الى الغير
مع القصد الى ايقاعه انتهى وفي شرح المبادي يشترط الترجيح الديني اذ الترجيح الدنيوي لا يكون مندوبا ومنها الحظر وهو لغة
على ما صرح في المنية المنع فانه قال الحظر في اللغة المنع يقال حظرت عليه كذا اذا منعته منه ويقال على القطع ومنه المحظور وهو القطعة
المنقطعة التي ياوي اليها المواشي ويقال ايضا على ما كثرت آفاته كما يقال لبن محظور انتهى وقد اشار الى المعاني الثلثة في النهاية والاحكام
وقد اختلفت العبارات في تفسير المحظور ففي التهذيب المحظور هو الذي يذم فاعله وفي النهاية اما المحظور فهو ما يذم فاعله
او الذي يستحق فاعله العقاب او ما اشتمل على وصف باعتباره يستحق فاعله الذم وقيل انه في العرف عبارة عما ينتهض فعله سببا
للذم بوجه ما من حيث هو فعل له في الشرع فقد قيل فيه مثل ما قيل في الواجب من الحدود المزيفة السابق ذكرها ولا يخفى وجه
الكلام عليها والحق فيه ان يقال هو ما ينتهض فعله سببا للذم بوجه ما من حيث هو فعل له والحظر هو خطاب الشرع بما فعله سبب
للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعله انتهى ما ذكره انه يرادف المحظور الفاظ احدها الحرام وقد صرح بهذا في يب والمنية ونحوه
المحرم كما صرح به في النهاية والاحكام وثانيها المزجور عنه وقد صرح بهذا في يب والنهاية والمنية والاحكام وغيره وفي المنية يعني ان
الله تعالى زجر عنه وثالثها المعصية وقد صرح بهذا في يب والنهاية والمنية والاحكام قال في المنية اي فعل ما كرهه المقدس على راي
اصحابنا والمعتزلة من الله تعالى كاره للمعاصي وعند الاشاعرة ان المعصية فعل ما نهى الله تعالى عنه واشار الى التفسير المذكور و
راي الاشاعرة في النهاية ايضا ورابعها الذنب وقد صرح بهذا في يب والنهاية والمنية والاحكام قال في الثاني والثالث
هو المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة وزاد في الاول فلا يوصف افعال البهائم والاطفال به وربما وصف فعل الاطفال
به لاستحقاقه الادب على فعله وخامسها القبيح وقد صرح بهذا في يب والمنية وفيه معناه الذي على صفة مؤثرة في استحقاق
فاعله الذم والذي نهي عنه شرعا وفي المعارج القبيح ما لفعله تاثير في استحقاق الذم ثم قال لا يسمى القبيح واما ولا محظورا
حتى يزجر عنه زاجر وسادسها المتوعد عليه وقد صرح بهذا في النهاية ومنها الكراهة وهي لغة على ما صرح به في النهاية و
المنية والاحكام الشدة في الحرب يقال هو ماخوذ من الكريهة واختلفت العبارات في تفسير المكروه بحسب الاصطلاح ففي
المعارج المكروه ما الاولى تركه وليس لفعله تاثير في استحقاق الذم وفي التهذيب المكروه هو الراجح تركه ولا عقاب على فعله
وفي المبادي الحسن ان لم يذم تاركه وكان فعله مرجوحا فهو المكروه وفي الاحكام اما في الشرع وقد يطلق ويراد به الحرام
وقد يراد به ترك ما مصلحته راجحة وان لم يكن منهيا كترك المندوبات وقد يراد به ما نهي عنه نهي تنزيه لا للتحريم كالصلوة في الاوقات

والاماكن المخصوصة وقد يراد به ما في القلب منه حزازة وان كان غالب الظن حله كاكل لحم الضبع وفي النهاية والمنية لفظ المكروه مشترك بين ثلثة معان ما نهي عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله او دل على ان تركه خير من فعله وان لم يكن على فعله عقاب والثاني وترك الاولى كترك النافلة ويسمى تركها مكروها لا باعتبار انها منهيا عنه بل لكثرة الفضيلة في فعلها وفي يب ويطلق على الحرام ومنها الاباحة وهي لغة على ما صرح به في النهاية والمنية والاحكام الاعلان قالوا ومنه اباح فلان سره وزاد في الاول والثالث فقالوا وتطلق على الاطلاق والاذن في الخبر كذا الى اذنت له فيه انتهى وقد اختلف العبارات في تفسير المباح بحسب الاصطلاح ففي المعارج المباح ما استوى طرفا فعله وتركه في استحقاق المدح والذم وفي يب المباح ما تساوى وجوده وعدمه وفي المبادي وان شاء ويا فيباح وفي النهاية والاحكام واما في الشرع فقال قوم انه ما خير المباح ما تساوى وجوده وعدمه وفي المبادي وان شاء ويا فيباح و في النهاية والاحكام واما في الشرع فقال قوم انه ما خير المرء فيه بين فعله وتركه شرعا وقيل ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب وقيل ما اعلم فاعله او دل على انه لا ضرر عليه في فعله ولا في تركه ولا نفع له في الآخرة وقيل ما دل السمع على تخيير الشارع فيه بين الفعل والترك من غير بدل وزاد في النهاية واما على قول المعتزلة فانه ما لا ذم في فعله وتركه ولا صفة له زائدة على حسنه وزاد في الاحكام فقال والاولى في ذلك انه هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل انتهى وذكر انه يرادف المباح الفاظ منها الجائز وقد صرح بهذا في يب والمنية ومنها الحلال وقد صرح بهذا في يب ودى وشرحه والمنية ومنها الطلق وقد صرح بهذا في النهاية ويب والمبادى وشرحه والمنية واعلم انه قال في يب قد يوصف الفعل انه مباح وان كان تركه محظورا كما يوصف دم المرتد بانه مباح ومعناه انه لا ضرر على من اراقه وان كان الامام ملوما بتركه اراقته ثم اعلم انه قد اشير الى الصفات المذكورة والاحكام المزبورة في جملة من العبارات على وجه يفيد الحصر ففي النهاية طريق الحصر في النهاية ان يقول الخطاب اذا تعلق بشيء فاما ان يكون للفعل او الترك او يتساوى الامران والاول ان كان جازما فهو الواجب والا فهو المندوب والثاني ان كان جزما فهو الحرام والا فالمكروه والثالث هو المباح وفي يب والمنية قد يكون الحكم للوجود مع المنع من النقيض فيكون حراما والا معه فيكون مكروها والتخيير الاباحة وفي المختصر وشرحه فان كان الحكم طلبا لفعل غير كف ينتهض تركه في جميع وقته سببا للعقاب فوجوب وان لا ينتهض فعله خاصة للثواب فندب وان كان طلبا للكف عن فعل ينتهض فعله سببا للعقاب فتحريم وان انتهض الكف خاصة للثواب فكراهة واما غير الطلب فان كان تخييرا فالاباحة والا فوضعي وفي الاحكام الشرعي اما ان يكون متعلقا بخطاب الطلب والاقتضاء او لا يكون كذلك فان كان الاول فالطلب اما للفعل او الترك وكل واحد منهما اما جازم او غير جازم فالمتعلق بالطلب الجازم للفعل فهو الوجوب وتعلق بغير الجازم منه فهو المندوب واما تعلق بالطلب الجازم للترك فهو الحرمة وبغير الجازم منه فهو الكراهة وان لم يكن متعلقا بخطاب الاقتضاء فاما ان يكون متعلقا بخطاب التخيير او غيره فان كان الاول فهو الاباحة وان كان الثاني فهو الحكم الوضعي كالصحة والبطلان ونصب الشيء سببا او مانعا او شرطا ومنها السببية وقد صرح بانها من الاحكام الشرعية الوضعية في يب والاحكام وصرح به ايضا العضدي فقال الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اصناف منها الحكم على الوصف بانه سبب وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم فلله تعالى في الزاني حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا وينقسم بحكم الاستقراء الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلوة والمعنوية كالاسكار للتحريم وكاسباب الملك والضمان والعقوبات ولعله نص تحريم بذلك في المنتهى لم يصل جعلها امثلة الاسباب لاقترانها بالسكر وانما هو سبب انتهى وفي النهاية السبب والمسبب في اللغة يطلق على ما يمكن التوصل بها الى المقصود وفي الشرع هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفا في حكم شرعي وينقسم الى ما يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة عليه كجعل زوال الشمس امارة على وجوب الصلوة والا ما يستلزم كالشدة المطربة المعرفة لتحريم النبيذ للتحريم الخمر فان تحريمه معلوم بالنص والاجماع لا بالشدة والا لزم الدور اذ لا يعرف كونها علة الا بالاستنباط الا بعد معرفة الحكم في الاصل وعلى هذا فالحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المجعول سببا بل جعله سببا وفي الاحكام السبب في اللغة عبارة عما يمكن التوصل به الى مقصود ما واطلاقه في اصطلاح المتشرعين على بعض مسمياته في اللغة وهو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لاثبات حكم شرعي ومنها الشرطية وقد صرح بانها من الاحكام الشرعية الوضعية في يب والاحكام وصرح به العضدي ايضا فقد بعض ما نقلنا عنه سابقا ومنها الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقته ان عدمه مستلزم لعدم الحكم

كما ان المانع

كما ان المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة في عدمه ينافي حكمة الحكم او السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها ينافي حكمة البيع وهو اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلوة فان عدمها ينافي تعظيم الباري وهو السبب لوجوب الصلوة وفي النهاية الشرط هو ما يكون وجود الحكم او تاثيره متوقفا عليه من غير ان يكون له مدخل في التاثير فيخرج عنه العلة وجزؤها ولا يلزم من وجوده وجود الشرط بل يلزم من عدمه عدمه فان كان عدمه مخلا بحكمة السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع ما كان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة في الصلوة مع الاتيان بمسمى الصلوة وحكم الشارع ليس بالوصف المحكوم عليه بالشرطية والمانعية بل كونه الوصف شرطا او مانعا ومنها المانعية وقد صرح بانها من الاحكام الشرعية الوضعية في يب والاحكام وصرح بها العضدي في بعض ما نقلنا عنه سابقا ومنها الحكم على الوصف بكونه مانعا وهو ينقسم الى ما هو مانع للحكم والى ما هو مانع للسبب اما مانع الحكم وهو ما استلزم حكمه تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن تقتضي ان لا يصير الابن سببا لعدمه اما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمه يخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة فان حكمة السبب وهو الغنا مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلا يواسى به وفي النهاية المانع من الامور الاضافية التي لا تعقل الا بالقياس الى غيرها وانما يضاف اليها يقتضي شيئا فيكون مانعا لذلك الحكم لا اقتضاء ومتعلقا بالسبب والحكم الذي هو معلوله كان المانع منقسما الى امرين احدهما مانع السبب وهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب كالدين في باب الزكوة مع تلك النصاب والثاني مانع الحكم وهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط يقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالابوة في القصاص مع قتل العمد العدوان انتهى واشار في الاحكام الى قسمي المانع ايضا واعلم انه قال في يب بعد الاشارة الى الاحكام الوضعية المتقدم اليها الاشارة وربما رجع بنوع من الاعتبار الى الاول اي الحكم الاقتضائي قال في المنية فانه لا معنى لكون الدلوك سببا للصلوة الا وجوب الصلوة عنده ولا معنى لكون الطهارة شرطا لها الا وجوب ايقاع الصلوة مع الاتصاف بها ولا معنى لكون النجاسة مانعة من الصلوة الا تحريم الصلوة معها انتهى ثم اعلم انه يظهر من الزبدة ان الوضعي ليس من الاحكام فانه في الوضعي ليس حكما والا لم انتهى وفيه نظر ومنها الجزئية كالقراءة بالنسبة الى الصلوة ومنها الركنية وقد اختلف عبارات الاصحاب في تفسير الركن في الصلوة وما يترتب عليه ففي المنتهى في كتاب الصلوة ونعني بالركن هنا ما لو اخل به المصلي عامدا او ساهيا ثم ذكره تبطل صلوته وفي القسم وقسم ابن ابي عقيل افعال الصلوة الى فرض وهو ما اذا اخل به عمدا او سهوا بطلت صلوته والى سنة وهو ما اذا اخل به عمدا بطلت صلوته لا سهوا والى فضيلة وهو ما لا يبطل الصلوة بالاخلال به مطلقا وجعل الاول وهو الذي سميناه نحن ركنا الصلوة بعد دخول الوقت واستقبال القبلة وتكبيرة الاحرام والركوع والسجود وفي الارشاد في بحث تكبيرة الاحرام وهي ركن فتبطل بتركها عمدا او سهوا وفي الذكرى في مبحث الذكر وهو ركن في الصلوة بمعنى بطلان الصلوة بتركها عمدا وسهوا كما في اركان الصلوة وفي التنقيح المراد بالجزء اما يكون داخلا في ماهية الشيء ويسمى ركنا ايضا باصطلاح الاصوليين ثم الجزء باصطلاح الفقهاء اما ان يبطل الصلوة بتركه عمدا او سهوا او لا الاول يسمى عندهم ركنا وما لا يكون كل ضمنه بالفعل وفي المهذب البارع اعلم ان الفقهاء استقروا افعال الصلوة فوجدوا منها افعالا تبطل الصلوة بتركها عمدا وسهوا او زيادة فسموها كل ضمنها الركن وركن الشيء هو جانبه الاقوى ومنها ركن البيت والحائط قال الطبرسي الركن معتمد البناء بعد الاساس وما لا يكون كل ضمنه بالفعل وفي جامع المقاصد الركن في اللغة هو الجزء الاقوى وعند الفقهاء كل الا ان الركن في الصلوة عند اصحابنا هو ما يبطل زيادته او نقيصته عمدا او سهوا وفي الروض تكبيرة الاحرام ركن فتبطل بتركها عمدا او سهوا وكذا بزيادتها وفي مقام اخر ذكر نحوها في الذكرى وفي المقاصد العلية ركن الصلوة ما تبطل بزيادته ونقيصته الا ما استثني وقال ايضا عند الكلية القائلة بان كل ركن تبطل الصلوة بزيادته مطلقا ولا يتم الاشكال الا مع تسليمها كيف وقد تخلف ذلك في مواضع كثيرة لا دليل على انحصار الحال فيها وفي المدارك في بحث السجود واما انها ركن الصلوة بمعنى انها تبطل بالاخلال بها في كل ركعة عمدا وسهوا اه وفي شرح الالفية الركن ما تبطل الصلوة بزيادته ونقيصته عمدا او سهوا ثم قال وكما تبطل الصلوة بنقصان الخمس تبطل بزيادتها كما هي قاعدة الركن وقد استثني من هذه امور عشرة وفي المسالك الجامعة لابن جمهور تكبيرة الاحرام ركن في الصلوة

بمعنى بطلان الصلوة بتركها عمدا او سهوا اجماعا وكذا باقي اركان الصلوة وقال في بحث القيام وهنا سؤال وهو ان القول بركنية القيام يستلزم بطلان الصلوة بتركه وبزيادته وان كان سهوا لان ذلك هو معنى الركن مع اجماعهم على عدم ذلك فكيف يتم القول بركنيته اجيب بان المراد بالركن [illegible] المراد بركنيته عدم جواز اخلاء الصلوة من حيث هو [illegible] قائم ناسيا بطلت صلوته وقال في مقام اخر ولا خلاف في ركنية شيء الا في النية فان بعضهم عدها شرطا الا انا اذا عرفنا الركن بانه ما تبطل الصلوة بتركه عمدا او سهوا وفي شرح الاثناعشرية لبعض الفضلاء اعلم ان بعض اصحابنا قسموا افعال الصلوة قسمين منه ما تبطل الصلوة بتركه عمدا او سهوا وكذا بزيادته ويسمى ذلك القسم ركنا والقسم الاخر يسمى واجبا غير ركن لا تبطل بالاخلال به الا عمدا وفي شرح الاثناعشرية للفاضل [illegible] تكبيرة الافتتاح ركن فتبطل الصلوة بزيادته عمدا وسهوا كما هو شان الركن وفي بعض شروح الجعفرية وجزء الشيء مطلقا يسمى ركنا عند الاصوليين والفقهاء جعلوا الجزء على قسمين احدهما ما تبطل الصلوة بتركه عمدا وسهوا وهذا القسم عندهم يسمى ركنا وما لا يكون كذلك سموه فعلا غير ركن وفي الروض والمراد بالركن ما تلتئم منه الماهية مع بطلان الصلوة بتركه عمدا وسهوا كالركوع والسجود دونها فيدخل الامور الوجودية الملاحظة لخروج التروك كترك الحدث فانها لا تعد اركانا عندهم ويمكن ان يكون المراد بالركن ما تبطل الصلوة بتركه مطلقا فيكون اعم من الشرط ولكنه بعيد وخلاف المصطلح عليه بينهم ومنها الصحة والفساد ولا اشكال في انه يشترط في المتصف بهما امكان وقوعه على الوجهين وان يكون قد اشتركا والا يمتنع الاتصاف بهما وذلك واضح ثم ان المتصف بهما قد يكون وهو ما يتوقف على النية وقصد القربة كالصلوة وهو قد يكون باصل الشرع كالمثال المذكور وقد يكون كالعرض كالمناجات التي تصير عبادة بالعرض والمراد باتصاف العبادة بالفساد اتصاف ما وقع لكان عبادة به لا اتصاف نفس المامور به فان ذلك صحيح وقد يكون معاملة وهو ما يتوقف على ذلك في ترتب الاثر الشرعي عليه سواء توقف على الطرفين وهو العقود او اكتفي بواحد وهو الايقاع وقد اختلف العبارات في تفسير الصحيح في العبادات ففي التهذيب والمبادي وهو ما وافق الشريعة وحكاه عن المتكلمين في [illegible] والمنية وشرح المبادي والنهاية وشرح المختصر وفيها كما في [illegible] وعند الفقهاء ما اسقط القضاء وصرح في النهاية و[illegible] والمنية والنهاية بان ثمرة الخلاف يظهر في الصلوة بظن الطهارة اذا ظهر خلافه وزاد في [illegible] والمنية فقالا فانها صحيحة على التفسير الاول لكونها موافقة للشريعة من حيث هو متعبد بمثله فاسدة على التفسير الثاني لعدم اسقاطها القضاء ثم قال [illegible] وليس بجيد فانك ان اردت بكونه مامورا في نفس الامر فيمنع ذلك فان اردت ظاهرا فيمنع كون الصحة ذلك وقال فيه ايضا ويشكل على الفقهاء ما لا قضاء له كالعيد وما له قضاء مع صحته كصلوة فاقد الطهورين انتهى واختلف العبارات ايضا في تفسير الصحيح في العقود والمعاملات ففي [illegible] الصحيح في العقود ما ترتب اثر السبب عليه وفي النهاية والمبادي وشرحه والمنية الصحيح في المعاملات ما ترتب اثره عليه قال في المنية اي منه غايته والغرض المقصود منه كالبيع مثلا فان غايته انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البائع فما افاد ذلك فهو الصحيح [illegible] لو فرض الصحيح في العبادات بذلك امكن ولو فرض صحة العقد باذن الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه امكن وفي الزبدة صحيح والانتفاع ما ترتب عليه اثره الشرعي ولو عرف به مطلقة لجاز وفي شرح المختصر انما الصحة في المعاملات ترتب الاثر المطلوب منها عليها انتهى واعلم ان البطلان في العبادات والمعاملات يقابل الصحيح باي معنى فسر كما صرح به في [illegible] والمبادي وشرحه والمنية وغيرها كما في [illegible] فهو في العبادات بتفسير المتكلمين ما لم يوافق الشريعة وبتفسير الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم يترتب عليه اثره اي الغرض المطلوب منه انتهى واشار الى ما ذكروه ايضا في الاحكام والمختصر وشرحه وهل البطلان والفساد مترادفان او لا صرح بالاول في [illegible] والمبادي وشرحه والزبدة والاحكام والمختصر وشرحه وفي [illegible] والمنية يرادف الباطل الفاسد في المشهور انتهى وحكى في [illegible] و[illegible] والمنية والمختصر وشرحه عن الحنفية الثاني فقالوا انهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالربوا فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث الزيادة والباطل ليس مشروعا باصله ولا وصفه كبيع الحصى وحكى هذا في الاحكام عن ابي حنيفة قال في [illegible] وفيه ان هذا تكلف لا حاجة اليه ثم قال كما في شرح المختصر لو صح هذا القسم لم يناقش في تخصيص اسم الفاسد به انتهى وهل الصحة والفساد من الاحكام الشرعية الوضعية او لا يظهر من بعض الاصوليين الاول و صرح بالثاني في المختصر وكذا صرح به في شرحه فقال اعلم انه قد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات من جملة احكام الوضع فانكر المصنف

ذلك انه بعد

ذلك انه بعد ورود امر الشارع بالفعل فكون الفعل موافقا للامر او مخالفا وكون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء وعدمه لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤديا للصلوة وتاركا لها سواء فلا يكون حصوله في نفسه ولا الحكم به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي مجرد انتهى وهو جيد ومنها الاداء والاعادة والقضاء وقد تضمن جملة من الكتب بيانها ففي [illegible] والمنية والواجب ان اتى به في وقته سمي الاتيان به اداء وان كان بعد وقته المضيق او الموسع سمي قضاء وان فعل ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل سمي اعادة وفي المبادي الاداء ما فعل في وقته والاعادة ما فعل ثانيا لوقوع خلل في الاول والقضاء فعل الفائت في غير وقته المحدود وفي [illegible] اعلم ان العبادة قد توصف بالقضاء والاداء والاعادة وذلك لانها اذا كانت موقتة فخرج الوقت ولم يفعلها المكلف فيه بل في خارجه سواء كان مضيقا او موسعا سمي قضاء وان فعلها فيه سمي اداء وان فعل على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا في الوقت المضروب لها سمي اعادة ولا استبعاد في اجتماع الاعادة والقضاء في فعل واحد اذا لم يلحظ في الاعادة الفعلية في الوقت ولا في اجتماع الاعادة والاداء اذ لم يلحظ في الاداء الاولية فح يبقى التناسب بين الاعادة وبين كل من الاداء والقضاء بالعموم من وجه وفي الزبدة الواجب ان فعل في وقته المقدر اولا فاداء او ثانيا لخلل [illegible] فاعادة او بعده فامر جديد فقضاء او قبله باذن فتقديم فكذا المستحب وفي المختصر وشرحه الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا اخره عمدا وسهوا تمكن من فعله كالمسافر ولم يتمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحائض او عقلا كالنائم ثم قالا والاعادة ما فعل في وقت الاداء ولو ثانيا لخلل وقيل لعذر وفي الاحكام اتفقوا على ان الواجب اذا لم يفعل في وقته المقدر وفعل بعده ان يكون قضاء سواء ترك في وقته عمدا او سهوا انتهى وهل يتوقف القضاء على تعلق وجوب الاداء في الذمة فلا يكفي مجرد درك سبب وجوب الاداء فهو الوقت فلا يجب القضاء على من ترك الاداء بالاغماء المستوعب للوقت او بالجنون كذلك او نحو ذلك وان ورد الامر بقضاء كل فاسد وان ورد الامر ولكن هذا على تقدير ارادة المعنى المصطلح عليه بين الاصوليين لا المعنى اللغوي او لا يتوقف على ذلك بل يكفي مجرد درك سبب وجوب الاداء وان لم يجب عليه الاداء في شيء من اجزاء الوقت يجب الحكم بلزوم القضاء على تقدير ورود الامر بقضاء الفائت وكون المراد المعنى المصطلح عليه فيه اشكال وصار الى الثاني في [illegible] والمنية فقالا القضاء انما يثبت عند ثبوت وجود سبب الاداء وامتنع وجوبه وترك كتارك الصلوة حتى يخرج الوقت او عدم الوجوب للامتناع كالنائم او شرعا كالحائض او لا للامتناع كالمسافر اذا علم القدوم قبل الزوال والمريض وفي [illegible] الفعل انما يسمى قضاء اذا ثبت وجوب الاداء ولم يفعل كالنائم والمغمى عليه او شرعا كالحائض او [illegible] لكن المقتضي للسقوط كالمسافر اذا علم انه يصل قبل الزوال فان السفر منه وقد اسقط وجوب الصوم ويصح اداء من قبله كالمريض فانه قد سقط وجوب الصوم عليه ففي جميع ذلك يسمى ذلك لوجود سبب الوجوب كما يقوله بعض من لا تحقيق له من الفقهاء [illegible] وجوب القضاء فان الواجب يمتنع تركه فالاجماع على جواز الترك او وجوبه وكيف يتوهم ما يعصي به لو فعلت ثم قال اطلاق اسم القضاء على الاول وهو ما ثبت وجوبه ولم يفعله في وقته حقيقة قطعا واختلف في الثاني فقيل انه مجاز فان صوم الحائض حرام وتسميته قضاء مجاز وحقيقته انه فرض مبتدا [illegible] لكن لا يتجدد هذا الفرض بسبب حالة [illegible] منعت من ايجاب الاداء حتى فات لفوات ايجابه سمي قضاء والنائم والناسي يقضيان فلا خطاب عليهما لانهما منسوبان الى الغفلة والتقصير لكن الله تعالى عفى عنهما بخلاف الحائض ولهذا يجب عليهما التشبيه بالصائمين بالامساك بقية النهار دون الحائض وقيل ان الاطلاق حقيقة لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه ولم يجب لمعارض لاستدراك مصلحة ما وجب دفعا للمجاز والاشتراك ومنها الرخصة والعزيمة وقد اشير اليهما في جملة من الكتب ففي [illegible] والمنية الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه او رخصة وهو الجائز مع قيام [illegible] الاصل ليس رخصة [illegible] والمنية [illegible] رخصة وقد يجب الرخصة كاكل الميتة ولعسر الحال [illegible] وفي [illegible] العزم في اللغة المؤكد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا وفي عرف الشرع عبارة عما لزم العباد بايجاب الله تعالى او ما جاز فعله من غير مانع واما الرخصة في اللغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء واما في الشرع فقال بعض اصحاب الراي انها عبارة عما ابيح فعله مع كونه حراما وفيه تناقض وقيل ما رخص فيه مع قيام [illegible] الناقض [illegible] ان الرخص مشتق من الرخصة وهو غير خارج عن الاباحة وقيل ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم والاقرب ان يقال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام السبب المحرم ليعم النفي والاثبات

معاد ومباح الاصل كالاكل والشرب لا يسمى رخصة وما لم يوجبه الله تع علينا كصوم شوال وصلوة النافلة لا يسمى رخصة
ويسمى بتناوله رخصة وكذا سقوط الصوم عن المسافر وسقوط الركعتين ثم الذى يجوز فعله مع قيام المقتضى للمنع قد يجب
كاكل الميتة عند خوف التلف وقد يجب كترك كلمة الكفر عند الاكراه ثم فى اعلم انه لا استبعاد فى كون الشىء رخصة باعتبار
وواجبا باعتبار كالمفطر واكل الميتة فى المخمصة وفى المختصر اما الرخصة فالمشروع مع قيام المحرم لولا العذر كاكل الميتة للمضطر و
المفطر فى السفر واجبا ومندوبا وفى شرحه الرخصة هو ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافها وحاصله
ان دليل الحرمة اذا بقى معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ فى حق المكلف لولاه لثبت الحرمة فى حقه فهو الرخصة والا فالعزيمة
يخرج من الرخصة الحكم ابتداء ما نسخ تحريمه او خصص من دليل المحرم ثم الرخصة ثم قد يكون واجبا كاكل الميتة للمضطر او مندوبا كالقصر
فى السفر او مباحا كالفطر فى السفر لا يجوز ان يكون الفعل زائدا على وقته بحيث لا يتمكن من الاتيان به بجميعه
فى ذلك الوقت كالاتيان باربع ركعات فى مقدار ركعة ويجوز مساواة الفعل لوقته كصوم يوم معين ويسمى بالمضيق كما صرح به
فى يه والمنية وغاية المأمول ويجوز زيادة الوقت على الفعل بحيث لو اتى به فى اخرى من اجزائه لكان ممتثلا وهو المسمى بالموسع
اما الحكم الاول فقد صرح به فى الذريعة والعدة والمعارج والنهاية والتهذيب والمبادى والمنتهى والتحرير والمنية وشرح
المبادى والزبدة وغاية المأمول وبه صرح ابنه جدى الصالح فى شرح الزبدة والظاهر انه مما ظهور اتفاق المحققين لم لعدم
... قال هو جائز عند مجوزى تكليف ما لا يطاق ولكن من الظاهر انه لا يجوزه بقولهم ومنها ما تمسك به فى الذريعة والنهاية
والمنتهى والتحرير والمنية وغاية المأمول وغيرها من انه لو جاز ذلك لجاز التكليف بما لا يطاق والتالى باطل قطعا فكذلك المقدم
واما الثالث فهو فى غاية الظهور لانه لو لم يكن جائزا لما وجب على الحائض اذا طهرت وقد بقى من الوقت مقدار ركعة والطهارة الاتيان
بالصلوة بتمامها وكذا الصبى اذا بلغ وقد بقى من الوقت المقدار المذكور والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان تمام الصلوة لا
يسع الوقت للفرض لانا نقول هذا باطل لانه ان اريد وجوب الاتيان بجميع اجزاء الصلوة فى ذلك الوقت بحيث لو اتى بشىء منها
فى خارجه لم يكن ممتثلا كان عاصيا فبطلان التالى مم بل هو باطل قطعا لان الرواية المشهورة من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك يدل
على وجوب الاتيان بتمام الصلوة فى ذلك الوقت فلا يمكن منع التالى لانا نقول غاية الرواية بعد تسليم سندها الظهور وهو لا يقاوم
القطع الذى بيناه وان اريد وجوب التلبس بالصلوة وكون درك ذلك الوقت سببا لوجوب الاشتغال بها فهو مسلم ولكن الملازمة
ح مم وقد اشار الى ما ذكرناه فى جملة من الكتب ولا فرق فيما ذكرناه بين الواجب والمندوب كما صرح به فى المنية فان عدم جواز التكليف
بالمحال لا يختص بالاول واما الحكم الثانى فقد صرح به فى الذريعة والعدة والمعارج ويب ويه والمنتهى والتحرير والمبادى وشرحه
وفى المنتهى هو متفق عليه بين اهل العدل وفى العدة لا خلاف فيه وفى المنية هو متفق على جوازه وفى يه وشرح الزبدة لجدى الصالح
لا نزاع فى وقوعه ولا فرق فى ذلك بين الواجب والمندوب ايضا وقد صرح به فى المنية ايضا واما الحكم الثالث فقد اختلفوا فيه
على قولين الاول انه جائز وواقع وهو للذريعة والعدة والغنية والمعارج ويب والمنتهى والتحرير والمبادى وشرحه والمنية
ولم وشرح الزبدة لجدى الصالح والمختصر وشرحه والمعراج وفى المعارج الاكثر على جوازه وفى يه ذهب اليه محمد بن شجاع البلخى
واصحاب الشافعى والجبائيان واصحابهما وهو مذهب السيد المرتضى وابى الحسين البصرى وفى المعالم وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى
والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وفى شرح الزبدة لجدى الصالح وهو الحق عندنا وعند كثير من مخالفينا
وفى غاية المأمول هو الحق وعليه الجمهور وفى الاحكام ذهب اليه اكثر اصحابنا واكثر الفقهاء وجماعة من المعتزلة كالجبائى
وابنه وغيرهما وفى المختصر وشرحه ذهب اليه الجمهور الثانى انه غير جائز وهو المحكى فى يه من جماعة من الاشاعرة وجماعة
من الحنفية وابى الحسن الكرخى وفى المبادى ذهب اليه من لا تحقيق له وفى لم انكر ذلك قوم وهو الظاهر من كلام المفيد
على ما ذكره العلامة فى المنتهى للاولين لكان ذلك وقد قرر وجوه منها ما تمسك به فى المنية فقال اما الامكان فلا نعلم الضرورى
بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب فى هذا النهار اما فى اوله او وسطه او فى اخره وفى اى وقت من هذه الاوقات
الثلثة اذا خطته امتثلت امرى ولا نعنى بالواجب الموسع الا هذا ولا يمكن ان يقال ان فى هذه الصورة لم يوجب شيئا والا لزم وجوب
الخياطة وجوبا مضيقا وذلك ظ فتعين الايجاب الموسع وقد اشار الى هذه الحجة فى يب ايضا ومنها ما تمسك به فى يه فقد يمكن تساوى

اجزاء الزمان

اجزاء الزمان فى المصلحة بان يكون الفعل فى اوله واخره ووسطه متساويا فى كونه لطفا وداعيا الى ايجاب طاعة
بعد خروج الوقت وداعيا الى الطاعة مندوب اليها قبل خروج الوقت ولا يمتنع ان يكون داعيا الى الطاعة واجبة
بعد خروج الوقت فقط ولا يكون فعلها بعد خروج الوقت مصلحة فيما كانت مصلحة قبل خروج الوقت لكن اذا فوت
المكلف فعلها لزمه قضاؤها لان قضاءها يكون مصلحة فى دون ما كان الاداء مصلحة فيه لا يجوز ان يضيق فعلها
فى الوقت مع ان الغرض باعثا به او هو المصلحة تحصل بفعلها فى اخر الوقت ولا يجوز ان لا يضيق الله تع فعلها فى اخره مع ان
المصلحة لا تحصل اذا اخرت عنه والامر بتخصيص فعلها بوقت بعينه من اجزاء ذلك الوقت مع تساوى الجميع فى تحصيل المصلحة
فيجب تساوى جميع اجزاء الوقت فى النسبة الى ذلك الفعل على معنى انه فى اى جزء وقع ذلك الفعل كان واجبا بنفسه ومنها
ما ذكره جدى البهبهانى فى حاشية المعالم فى جواز التوسعة معرفة الجهال من الاطفال بالبديهية فلا وجه للتعرض للاشكالات
الواهية وتضييع العمر وغيره فان ظرف الواجب الوقت والظرفان ربما يكونان موسعين ازيد من قدر المظروف كالوقوف المذكور
ونحوه فى الظرف المكانى وصلوة الظهر مثلا من الزوال الى الغروب او قبله فالظرف اذا كان ازيد من المظروف لا جرم يلزم خلو بعضه
عن المظروف بل ربما كان اكثره خاليا عنه بل ربما لا يكون المشغول بالمظروف الا نادرا من الظرف كالامثلة المذكورة واى عيب
فى الخلو المذكور واى اشكال فيه لانه ليس الا عدم المظروف من جزء من ظرف الموسع فان صدق الواجب فى جزء من ظرفه لا ترك نفس
الواجب كما هو الحال فى الوقوفين ونحوهما من دون تفاوت اصلا كما هو بديهى جزما نعم لو ترك الواجب فى مجموع الظرف يكون
على الترك عقاب لانه ترك الواجب لا انه ترك فى ظرفه على القول الحق من ان القضاء بفرض مستانف جديد بل غير تابع للاداء
جدا ومنها ان الواجب المخير ممكن الوقوع فيكون فيلزم الموسع كذلك اما الاول فظ واما الثانى فلان الموسع مرجعه الى المخير كما صرح به
فى الذريعة والعدة والغنية والمنتهى والنهاية ويب والمبادى وشرحه والمنية ولم وغاية المأمول فقال لو والتحقيق رجوع هذا الواجب
الى الواجب المخير فكان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل فى اول الوقت او وسطه او اخره وجعل تخصيص احدها موكولا الى اختياره
كما لو كان الحال فى خصال الكفارة المخيرة وكان العدول من خصلة الى اخرى لا يوجب رفع الوجوب عنها وكذا هنا و
منها ما تمسك به فى جملة من الكتب ففى العدة الذى يدل على ذلك ان الوقت الثانى مثل الوقت الاول فى تناول الامر له باداء العبادة
فيه فليس لنا ان نجعل احدهما هو الواجب فيه دون الاخر فينبغى ان يكون مخيرا فى الاوقات كلها وليس لهم ان يقولوا ان هذا
يرجع عليكم فى اخر الوقت فانكم جعلتموه مضيقا لان ذلك لا يلزمنا فى اخر الوقت لانه ان لم نفعل ذلك ادى الى فوات العبادة
وليس كذلك الوقت الاول لانه اذا لم يفعل فيه فالوقت الثانى وقت له وليس لهم ان يقولوا هذا ينتقض بما ذكرتموه فى الباب
الاول من ان الامر يقتضى الفور وانما يجب المامور به عقيبه وذلك انا قلنا ذلك فى الامر المطلقة التى لها وقت واحد فحملناها على
وحملها مخالفونا على التراخى فاما لم يكن فى اللفظ تعيين الوقت وليس كذلك فى الامر الموقت وقد ذكر اوله واخره فقلنا انه مخير فيهما وفى المعالم
ان الوجوب معلق على الوقت فيجب ان يكون فى كله والا لكان فى بعضه فهو ترجيح من غير مرجح او للاتى به فى شىء فهو باطل بالاجماع وفى
المبادى هو ثابت بقوله تع اقم الصلوة الاية يختص اخر الوقت بالوجوب او اوله كما يقوله من لا تحقيق له ترجيح من غير مرجح وفى المنتهى
لان الامر تعلق بجميع اجزاء الوقت والوجوب مستفاد منه وقيد الامر بما بين اول الوقت من اوله الى اخره ولا تعرض فيه لجزء من اوله او
اخره اذ لو دل على تخصيص ببعض اجزاء الوقت لكان غير صورة النزاع واذا لم يكن فى الامر تخصيص وكان كل جزء قابلا له وجب ان
يكون حكم الامر ايجاب ايقاع ذلك الفعل فى اى جزء من اجزاء ذلك الوقت لارادة المكلف وفى المنية واما الوقوع فلقوله تع اقم
الصلوة ومن المعلوم ان ما بين الدلوك والغسق تفضل عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اخر الصلوة على اخر الوقت
وكذا الواجبات التى تتهاوم العمر كالحج والمطلقة وقضاء الواجبات وفى يب الاطلاق الامر من غير تقييد وفى لم وغاية المأمول
وشرح الزبدة لجدى الصالح والاحكام لنا ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد
تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخر على الاخر فان
ذلك باطل اجماعا ولا تكراره فى اجزائه بان ياتى الفعل فى كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس فى الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او
اخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفى التخصيص ضرورة دلالته على تساوى نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بانه

مالاول والاخر حكما باطلا وتعين الفعل بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي جزء اداه فقد اداه في وقته وفي المختصر وشرحه
لنا ان الامر قيد لجميع الوقت فالتخيير والتعيين تحكم واشار الى هذا في المعراج ومنها ما تمسك به في النهاية فقد كل جزء من اجزاء
الوقت لو وقع الفعل فيه لكان مجزيا بالاجماع وانما يكون كذلك لو كان تحصيل المصلحة الواجب وكان ايقاعه في كل وقت قائما مقامه
في غيره من الاوقات فيكون واجبا لانه لو لم يكن محصلا لمصلحة الواجب لزم اما فوات مصلحة الواجب بتقدير فعل الصلوة في غير
وقت الوجوب فيكون الصلوة حراما لانها اقتضت فوت مصلحة الواجب وهو باطل اجماعا واما بقاء مصلحة الوجوب ويلزم وجوب فعل الصلوة
ثانيا لبقاء مقصودها الموجب لها بعد فعل الصلوة في الوقت والمقرر من وهو باطل بالاجماع وقد اشار الى هذه الحجة في المنية والاحكام ايضا
ومنها ما تمسك به بعضهم من انه لو كان الوقت معينا لكان المصلي في غيره اما مقدما للفعل على وقته فلا يصح او مؤخرا له عن وقته فيكون عاصيا
وكلاهما خلاف الاجماع والاخير ما سيأتي اليه الاشارة والى جوابه انتهى وينبغي التنبيه على امور الاول ذهب بعض المانعين من الموسع الى
ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها التوسعة مختص باول الوقت وان بعده يصير قضاء وحكى هذا القول في النهاية والمنية عن
جماعة من الاشاعرة وفي المعارج انه محكي عن بعض الحنفية وفي شروح المختصر عن قوم من الشافعية وفي لم والاحكام عن قوم وزاد في لم في
من كلام المفيد على ما ذكره العلامة انتهى وقوله اول الوقت في غاية المراد بالجزء الاول الذي يساوي الفعل والظاهر ما ذكره في لم من احتج من
خص الوجوب باول الوقت بان الفضيلة في الوقت عند الاداء بما هي الجواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف الامر الى
جزء معين من الوقت واما الاول او الاخير لا شق الى القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة لما اتى في الاول وهو باطل
اجماعا فتعين ان يكون هو الاول انتهى والجواب اما عن امتناع الفضيلة في الوقت فبما تقدم اليه الاشارة واما عن تخصيص الوجوب بالاول
فبوجوه منها ما ذكره في الغنية ولم ولم والزبدة وغاية المامول والمختصر وشرحه من انه لو كان الوجوب مختصا باول الوقت كان المصلي
في غيره قاضيا فيكون بتأخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخره الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ومنها ما ذكره في الذريعة والغنية وبه من
انه لو اختص الوجوب باول الوقت لامتنعت فائدة ضرب الوقت ومنها ما ذكره في الذريعة فقال لانه لا خلاف في ان الظهر في وسط الوقت
او اخره لا يسمى قاضيا ومنها ما اشار اليه في المبادي فقال وتخصيص الاول بالوجوب ترجيح من غير مرجح انتهى ومنها ان الحكم بوجوب الفعل في
اول الوقت بحيث لا يؤخر احدها على الاخر بنفي ولا يتفصى عنه مستلزم للتكليف بما لا يطاق وهو غير جائز ولئن سلمنا فلا اقل من التكليف
بالحرج وهو ايضا منتف فتم لا يقال يعارض الوجوه المذكورة الخبر المرسل اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله لانا نقول هذا الخبر لا يصلح
للمعارضة لما ذكر من وجوه منها الثاني ذهب بعض القائلين بامتناع الموسع بان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها التوسعة
يختص باخر الوقت واستفاض حكاية هذا القول عن بعض الحنفية وحكاه في المنية عن جماعة منهم والهم وجوه منها ما ذكره جماعة من انه لو كان
واجبا في الاول لعصى بتأخيره لانه ترك للواجب وهو العقل الاول لكن الثاني باطل بالاجماع فكذا المقدم ولجاب عن هذا الوجه في لم فقد
تقدم الاشارة اليه وجوابه منع الملازمة والسند اللزوم ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم ان كان الفعل في الاول واجبا على
التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت وسعته من اخلائه
عنه وسوغ الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او في اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع
الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها
وكذا هنا لا يجب عليه الفعل في الجميع ولا يجوز اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه
الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المختلفة الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات
المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤدات مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين
هذه الاشخاص المخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بالفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وهنا في اجزاء الوقت
والامر سهل انتهى وقد اشار الى الجواب المذكور في المنتهى وبه وب والمبادي وشرحه والمنية والاحكام والمعراج وفي المعارج
جوابه انا نقول تركه الى بدل وهو العزم عند قوم وعند اخرين هو فعله بعد ذلك فلا يلزم قبح تركه كخصال الكفارة وفي الذريعة والغنية
في مقام الجواب عن الوجه المذكور وما الذي ذكروه غير لازم لانه عندنا لا يجوز تأخير الصلوة عن الوقت الاول الا ببدل هو العزم
فلم يشتبه وزاد في الغنية فقال فان قالوا ليس العزم عليه دليل كرم عليهم الكلام هو انه اذا اشار ولي الامر الوقت الثاني كتناوله الوقت

الاول فلابد

الاول فلابد متى لم يفعل في الاول من عزم والا خرج من كونه واجبا الا ان يكون نفلا وقد ثبت انه واجب فان قالوا اذا جاز لكم
ان تعدلوا عن ذلك الى المجاز لنا ان نعدل الى انه نفل والا فما الفرق قيل الحمل على كونه نفلا يبطل كونه واجبا وليس في ايجاب العزم
نقض لكونه واجبا على ما بيناه فكان ذلك فرقا بين الموضعين انتهى ومنها ما ذكره في الذريعة والغنية فقال وقد تعلق من ذهب الى
ان الوجوب متعلق باخر الوقت بانه كما لا اثم بتأخير الصلوة عنه لا يكون الصلوة واجبة فيه من ذهب الى هذا سأل على قبل الزوال
ثم اجاب عنه فقال ليس بواجب فيما انتفى الاثم عن تأخيره ان ينتفي وجوبه لان هذا هو حد الواجب المضيق والموسع بخلافه و
الفرق بين ما قبل الزوال وبعده ان الصلوة قبل الزوال اذا اخرها وجب عليه ان يفعل بدلا منها ومتى ترك الامرين اثم على ان هذا
ينتقض بالكفارات لانه لا خلاف في ان الذي يفعل ويختاره من الثلاث واجب وهو لا يأثم بتأخيره لك والعدول عنه وينتقض على اصولهم
لان عندهم اذا بقي من الوقت قدر ما يفعل تلك الصلوة ثم بتأخيرها عنه وان لم تكن واجبة في تلك الحال لان عندهم ان الوجوب يتعين
اذا بقي من الوقت قدر تحريمه ومنها ما ذكره في الذريعة فقال وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان كلا للمكلف
ان يتركه لغير عذر فليس بواجب كالنفل ثم اجاب عنه بان الكلام في هذا الوجه هو الكلام على ما تقدم لان النوافل له تركها من
غير عذر ولا بدل والصلوة ليجوز تأخيرها من غير عذر الا ببدل وينتقض ايضا بما يختاره من الكفارات الثلث انه يجوز تركه من
غير عذر وهو واجب بلا خلاف ودفع الوديعة ما ليعد اليمين واجب ويجوز تركه بلا عذر وبان يدفعها بالعرف ومنها ما ذكره في الذريعة
والغنية فقالا وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان الشمس اذا زالت وهو مقيم ثم مضى من الوقت ما يمكن
ان يصلي الظهر ثم سافر وجب عليه قصر الصلوة فلو وجبت عليه باول الوقت لما جاز ان يقصر كما لو سافر بعد خروج الوقت ثم اجابا عنه
فقالا انما قلنا ذلك لان للوجوب مزية على اوله وان اشتركا في تعلق الوجوب لانه يتضيق ويتعين في الوقت الاخير وهو موسع في الاول
فلهذا اعتبر في الحائض والمسافر اخر الوقت دون اوله وبعد فان كيفية اداء الصلوة معتبرة بحال المكلف في وقت الاداء فربما انه
فرض العبد بعد زوال الشمس ان يصلي الظهر اربع ركعات وليس عليه جمعة فان اعتق وفي الوقت بقية لزمته الجمعة وعلى هذا لا
يمتنع ان يلزم الحاضر الصلوة منه اذا ادرك اول وقتها تماما فان سافر قبل خروج الوقت اداها مقصورة لان حاله في وقت الاداء متغير
من اقامة الى سفر كما تغير حال العبد من رق الى حرية فيتغير تخلف العبادة التي يلزمه وكذلك لو كان في اول الوقت صحيحا لزمته تماما مستوفيا
للركوع والسجود فاذا مرض قبل اخر الوقت ولم يتمكن من الصلوة قائما صلى قاعدا او موميا بحسب ما يمكنه فتغير صفة العبادة بتغير
حاله في وقت ادائها ولا يلزم على هذا ان يقصر الصلوة متى سافر بعد خروج الوقت لانه بعد خروجه يكون قاضيا لا مؤديا والقاضي
يجب عليه ان يقضيها قائمة على صفتها التي وجبت عليه مع التمكن وزوال الاعذار وليس كذلك من سافر في بقية من الوقت لانه مؤدي
من الصلوة فوجب عليه القصر لاختلاف صفته من اقامة الى سفر ومنها ما ذكره في الذريعة والغنية فقالا وقد تعلق من ذهب
الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت بان ما بعد الزوال من الاوقات مدة متكرر فيها امتثال الامور به فيجب ان يكون وقت الجواز
غير وقت الوجوب كمدة الحول لما جاز ان يتكرر فيها امتثال المامور به انفصل وقت الجواز من وقت الوجوب ثم اجابا عنه فقالا لا
الفصل بين الصلوة والزكوة ان مدة الحول المتقدمة لم تعرف في الشريعة لوجوب اداء الزكوة ومن بعد الزوال مضروب
لوجوب الظهر وقد دللنا على ذلك وبعد فان المؤدى من الزكوة قبل الحول لما كان جائزا غير واجب تميز من المؤدى بعد
انقضاء الحول بالصفة والنية والاسم وقد بينا ان الصلوة المؤداة في اول الوقت الى اخره تعاجل جوازها لوجوبها بل نقول انها
واجبة من اول الوقت الى اخره من غير ان يكون جائزة لان ذلك يوهم انها فعل اللهم الا ان يراد انها جائزة تركها والعدول عنها فان
اريد ذلك لم يجز ان يقع فيها ما ضمنها انها جائزة بل نقول العدول عنها الى بدل منها جائز فقد انفصل بهذا التفسير وقت الجواز من
وقت الوجوب وايضا ذلك قياس وهو يفيد الظن ولا يوجب العلم ونحن في مسئلة طريقها العلم فلا يجوز ان يعمل فيها على طرق
الظن انتهى واعلم انه قد استدل على بطلان القول المذكور بوجوه احدها ما ذكره في به ولم ويه وغاية المراد والمختصر وشرحه
فقالوا لو كان وقت الوجوب اخر الوقت لكان المصلي في الاول مقدما للصلوة على وقتها وهو غير جائز قال جدي الصالح في شرح
الزبدة لا يقال انهم يجعلون قبل الوقت وقت تقديم فلا يلزم البطلان كما في صلوة الجمعة وصلوة الليل لانا نقول جوازه في بعض
لما يقتضيه في حال الاضطرار لا يقتضي جوازه مطلقا نعم يمكن ان يناقش بان المحصر بالاخر لا تم البطلان قبله انتهى ومنها ما تمسك

به في الذريعة والعدة والغنية والمنية والاحكام مونه لو اختص الوجوب باخر الوقت لكان الاتيان به في اول الوقت
وو سطه نفلا كما عن بعض ارباب هذا القول ولو كان نفلا في اول الوقت او وسطه جاز فيهما بنية النفل قال في الذريعة
والعدة لان نية المطابقة للصلوة اولى من ان تجزى معها الصلوة من المنية المخالفة لها انتهى والتالى باطل اتفاقا كما في بعض
الكتب ولا شبهة كما في اخرونا انها ما تمسك به في الذريعة والغنية فقالا والذى يدل على بطلان ما ذهب اليه مخالفونا اشياء
منها انه لا خلاف في ان النية في الواجب من الصلوة تخالف النية في النفل منها واجمعوا على ان شرط النية في جميع ما تؤدى من
صلوة الظهر لا يختلف فبان بذلك ان الصلوة في الوقت كله واجبة واقعة على وجه ولهذا وجدنا ما تمسك به في الذريعة
ايضا فقال ومنها ان قولنا صلوة الظهر يقتضى كونها واجبة مكتوبة لانه ينبئ عن الوجوب وزيادة عليه فمن قال ان في الظهر
نفلا ترك بالاجماع وبهذا الوجه ايضا يبطل كونها موقوفة لانها كونها ظهرا قد بينا انه يقتضى الوجوب في الحال ويمنع من كونها
مراعاة وخامسها ما تمسك به في الذريعة ايضا فقال ومنها انهم قد اجمعوا على ان الاذان والاقامة من شروط الصلوة الواجبة
واذا استعمل في صلوة الظهر المفعولة في اول الوقت دل على وجوبها في الحال وانها ليست بنفل انتهى وقد تمسك بهذه الحجة
في به ايضا وسادسها ان اول الوقت لو لم يكن وقتا للوجوب كان في ارتفاع الاجزاء محلا ما يفعل قبل الزوال وسابعها ما تمسك به
في الذريعة ايضا فقال ومنها انهم اختلفوا في ان الافضل تقديم الصلوة في اول الوقت او في اخره وهذا يدل على انها يكون
في الجميع واجبة لانه لا يجوز ان يختلفوا في ان النفل افضل او الفرض لان من المعلوم ان الفرض والنفل اذا اتفقا في المشقة
والفرض افضل انتهى وقد تمسك بهذه الحجة ايضا في به وغاية المراد وثامنها ما تمسك به في الذريعة ايضا فقال ومنها ان
كون الصلوة واجبة وجه يقع عليه الصلوة فكيف تؤثر في هذا الوجه ما ياتى بعده ومن شان المؤثر في وجوه الافعال
ان يكون مقارنا لها ولا يتاخر عنها فان قيل ليس الداخل في الصلوة وجوب ما دخل فيه موقوف على اتمام قلنا معاذ الله
ان نقول ذلك بل كل فعل ثابتة في الوقت فهو واجب ولا يقف على امر مستطر وانما يقف سقيمة صحته على الاتصال والمراد
بذلك انه اذا اتصل فلا قضاء عليه واذا لم يتصل فالقضا واجب فاما الوجوب استحقاق الثواب فلا يتعين بالوصل والقطع
متى ذلك انه ربما وجب القطع وربما وجب الوصل فلو تغير بالقطع وجوبه لم يصح دخوله في الوجوب وتاسعها ما تمسك به
في العدة فقال من قال انه فعل في الفعل فقوله في الاول يبطل بما ثبت من اقتضاء الامر الايجاب ثم خالف ذلك كان الكلام
في مسئلة اخرى قد مضى الكلام فيها وعاشرها ما تمسك به في به فقال لو اختص الوجوب باخره لزم محالات لا يكون في اوله فعل كما
اختاره وكان فيه بحث الفعل المطابق لما عليه الصلوة في نفسها والتالى باطل اجماعا وكذا المقدم وان يكون من لم يؤد
الصلوة الاولى وادى ثانيها غير مؤد لفرض الصلوة ولا قائما بالواجب منها وحادى عشرها ما اشار اليه في غاية المامول
فقال ايضا نحن نعلم قطعا ان المصلى في اخر الوقت ممتثل لها لكونها في وقتها لان الشارع اذن فيه تقديمها وثانى عشرها ما تمسك
به في الاحكام فقال الاجماع السلف على ان من فعل الصلوة في اول الوقت ومات في اثنائها انه ادى فرض الله عم واستوجب ثواب الواجب
الثالث حكى عن الكرخى انه قال ان الفعل المؤدى في اول الوقت لا نعلم كونه واجبا او مندوبا بل يرعى فيه اخر الوقت فان ادرك
الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا واشتهر هذه الحكاية عنه وصرح في جملة من الكتب
من القائلين بان الوجوب ما يتحقق اخر الوقت واعترض في العدة على ما صار اليه فقال واما اذا قال فكلامه غير محصل لان
الوجوه التى تقع عليها الافعال فيكون واجبة او ندبا لا يتاخر عن حال الحدوث ولا يكون امرا مستطرا فان وقعت الصلوة
في الوقت الاول على وجه الندب فينبغى ان يكون ندبا وان خرج الوقت وقد اجمعوا على خلاف وان وقعت واجبة فان ذلك
يبطل كونها ندبا انتهى واعلم انه قال في به من الكرخى مذاهب ثلثة احدها المشهور عنه ان الصلوة المفعولة في اول الوقت
موقوفة فان ادرك المصلى اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا وان لم يبق على صفات المكلفين كان
نفلا الثانى حكى عنه ابو عبد الله البصرى ان ادرك المصلى اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعل مسقطا للفرض
ق ابو الحسين وهذا اشبه من الحكاية الاولى الثالث حكى ابو بكر الرازى ان الصلوة يتعين وجوبها احد شيئين اما وان
يفعلها وبان يضيق وقتها والحق ما ذهب اليه ابو الحسن الرابع قال في الاحكام الفرق بين المندوب والواجب الموسع جواز

ترك المندوب

ترك المندوب مطلقا والموسع بشرط الفعل بعده في وقته الموسع واورد عليه في المنية في بعد الاشارة اليه وفيه نظر فان جواز
الترك في اول الوقت يتحقق فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتاخر عنه والتحقيق رجوع هذا الى الواجب المخير الخامس لا يختص
التوسعة بل يتحقق في المندوب ايضا بلا شبهة   اعلم ان القائلين بالتوسعة وبان كل جزء من اجزاء الوقت
وقت لاداء الواجب فيه اختلفوا في توقف جواز ترك الفعل المامور به في ما عدا الجزء الاخير من الوقت من سائر اجزائه على
العزم على الاتيان على قولين الاول انه يتوقف عليه فلو دخل الوقت للموسع وهو غير جازم على الاتيان بالواجب فيه ولا مشتغل
به كان عاصيا وان اتى بذلك الواجب في جزء من اجزائه ويلزم ذلك ان يتكرر العصيان بتكرر اجزاء الوقت الخالية من الفعل و
عن العزم وهو للذريعة والغنية والعدة والزبدة وغاية المامول والمحكى في جملة من الكتب عن جماعة وفي المنية ذهب السيد
المرتضى والجبائيان مع اعترافهم بالوجوب للموسع الى ان الصلوة المامور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا ببدل
بدل لها وهو العزم على الاتيان بها في جزء من اجزاء الوقت الباقية وفي لم هل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثانى الحال
اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم بن زهرة و
القاضى سعد الدين البراج وجماعة من المعتزلة وفي غاية المامول القائلون بان جميع الوقت وقت الواجب الموسع قد اختلفوا فمنهم من
ذهب الى انه يجب على المكلف في كل جزء من اجزاء الوقت اما الفعل او العزم عليه في ثانى الحال وهكذا الى ان يتضيق الوقت ومنها قوله
ما يسع الفعل فح يتعين عليه الفعل والحاصل انه مخير بين الفعل في ذلك الجزء او بدله وهو العزم عليه فيما بعد وانه لم يات بالفعل في
جزء وجب عليه فيه العزم في ثانى الحال وهذا مذهب اكثر اصحابنا كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج واختاره الاستاد المعم وهو
الحق انتهى الثانى انه لا يتوقف عليه ولا يجب وهو للمعارج ويب ويه والمبادى وشرحه والمنية ولم وفي المنية ذهب ابو الحسين البصرى
وفخر الدين واكثر المحققين الى جواز الترك عن غير بدل واختاره المص وهو الحق وفي يه فكل من اثبت لم يبدل الا قال انه العزم والحق المحقق
على عدم وجوبه لانه لا يجب لانه من احكام الايمان وفي المعالم الاكثر على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة وهو الاقرب وفي غاية المامول
وهو مذهب بعض اصحابنا كالعلامة والمحقق واكثر العامة وفي الزبدة وشرحها للجد الصالح ذهب اليه المحقق والعلامة واتباعهما وزاد
في الثانى قوله من المتاخرين ولم يذكر المرتضى في الذريعة هذا المذهب وهذا يشعر بكونه غير معروف في عصره للاولين وجوه منها ظهور عبارة
الذريعة في دعوى الاجماع على ما صاروا اليه فانه قال في جملة كلام له الذى ذكروه او غير لازم لانه عندنا لا يجوز ان يوخر الصلوة عن الوقت
الا ببدل هو العزم فلم يسمه النافلة وقد نقلنا ذلك وبينا انا لم نثبت هذا البدل الا بدليل ذكرناه انتهى وبعضده لو ان احدهما دعوى
الشهرة في الحكية في غاية المامول وثانيها ما اشار اليه في ب الجد الصالح بقوله ولم يذكراه وفيه نظر اما اولا فلمنع من دلالة قوله عندنا على دعوى
الاجماع بوجه من الوجوه واما ثانيا فلاختصاص ما ذكره في الصلوة فيكون الدليل اخص من المدعى اللهم الا ان يتم بعدم القائل بالفصل ولكن فيه
اشكال واما ثالثا فلو هنه بما ذكره في يه والمنية ولم من مصير المعظم الى القول وهو اولى بالاعتبار مما ذكره في غاية المامول كما لا يخفى فتم و
منها ما اشار اليه في لم من احتجاج الوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد
من ايجاب البدل ليحصل التمييز بينهما وحيث يجب فليس هو الا العزم للاجماع على عدم بدلية غيره انتهى وقد تمسك الشيخ بهذه الحجة في
مواضع عديدة من العدة فقال اذا ثبت ان الاول يتساوى الوقت الثانى كما ولم للوقت الاول وهو يقتضى الوجوب فمتى لم يثبت العزم بدله
مثل في الاول ادى الى خروجه عن كونه واجبا فلا يجوز ذلك او نحوه انتهى وقد تمسك بذلك ايضا في الزبدة وغاية المامول فقال الشاخلو تركه
عن بدل في الجملة والا انه يخرج عن الوجوب انتهى واجاب عن هذا الوجه في جملة من الكتب ففي المنية انفصال ايقاع الصلوة في اول
الوقت على عن المندوب بكونه امتثالا للامر الجازم او الامر بايقاع الصلوة في الوقت مطلقا وفيما يفعلها في اوله ووسطه واخره جزئيات لم
يشمل كل واحد منها عليه ومشاركته للمندوب في جواز الترك وحصول الثواب لا يقدح في وجوبه على القضا وبما ذكرناه ولم في بعد الاشارة
اليه الجواب عنه ان الانفصال ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجرى
مجرى الواجب المخير فمن اى جزء اتفق الفعل فيه قام مقام ايقاعه في الاجزاء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا يتجه ايقاعه في
الاول بعينه مثلا من وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا كاف في الانفصال
وفي شرح الزبدة للجد الصالح بعد الاشارة الى ما ذكره في به وفيه ان الواجب عند بعضهم ما يلزم تاركه بوجه ما وهذا الحد يصدق

عليه لان المكلف يلزم بوجه من الوجوه وهو حال ظنه بالموت وهذا القدر كاف في الوجوب ومنها ما تمسك به في النهاية وغاية المأمول
فقالا لنا ايضا انه لو جاز تركه من غير بدل لزم تساوي حالة قبل الوجوب وحالة بعده والتالي باطل اما الاول فلانه قبل الوقت كان
تركه لا الى بدل جائز فلو كان بعده كذلك كانا متساويين واما الثاني فظاهر واورد عليه في الاصل فتح وفيه نظر لان الحاقه الوقت
بدلا من نوعه وان لم يكن له بدل من غيره وهو العزم وليس له قبل الوقت بدل اصلا فلا يلزم المساواة على تقدير عدم بدلية العزم
ثم في غاية المأمول والفرق بينهما فانه قبل الوقت غير مخاطب بالامتثال به وبعده مخاطب به ومنها ما اشار اليه في جعل الصالح فتح
احتج بعضهم بان المكلف لا يجوز له ترك الفعل وترك العزم عليه لان ترك العزم على الفعل عزم على تركه عزم على الحرام والعزم على الحرام حرام
فالعزم على الفعل واجب اذ لا يخلو عن الامر ثم اجاب عنه من هذه الحجة فتح وفيه نظر لانا لا نسلم ان ترك العزم عزم على الترك اذ بينهما واسطة
ايضا لانم ان العزم على الحرام حرام والا لكان على الزنا من غير المباشرة عاصيا انتهى ومنها ما تمسك به في غاية المأمول فقال لنا ان السيد
اذا امر عبده باسراج الدابة ولم يسرجها في الوقت الحاضر ولا عزم على اسراجها في الوقت المستقبل فانه يعد معرضا عن امر سيده والاعراض عن
الامر حرام وترك الحرام واجب ولا يجب عليه اما الفعل او بدله هو العزم عليه فلو ثبت بغير اخر لكان ثالثا وهو باطل انتهى وفيه نظر لانا
نمنع تحقق الاعراض عن امر السيد بمجرد عدم العزم على ذلك مطلقا ولو مع الالتفات الى امر السيد سلمنا لزوم الاعراض عن امر السيد ولكن نمنع من
كون كل اعراض حتى الاعراض المذكور حراما سلمنا ولكن غاية ما يلزم مما ذكر وجوب العزم في الجملة وهو لا يقتضي كونه باعتبار البدلية فتح ومنها
ما اشار اليه في فتح احتج من اثبت بدلا هو العزم بان الصلوة لطف واجب بعد خروج الوقت واللطف في واجب قبل خروجه بيان الاول
قد يجوز تاخيرها الى اخر الوقت فلو لم يكن لطفا الا طاعة مختصة بالوقت لم يجز تاخيرها عن وقت الطاعة وبيان الثاني انها لو لم يكن لطفا
الا في الواجب بعد الوقت لما حسن تكليف من يعلم موته قبل خروج الوقت واذا كانت لطف الواجب قبل خروج الوقت الا الى بدل هو
الا العزم في والجواب يكفي في حسن تكليف الصلوة من يعلم موته الوقت ان يكون لطفا في مندوب يفعل عقيب فعل الصلوة او ان يكون
كل جزء من الصلوة لطفا في مندوب يليه واذا جاز ذلك لم يجب ان يكون لها بدل من حيث هي لطف في قلوب لا يقال يلزم ان يكون فعل
الصلوة في اول وقتها اولى لانها يكون مصلحة في مندوب اليه وفي واجب في اخر الوقت يكون لطفا في واجب لا غير لانا نقول
يمكن ان يكون الصلوة المستحب تاخيرها اذا فعلت في الاول كانت لطفا في مندوب يليها وفي طاعة واجبة بعد خروج الوقت واذا
فعلت في اخر الوقت كانت لطفا في طاعة واجبة وفي طاعات مندوب اليها بعد خروج الوقت اكثر مما يكون الصلوة في اول الوقت لطفا
فيه من الطاعات المندوبة فلذلك كان تاخير الصلوة افضل انتهى ومنها ما اشار اليه في المعالم ايضا احتجوا الوجوب العزم بانه
يثبت في العزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت ثم قال والجواب
انا نقطع بان الفاعل للصلوة ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا عن الفعل والعزم فلو كان
ثم تخييرا بينهما لكان الامتثال بها من حيث احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري انتهى والا نهاحوذ من وجوه منها ما تمسك به في فتح فقال
انا قلنا بامتناع كونه بدلا لان العزم اما ان يكون مساويا للفعل في جميع الامور المقصودة منه او لا والاول يقتضي سقوط التكليف
بالفعل عند الاتيان بالعزم لان الامر اقتضى واحدا في ذلك الوقت هذا العزم مساو له في جميع الجهات المطلوبة منه فيلزم سقوط
الفعل اذ لا فرق بين الاتيان بالفعل وبين الاتيان بما يساويه من كل اعتبار والثاني يمنع من كونه بدلا لا بد لا فان بدل الشيء قائم مقامه
في جميع الامور المطلوبة منه فرق واعترض عليه بجواز كون البدل قائما مقام الاصل في الوقت لا في جميع الاوقات واجيب بان الامر لا
يقتضي التكرار فاذا قام البدل مقام الاصل في هذا الوقت قام مقامه في المرة الواحدة والامر لا يقتضي الفعل الا مرة واحدة وقد
قام هذا البدل مقامه فيها فيكون قد ادى تمام المقصود بالامر فيسقط التكليف بالكلية وفيه نظر لان الامر اقتضى ايقاع
الفعل في احد اجزاء الوقت فهو في جزء من اجزائه مخاطب بان يوقع الفعل فيه او بدله الى الوقت الثاني وهكذا الى اخر الوقت
فتعين الفعل ح والاصل ان العزم في الوقت الاول والفعل في ثانيه معا بدل على الفعل في اوله والقول انه ليس بدلا عن اصل الفعل
بل عن تقديمه فلا يوجب سقوط الفعل مط ومعنى كونه بدلا انه مخير بينه وبين تقديم الفعل انتهى وقد تمسك بالحجة المذكورة فخر ايضا
فق لا يجب العزم لنا لو وجب العزم لسقط التكليف بالفعل في الثاني لانه ان قام العزم مقامه كونه في الاتيان بمقتضى الامر فلو وجب
في الثاني بدل ذلك العزم لزم ان يكون الامر للتكرار وقد ابطلناه انتهى واجاب عنها في الذريعة وبداية فخر الاول فان قيل كيف يكون

العزم

العزم بدلا من فعل الصلوة ومن حكم البدل الا يثبت حكمه مع القدرة على المبدل كالتيمم بطهارة الماء قلنا هذا الحكم الذي
ذكرتموه ليس ثابتا في كل بدل لان كل واحد من كفارات اليمين بدل من الاخرى ويجوز له ان ينتقل الى واحدة مع القدرة على
الاخرى وبعد فهذا اختلاف في عبارة يجوز ان يقول ليس له ان يترك فعل الصلوة في اول الوقت لا يفعل ما يقوم مقامها ولا يذكر
البدل فان قيل من شان ما قام مقام الشيء ان يسقط فعله وجوب ذلك الشيء كالكفارات وعندكم ان العزم لا يسقط وجوب الصلوة
ان اسقط فعل الصلوة وجوب العزم قلنا غير ممتنع اختلاف احكام ما يقوم مقام غيره فيكون منه ما يسقط ما قام مقامه ومنه ما لا يكون كذلك
والواجب الرجوع فيه الى دلالة الا ترى ان المسح على الخفين عند من اجازه يقوم مقام غسل الرجلين ولم يسقط مع ذلك للمسح وجوب
الغسل كما اسقط الغسل المسح على الخفين الا ترى ان من مسح على خفيه ثم ظهرت قدماه يجب عليه غسلهما فلم يبقيا بل الى قيام كل واحد
منهما مقام الاخر وكذلك والقول في الوضوء بالماء والتيمم غير ممكن ان يكون العزم لا يسقط وجوب الصلوة وان قام مقامها في سقوط
اللوم والاثم فان قيل من شان ما قام مقام غيره لا ينتقل الا لعذر كالمسح على الخفين قلنا غير مسلم ذلك لانا قد ينتقل من كفارة الى
اخرى من غير عذر باليمين الا اليسار ولا عذر ومن الصلوة من مكان طاهر الى غيره من الامكنة الطاهرة بلا عذر وفي الثاني اورد اقتضاء
البدلية والسقوط واسا الجواب انها عزم فعلها في كل جزء قبل الضيق لا مطلق انتهى ومنها ما تمسك به في فتح ايضا ما ورد بالفعل فلا
دلالة على العزم ولا يوجد سوى الامر فانتفى دليل العزم فكان ساقطا الوجوب انتفاء واشتراط الا دليل عليه انتهى وقد اشير الى هذه الحجة
في جملة من الكتب فق لنا ان الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على
وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين وفي المختصر لنا ان الامر
قيد بجميع الوقت فالتخيير والتعيين تحكم وفي شرحه لنا ان الامر قيد بجميع الوقت ولا تعرض فيه للتخيير بين الفعل والعزم وتخصيصه باوله
الوقت او اخره بل الظاهر ينفيها فيكون القول بهما باطلا انتهى وتحقيق به واعترض عليه بالمنع من اسمه شغلا ودليل العزم فان النص دل
على التوسعة ودل العقل على عدم امكانها الا بالبدل والاجماع دل على ان ذلك البدل هو العزم او كلمن اثبت بدلا قال انه العزم فقد
دل الدليل على وجوب العزم ولم يكن مخالفا للنص او النص اقتضى ايجاب الفعل من غير اشعار بنفي البدل واثبات بما لا يتعرض له النص
بالنفي ولا بالاثبات لا يكون مخالفة النص واعترض بمنع دلالة العقل على افتقار الموسع الى بدل او معناه عدم تحقق الاخلال
بالفعل في جميع الاجزاء والتخيير في ايقاعه في ايها شاء بدلا عن الاخر وهذا امر معقول لا يحتاج معه الى البدل وفيه نظر فان الخصم
يدعي علمه ومن وجوبه في اول الوقت على تقدير تركه مط من غير بدل لان الواجب لا يجوز تركه وهذا يجوز تركه في اول الوقت
فهذا ليس واجبا في اول الوقت فلولا ايجاب البدل لم يكن واجبا انتهى وضعف الايراد اللخيص واضح ومنها ما تمسك به ايضا
كان العزم بدلا في اول الوقت فنقول الثاني اما ان يجوز تاخير الفعل فيه او لا والثاني يقتضي خرق الاجماع الدال على جواز التاخير
الى اخر الوقت واذا جاز التاخير فاما اذا بدل اولا الى بدل والثاني المطلوب والاول يستلزم تعدد البدل بتعدد الازمنة وهو باطل
فان بدل العبادة انما يجب على حد وجوبها فيكون فعله جاريا مجرى فعلها والامر اقتضى الوجوب في احد اجزاء هذا الوقت مرة واحدة
فيكون البدل كذلك ثم قال اعترض عليه بجواز وجوب العزم في الثاني لان العزم بدل عن الفعل في الاول فافتقر الى غيره وكذا هو بدل
من الفعل في الثاني فافتقر الى عزم ثان واعترض بان الامر اقتضى الفعل مرة واحدة فيكون العزم الواحد كافيا وفيه نظر فان
الفعل وان وجب مرة واحدة لكن العزم يدل على تقديمه وهو متعدد بتعدد الزمان ومنها ما اشار اليه في ايضا فق لو كان العزم
بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل كساير الابدال مع مبدلاتها ثم في اعترض بان للمسير الى احد المخيرين من غير شرط بالعجز عن
العجز عن الاخر خلاف الوضوء والتيمم لا يقتضي التخيير بينا في المبدلية لعدم الاولوية لانا نقول للقطع بان غسل عنها على انه كان الفعل
لا بدل منه خلاف العزم تحقق البدلية ومنها ما اشار فيه ايضا فانه لو اخر الصلوة عن اول الوقت مع الغفلة عن العزم كان
عاصيا بترك الاصل وبدله ثم قال بعدم العصيان لعدم تكليف الغافل وفيه نظر لمنع الغفلة من الواجب ايضا والتحقيق ان الغفلة
من العزم صيرت الفعل متعينا فتركه سبب في العصيان والغفلة عنه ومنها ما اشار اليه في ايضا فق العزم من افعال
القلوب ولم يعهد في الشرع جعل افعال القلوب بدلا عن الافعال ثم واعترض في الاحكام بانه استبعاد محض مع ان التوبة مع
وهي من افعال القلب جعلت بدلا عما فرط من الافعال الواجبة حالة الكفر الاصلي ومنها ما اشار اليه في ايضا فق العزم

على سبيل البدل لعينها فانه يجب العزم على اذا نها قبل دخول وقتها مع انتفاء الوجوب ح ثم قال اعترض بمنع وجوب
العزم قبل الوقت نعم يقبح كراهة فعلها فاما ان يعزم و يريد فعلها قبل وقت وجوبها فممتنع وجوبه اجيب بانه اذا وجب
العبادة وجاز تاخيرها فليس يجب عليه قبل دخول وقتها فان كان فى احدهما العزم فكذا فى الاخر فان كان عدم كراهة فكذا
الاخر واعترض بتسليم ان الواجب قبل الوقت كالواجب بعده اما عدم او عزم كراهة لكن الوجوب قبل الوقت لا يمنع من كونه
لا بعد الوقت بجواز كون الفعل او العزم بدلا فى شئ فى وقت دون اخر فلا يمنع من كون العزم بعد دخول الوقت بدلا من
العبادة لاجل انه يجب فعله قبل الوقت ولا يكون بدلا واما من اثبت بدلا من العزم فبطل بما تقدم فى العزم وتحقيق ان
كان يجب ان لا يحسن تكليف الصلوة من يعلم الله سبحانه انه يموت فى الوقت لانه يقوم فعل الله مقام فعله فى المصلحة الخ
قبل خروج الوقت فلو كلفه الله سبحانه الصلوة لكان انما كلفه بمجرد الثواب فقط ومنها ما تمسك به بعض على ما حكاه فى غاية المامول
وغيره انا نقطع بان من صلى الظهر مثلا فى اثناء الوقت كان ممتثلا بما امر به وليس ذلك الا لكونه اتى به صلوة بخصوصها
لا لكونه بدلا عن العزم فلو كان القول بالبدلية صحيحا لكان الامتثال بسبب كونه بدلا انتهى وهذه الحجة اشار اليها العضد
العضدى فى قال القاضى انه يثبت فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزأ ولو اخل بهما عصى وذلك
معنى وجوب احدهما فيثبت الجواب انا نقطع ان الفاعل للصلوة ممتثل لكونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين فيهما انتهى ولعله
عنها فى غاية المامول فى ان جهة البدلية انما يكون ملحوظة فيما اذا كان التخيير بين الفعل والعزم ابتداء بان كان كل منهما فى مرتبة واحدة
كخصال الكفارة التى فى مرتبة واحدة وليس هنا كذلك فان الواجب هنا يجب بالاصل انما هو الصلوة فقط لكن المكلف اذا تركها قبل ضيق
الوقت يجب عليه العزم على الاتيان بها لا زما بدلا عنها فالترك فى ذلك الجزء سبب لوجوب العزم والعزم تابع مسبب عن ترك
الواجب اصالة فما هو الا كتحصيل الظن بوقوع الواجب كفاية انما تركه المكلف ولم يأت به فانه اذا لم يأت بالكفائى يجب عليه تحصيل
الظن بوقوعه ليخرج عن عهدة التكليف فكان الشارع قال للمكلف اوجبت عليك الصلوة فيما بين الدلوك والغروب وجوبا موسعا الى
وقت الضيق فاذا تركها فلم يأت بها فى شئ من اجزاء الوقت قبل الضيق يجب عليه العزم على الاتيان بها فيما بعد كما لو قال انه اوجبت
عليك الصلوة على الميت لكنها اذا تركها ولم تأت بها لم يخرج بها عن عهدة التكليف لا بتحصيل الظن بوقوعها غايته انه لا يكون بدلا حقيقة
كما فى خصال الكفارة فينبغى المناقشة معنا فى اطلاق البدلية عليه ولا مشاحة فى ذلك والحاصل انا نقول يجب على المكلف ايقاع الصلوة
فى احد اجزاء الوقت فاذا لم يوقعها وجب عليه ان يأتى بالعزم على الفعل فى كل جزء ترك الفعل فيه الى وقت مضيق وح فلا يصح الاتيان بالعزم
بل يجب الفعل ولا نقول ان العزم بدل حقيقة كما فى خصال الكفارة وما ذكرتم من ملاحظة البدلية وليس كلا على انا نقول القطع بالامتثال
لا من جهة البدلية حال الامتثال بالصلوة انما يتم لو ابقينا البدلية حقيقة وليس كلا على انا نقول القطع بالامتثال لا من جهة البدلية لا يوجب
عدمها فى الواقع فان للمكلف ما جعل الخصال ممتثل قطعا لا من جهة البدلية انتهى وقد اشار الى ما ذكره الفاضل البهائى وجدى الصالح
ومنها ما اشار اليه فى غاية المامول فى وقد استدل الخصم ايضا على عدم وجوب العزم على الفعل من احكام الايمان يثبت مع ثبوته وينتفى
مع انتفائه فهو واجب لذلك لا لكونه بدلا عن الفعل وهذا كان ولجاء مثل الوقت مع انتفاء وجوب الفعل حتى انه لو جوز تركه الله واجبه
بعد اربعين سنة كان اثما وهذه الحجة قد ذكرها العضدى فى شرح المختصر فى وايضا لا شك ان الاثم بترك العزم انما كونه بجوز ابينه
وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا وتفصيلا لا عند تذكره وهو من احكام الايمان يثبت
مع ثبوته سواء دخل الواجب ام لم يدخل فلو جوز تركه واجب بعد عشرين سنة لاثم وان لم يدخل الوقت ولم يجب انتهى ثم اجاب عنها فى
غاية المامول فى الجواب ان كونه حكما من احكام الايمان لا ينافى كونه بدلا خاصا اعنى وقت ترك الفعل قبل الضيق ووجوبه قبل الوقت
لا يمنع من كونه بدلا بعد الوقت بجواز كون الفعل بدلا من شئ فى وقت دون وقت اخر انتهى وقد اشار الى الجواب المذكور الفاضل البهائى
وجدى الصالح ايضا وورد الاخيرتين انتهى وفيه نظر ومنها ان المعهود بين المسلمين عدم الاتيان الى العزم المذكور فى كل وقت من
اوقات الفرايض ولو كان واجبا لاشتهر بل تواتر فتم ومنها لو كان العزم بدلا للزم ان يكون من ترك الصلوة اليومية وبعضها وهو العزم
فى كثير من اجزاء مرتكبا فى كثير مستحقا للحد او التعزير المنصوص الواردة فى ترك الصلوة فتم للمسئلة لا يخ عن اشكال ولكن الاقرب
عندى اقرب عدم وجوب العزم باعتبار ترك الواجب فى الجزء الاول والثانى ونحوها لعدم الدليل عليه من الادلة الاربعة واما

الدليل العقلي

الدليل العقلي الذى ذكرنا لم واشتهر فلا يخ ضعفه وهل هو من لوازم الايمان واحكامه كما صرح به فى يب وغيرها فيجب على
مؤمن الاتيان به اولا فيه اشكال وعدم ما يظهر من المعالم الثانى فانه قال اعلم ان بعض الاصحاب توقف فى وجوب العزم على الوجه الذى
ذكرو ولم وجه وان كان الحكم به متكررا فى كلامهم اشتهر وعلى تقدير وجوبه فذلك لم تكن للبحث عن وجوب العزم باعتبار البدلية فائدة
مهمة بل قد يدعى انه غير معقول فتم وكيف كان فلا اشكال ولا شبهة فى انه اذا لم يأت بالواجب فى سعة الوقت يتعين عليه الاتيان به
فى اخره فيتضيق وقته ح ولا يكفى العزم وان قلنا بالبدلية وقد صرح بذلك فى الذريعة والغنية والتهذيب والمبادى وشرحه
اذا ظن المكلف فى الواجبات الموسعة بعدم قدرته على الاتيان بما هو واجب عليه اذا اخره عن الجزء الاول اى
او الثالث او نحو ذلك فهل يجب عليه الاتيان بما هو واجب عليه قبل ذلك الزمان الذى ظن فوات الواجب فيه وان كان
هو قبل حصول الظن المفروض مما يجوز فيه ترك الواجب اختيارا فان ظن مثلا انه اذا اخر صلوة الظهر عن اول الوقت لم يتمكن
من الاتيان بها فى الوقت المضروب لها اصلا وجب عليه الاتيان بها فى ذلك الوقت وهو الجزء الاول فكما يتضيق الموسع بحضور
اخر الوقت كذا يتضيق بظن الوفات فيكون الظن هنا من الاسباب الشرعية للحكم بالمسارعة وعدم جواز التاخير فلو اخر الوقت
الواجب عن الزمان الذى ظن فوته فيه فظهر صدق ظنه كان عاصيا بترك ذلك الواجب اولا بل لا يكون الظن معتبرا ولا يثبت به
حكم شرعى بل يكون كالوهم او ظن بعدم الفوت حين يتضيق بحضور الوقت فلو اخره عن ذلك الزمان الذى ظن فوته فيه واتفق صدق
ظنه وتحقق ترك الواجب لم يكن عاصيا كما لو اخر بظن السلامة واتفق فوته بجاءة قبل الاتيان بالواجب صرح بالاول فى يب و
والمنية وبع وشرحها للجدى العلامة الصالح والفاضل الجواد وبعض التصانيف للسيد الاستاد والاحكام والمختصر وشرح العضدى
وهو المعتمد ولنا وجوه منها ظهور الاتفاق عليه نقض جملة من العبادات دعوى الاتفاق عليه ففى شرح جدى الصالح للزبدة ظن
الموت فى جزء من الوقت يعصى بترك اتفاقا ان مات فيه و فى غاية المامول الواجب الموسع منه ما وقته العمر كالحج والنذر المطلق
ونحوهما ومنه ما ليس كذلك كصلوة الظهر مثلا والبحث متعلق بهما اما ما ليس وقته العمر كصلوة الظهر مثلا فالمكلف اذا ادرك وقته وحصل له ظن
الموت فى جزء منها فلا يجوز له تاخير الفعل الى ذلك الوقت فلو اخره الى ذلك الجزء ولم يفعل ومات كان عاصيا بالاتفاق واما ما وقته
العمر من الواجب الموسع فهو مساو لغيره مما كان اخر وقته معلوما فى جميع الاحكام المذكورة سابقا فان الظن بالموت يجب المبادرة
الى الفعل ويعصى بالترك ان مات وكذا لو حصل له ظن بعدم حصول الفعل فى وقته فانه لا يجوز تاخيره عن ذلك ويعصى بذلك وفى الاحكام
اتفق الكل فى الواجب الموسع على ان المكلف لو غلب على ظنه انه يموت بتقدير التاخير عن اول الوقت فاخره فانه يعصى وان لم يمت
وفى المختصر من اخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا وفى شرحه ان من ادرك وقت الفعل وظن الموت فى جزء ما منه واخر الفعل
مع ظنه الموت عصى اتفاقا انتهى ومنها ما تمسك به السيد الاستاد وقال الواجبات الموسع الغير المحدود بوقت وقتها العمر فاقا ولا
يتضيق الا بظن الوفات خروج الواجب عن كونه واجبا وذلك لانه تركه جاز فى كل وقت يفرض واللازم منه جواز تركه فى الجميع ويلزم منه
خروج الواجب عن كونه واجبا وفى حكمها الواجبات المحدودة مع ظن الوفات قبل اتيان اخر الوقت انتهى وفيه نظر ومنها ما تمسك به فى الم
فى اذا غلب على ظن المكلف فى الواجب الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعل فيه وفات فعله فى وقته الجميع عصى ثم الشاهد انه متعبد
بظنه ومقتضاه تعين اول الوقت للاتيان وقد اشار الى هذا فى غاية المامول فقال بعد ما حكيناه عنه سابقا لان الوقت بحسب ظنه
قد تضيق عليه والتكليف بالفروع يرجع الى الظن فتعين عليه الفعل فى ذلك الوقت ولا يجوز له تاخيره عنه انتهى وفيه نظر ومنها
ما تمسك به جدى الصالح فى شرح الزبدة فى بعد ما نقلنا عنه سابقا بصورة ما قبل ذلك الجزء وقته بحسب ظنه ولانه ترك الواجب
من غير بدل وهو العزم بفعله ثانيا انتهى وفيه نظر ومنها انا نجد ان العقل يحكم حكما بينا قطعيا بلزوم العمل بالظن المفروض فتم
فيه لا يقال يدفع جميع ما ذكر العمومات المانعة عن العمل بالظن كتابا وسنة لانا نقول هذه العمومات لا تصلح للمعارضة من وجوه
حتى وينبغى التنبيه على امور الاول لا فرق فيما ذكر بين الواجبات الموسعة التى وقتها العمر والمحدودة بوقت خاص كما هو ظاهر
اطلاق يب ويب والمنية و بع وشرحها للجدى الصالح والاحكام والمختصر وشرحه وصرح به فى غاية المامول وكذا صرح به السيد
الاستاد والثانى لو اخر عن الزمان المفروض فتبين كذب ظنه وقد ثم على الاتيان بالواجب فى الزمان الواجب الذى ظن
فوته فيه فهل يكون عاصيا اولا بل يختص العصيان بصورة عدم ظهور كذب الظن وفوت الواجب يظهر من اطلاق المنية والاحكام

والمختصر وشرحه الاول وبه صرح في موضع من يب وكذا صرح به الفاضلان الجواد وجدي الصالح في شرحيهما على الزبدة فقالا الا
صح العصيان لانه ترك ما وجب عليه بحسب الظن الذي هو مدار التكليف وزاد الاول فق ويحتمل العدم لان بقائه في ذلك
الجزء كاشف عن خطاء ظنه وهو ضعيف انتهى ويظهر من موضع اخر من يب الثاني ومن يع التوقف والاقرب عندي هو القول الثاني
لان وجوب العمل بالظن ليس وجوبا نفسيا اصليا كوجوب الصلوة بل وجوب توصلي ومن باب المقدمة كوجوب الصلوة الى اربع جهات
عند اشتباه القبلة ووجوب الاجتناب من زوجته عند اشتباههما بالاجنبية ونحو ذلك والمعتمد عندي ان مقدمة الواجب لا
يترتب على تركها عقاب كترك الواجبات النفسية وانما يترتب العقاب ترك الواجب لا بترك مقدمته فتم الثالث هل يجب بعد
ظهور خطاء ظنه الاتيان بالواجب اولا بل يسقط عنه المعتمد هو الاول عملا بالاصل واطلاق الامر ولظهور الاتفاق عليه حتى من
القاضي الذي يأتي الى مذهبه الاشارة الواقع الاتيان بعد ظهور خطاء الظن قضاء واداء اختلفوا على قولين احدهما انه قضاء وهو
المحكي في جملة من الكتب عن القاضي وثانيهما انه اداء وهو للتهذيب ويه والمنية وبلغ والاحكام وفي يه هو اختيار الغزالي والجمهور
وفي المنية هو اختيار الغزالي وجماعة من الاصوليين وفي غاية المامول والمختصر وشرحه هو اختيار الجمهور للقول الاول ما اشار
اليه في يه والمنية ففي الاول قال ابو بكر القاضي يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة الظن ولم يوقعه فيه لهذا يعصي بالتاخير اجماعا وفي
الثاني قال القاضي ابو بكر يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة ظنه والا لم يعص بالتاخير عنه وهو باطل اتفاقا فاذا اوقعه خارج ذلك
الوقت المعين كان قضاء اولا ولا منع له الا ما فعل بعد وقته المعين انتهى واورد عليه في يه والاحكام فقالا بعد الاشارة اليه دليله
بجيد فان العصيان لا يستلزم كون الفعل قضاء لان ذلك الوقت كان وقتا للاداء والاصل بقاء ما كان وزاد في يه فق بل ويمنع
العصيان بعد ظهور بطلان ظنه ووجوب التضييق عليه وانما يحكم لو استمر الظن فكيف يصح ان ينوي القضاء لفعل وقته ثم ق
واورد بعض المتاخرين على القاضي انه لا يلزم من عصيان المكلف بتاخير الواجب الموسع عن اول الوقت من غير عزم على الفاعل على
عند القاضي المكلف بتاخير الواجب الموسع عن اول الوقت من غير عزم على الفاعل ان يكون فعل الواجب
بعد ذلك في الوقت قضاء وليس بجيد لان العصيان هيهنا ليس باعتبار تضيق الوقت بل بترك الواجب وبدله وفي المنية بعد الاشارة
الى حجة القاضي وليس بجيد لان حكم الظن مشروط باستمراره ومع زواله وظهور فساده يسقط عن درجة الاعتبار ويبقى اعتبار الحال
على ما كان عليه قبله انتهى وللقول الثاني ما ذكره في غاية المامول وشرح المختصر من ان الواجب وقع في وقت المقدر له شرعا او لا فكون
اداء وفيه نظر والتحقيق هنا ان يق ان القاضي ان كان مراده مجرد التسمية يعني ليس مدعاه سوى اثبات صدق لفظ القضاء حقيقة على ذلك
والا فهو يشارك القوم في الاحكام فالنزاع في المسئلة لفظي وفي الامر اصطلاحي والامر فيه سهل وقد اشار الى هذا في غاية المامول و
شرح جدي الصالح وشرح المختصر وغيرها ولا مناقشة فيه وهو جيد ولكن الاقرب عدم صدق القضاء حقيقة بحسب الاصطلاح
وكما صرح به في جملة من الكتب ففي شرح الصالح وغاية المامول وشرح المختصر ان تسميته اولى لانه فعل في وقته المقدر له شرعا
انتهى وان كان مراده اثبات ان بعد انقضاء ذلك الوقت الذي ظن فوات الواجب فيه لا يجب ذلك الفعل الا بامر اخر لان القضاء
بفرض جديد بل فهو بط اما اولا فلظهور الاتفاق عليه كما اشرنا اليه سابقا واما ثانيا فلاصالة بقاء الوجوب وما كان سابقا كما
صرح به في يه وشرح جدي الصالح والاحكام واما ثالثا فلاطلاق الامر وان كان مراده وجوب نية القضاء فهو بط ايض اما اولا
فلمنع من وجوب نية القضاء وهو بعيد اذ لم يقل به احد انما النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى لانه فعل في وقته المقدر شرعا او لا
عصى بالتاخير كما اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت واخره فانه يعصى ثم اذا كان ظهر خطاء اعتقاده واوقعه في الوقت كان اداء
اتفاقا فلا اثر للاعتقاد الذي قد بان خطاؤه فكذا هيهنا انتهى واشار الى ما ذكره في غاية المامول والمختصر وشرحهما الخامس لو اخر
المكلف الاتيان بالواجب الموسع في اول الوقت او ثانيه مثلا بظن السلامة وبقاء قدرته الى اخر الوقت او الى الوقت الذي يريد
ايقاعه فيه فاتفق موته فجاءة فهل هو عاص او لا التحقيق انه ليس بعاص كما صرح به في يه ويب والمنية وبلغ وشرحها الجدي الصالح
الفاضل الجواد والمختصر وشرحه وقد اشار اليه جدي في من الموضع ظن السلامة فاته فجاءة فالتحقيق انه لا يعصي لان التاخير جايز له
ولا تاثيم بالجايز ثم ق ولا ينافي شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدي الى التكليف بالمح انتهى وقد اشار الى ما ذكره في
غاية المامول وكذا اشار اليه جدي الصالح فيما كان السلامة في الوقت كله ان مات في جزء منه فجاءة فغير عاص فيهما اي فيما بين حده وفيما

وقت

وقت العمر لان التاخير جايز فلا اثم فلا عصيان فان قيل جواز التاخير يجب ان يكون مشروطا بالعلم بسلامة العاقبة وهو مفقود د
هذا الشرط وان كان محالا لانه يمتنع عادة الا انه لا يلزم التكليف بالمح اذ التاخير عن واجب بجواز التقديم فالمكلف به هو القدر
المشترك الذي بينه وبين الجايز والجزو العاصي بينهما جايز ليس بعاص عنه تارة بان لا فائدة لجواز التاخير اذ لا يمكن العلم بعقباه
لانه من امور اخرى بان ذلك الشرط يوجب رفع التوسع وهو خلاف المفروض لان المكلف لا يجوز له التاخير المشروط بالمح فيتعين عليه التقديم
فيكون الفعل واجبا مضيقا لا موسعا ثم قال وقد صرح بعض المحققين بان هنا قائلا بالعصيان مستدلا بانه لو جاز التاخير ولم
يعص اذا مات لزم خروج الواجب عن كونه واجبا وهذا خلف واجيب بان هذا الاستدلال لا يعبأ به لمصادمته للاجماع السلف ومخدوش من
الوجهين الاول ان الجميع وقت بحسب ظاهر الشرع والتارك في الجميع انما يعصي اذا تركه باختياره والترك في بعضه هنا انما يكون بالموت
الذي لم يكن باختياره الثاني انه على تقدير عدم الموت لا يعصي فكذا على تقدير الموت لان الموت لا يصلح سببا للعصيان انتهى وهل يختص
ما ذكر بالموسع وهل يختص ما ذكر بالموسع الذي بين شرعا طرفاه او الابل يعم ما وقته العمر صرح بالاول في المختصر وشرحه ففيهما
من لخوف ظن السلامة فات فجاءة فالتحقيق انه لا يعصي بخلاف ما وقته العمر وزاد في الثاني فق فانه لو اخر ومات عصي والا لم يتحقق
الوجوب انتهى وصرح بالثاني في يه ويب وبلغ وشرحها الجدي الصالح والفاضل الجواد وادعى فيهما وفي غاية المامول ان تفرقة الحاجبي تحكم
وهذا القول هو المعتمد عندي السادس في السبب الاستاد الواجبات الموسعة الغير المحدودة بوقت وقتها العمر فاقا ولا يتضيق الا بظن
الوفات اما الاول فلان الاصل التوسعة حتى يثبت التضييق الا بظن الوفات اما الاول فلان الاصل التوسعة حتى يثبت التضييق
ولم يثبت واما الثاني فلانه لو لم يجب بظن الوفات لزم خروج الواجب عن كونه واجبا وليعلم ان هذا التحديد ليس تحديدا حقيقيا بحيث
لو انكشف فساد الظن تعين الواجب في تجديده او كان قضاء بل هو على الحكم الظاهري والا فحد الواجب الغير المحدود هو العمر كما ان
الواجب المحدود وحده هو حده المقرر له في الشرع ثم
اعلم ان الامر بالشيئين او الاشياء المطلق على طريق التخيير
واقع اجماعا كما ادعاه السيد عميد الدين وغيره ولكن اختلفوا في ما هو الواجب على اقوال الاول ان الواجب مفهوم احدها وهو
للعلامة في يه ونهج الحق وموضع من يب والسيد عميد الدين في المنية والشهيد في قواعده والشيخ البهائي والحاجبي والبيضاوي وحكاه
في نهج الحق عن الامامية والجمهور ولعل من ادعى الواجب واحد لا بعينه من امور معينة وهو المعتمد على ما حكاه في العدة على ما صار اليه
هو الاول الجماعة وفي العدة ان الذي عليه المحققون من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة ونقل القاضي اجماع سلف الامة عليه ان الواجب
لا بعينه من امور معينة انتهى وعلى هذا لا تخيير في اصل الواجب وانما التخيير فيما يتحقق فيه وهو الافراد كما اعترف به الشهيدان وغيرهما
الثاني ان الواجب كل واحد منها لكن على البدل وهو المحقق في المعارج حيث قال الامر بالاشياء على طريق التخيير يفيد وجوب الكل
على البدل واختاره العلامة في المبادي وموضع اخر من يب وحكاه الشيخ عن كثير المتكلمين وابي علي وابي هاشم واصحابهما وكذا
حكاه عن السيد المرتضى وقد ذهب سيدنا المرتضى الى ان الثلثة لها صفة الوجوب على وجه الوجوب والذي اذهب اليه ان الثلثة
لها صفة الوجوب الا انه يجب على المكلف اختيار احدها ثم قال واذا لم يفعل الثلثة فانما يستحق العقاب على واحد لان واحدا منها
كان واجبا عليه دون الثلثة انتهى وفي خلم وغيره وهو المش بين اصحابنا وفي المنية عزاه الى اصحابنا وفي يه وغيره الى المعتزلة
وفي غيرها الى جمهورهم وحكي عنهم انه لا ثواب ولا عقاب الا على الواحد من غير تفصيل وحكي عن بعضهم ان الواجب الجميع ولو فعل
البعض كالكفاية وانه لو اتى بجميعها استحق الثواب على كل منها ولو تركها استحق العقاب بكل وحكي هذا عن السيد والشيخ وحكي
في العدة عن بعض الناس انه يستحق الثواب على الاشق ثواب الواجب والعقاب على الاخف الثالث ان الواجب واحد معين عند الله
وهو ما يفعله المكلف فيتعين باختياره ويختلف بالنسبة الى المكلفين وهو لبعض المعتزلة على ما حكاه العضدي وصرح جماعة
منهم العلامة بان هذا القول يتبرأ كل من المعتزلة والاشاعرة الى الاخر الرابع ان الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به
وبالاخر والاقرب عندي هو القول الثاني لنا ان المفهوم من قول السيد لعبده اكرم زيدا او اطعم عمرا ان الواجب مفهوم احدهما
ولذا لو سئل العبد عن ما هو الواجب صح عند العقلاء ان يجيب السيد بان الواجب واحد منها لا جميعها ولا واحد معين والظاهر انه
لا يثاب ولا يعاقب على الجميع ولا يخفى ان هذا القول والقول الاول مشتركان في الثمرة وان اختلفا في الثمرة بل ربما يمكن ادعاء
اتحادهما قال المحقق ومعنى كون الكل واجبا انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الجمع بين الاثنين منها فان كان الخصم يسلم ذلك فهو

و فاق وان انكره حصل الخلاف لنا لو كان الواجب واحدا معينا لما جوزه والا لكان تخييرا بين الواجب وغيره لا يقال
يتعين باختيار المكلف لانا نقول الوجوب حاصل قبل الاختيار فالموصوف به قبل الاختيار اما الكل مع البدل وهو مذهبنا
او البعض وذلك ينافي التخيير وليست المسئلة كثيرة الفائدة وينبغي التنبيه على امور الاول اذا وجب عليه شيئان او اشياء
على وجه التخيير كما في التخيير في تطهير مخرج الغائط بين الماء والاحجار وكما في التخيير في خصال الكفارة وكما في التخيير في المواطن
الاربعة بين القصر والاتمام فهل يجوز ان يوصف احد الشيئين دون الاشياء بالاستحباب والافضلية اولا اختلف فيه مجملا
على قولين احدهما انه يجوز ذلك وهو لجامع المقاصد والمشارق وشرح المفاتيح لجدي العلامة البهبهاني وغيرهما وهو ما اشار اليه
في جامع المقاصد حتى في بحث الاستنجاء ان قيل احد الواجبين تخييرا فكيف يكون افضل قلنا الوجوب التخييري لا ينافي الاستحباب العيني
لان متعلق الوجوب في التخيير ليس بعين واحد من الافراد بل الامر الكلي كما حقق في الاصول فمتعلق الاستحباب والافضلية واحد
منها بالتعيين وغيره انتهى وثانيهما انه لا يجوز ذلك وهو للعلامة فانه قال في البحث المذكور بعد الاشارة الى ما ذكر في بيع من
التخيير بين الماء والاحجار حيث لم يتعد الغائط المخرج ما لفظه ويرد على هذا الحكم ان الازالة واجبة اما بالماء او بالاحجار وجوبا
تخييريا فكيف يكون احدهما افضل من الاخر بل قد صرحوا في مثل ذلك بالاستحباب ذلك الفرد الافضل ومنافاة المستحب للواجب
واضحة ثم قال واجيب عنه ونقل ما ذكره في جامع المقاصد ثم قال وفيه نظر فانه ان اريد بالاستحباب هذا المعنى العرفي وهو
الراجح الذي يجوز تركه لا الى بدل لم يمكن تعلقه بشيء من افراد الواجب التخييري وان اريد به كون احد الفردين الواجبين
اكثر ثوابا من الاخر فلا امتناع فيه كما هو ظاهر انتهى واعترض عليه في جملة من الكتب في المشارق بعد الاشارة اليه وانت خبير
بان ما ذكره اخيرا من الكلام منظور فيه لان كون طبيعة واجبة وكون خصوص فرد منها مستحبا مما لا خفاء في صحته وما عرض له من الشبهة
انه لا يجوز تركه لا الى بدل فكيف يكون مستحبا مدفوع بان التحقيق ان الواجب ما يكون تركه سببا لاستحقاق العقاب لا تركه لا الى بدل
لان ما يكون له بدل ليس هو بواجب في الحقيقة بل الواجب احدهما وزيادة هذا القيد في تعريف الواجب انما بناء على ما هو الظاهر
في اول الوهلة او غفلة عما هو الحق او يكون المراد منه ما هو المراد بقولهم بوجه ما في تعريف الواجب ليدخل الواجبات المشروطة وعلى هذا
لا يكون الفرد واجبا بل الواجب هو الطبيعة لان ترك الفرد ليس سببا لاستحقاق العقاب بل السبب انما ترك الطبيعة فيمكن استحبابه
وهو ظاهر والاشكال ان الفرد مجموع مع الطبيعة فيكون واجبا بوجوبها فكيف يكون مستحبا فلعل نقول الاتصاف بالوجوب بالعرض
بما ذكرنا فيما سبق من جواز اجتماع الوجوب والندب باعتبارين واعلم انه لا حاجة لنا الى اثبات ان الواجب بالاصالة هو الطبيعة
دون الفرد اذ على تقدير ان يكون الفرد ايضا واجبا بالاصالة امكن دفع الايراد بالتمسك بالاعتبارين لكن لما لم يقع مثل هذا في الشرع
لو ورود الامر الايجابي والندبي في شيء بخصوصه باعتبارين وان كان صحيحا بحسب العقل فلذلك فرضنا ان الواجب بالاصالة هو الطبيعة
فتم وفي شرح المفاتيح ويمكن ان يقال للخصوص مستحب من حيث الخصوص وواجب من حيث القدر المشترك ووجوبه لنفسه واستحبابه انما هو
بالنظر الى الغير وبالاضافة اليه وليس بينهما تفاوت كالوجوب للنفس والاستحباب للغير وعكسه مثل غسل الجنابة لا لاجل صلوة النافلة
على القول بوجوبه والثاني مثل الوضوء فتم وفي كلام بعض الاجلة قلنا الاستحباب هنا انما تعلق بالفرد الكامل من افراد ذلك الواجب
المخير وهو من حيث صفة الكمال يجوز تركه لا الى بدل الذي يقوم مقامه في الكمال غيره من تلك الافراد والاتصاف تلك الافراد الباقية
بالبدلية عنه انما هو من حيث اصل الوجوب يعني ان كلا منها بدل في الوجوب لا في الاستحباب والكمال وغاية الامر ان الفرد الكامل
متصف بالوجوب والاستحباب باعتبارين فانه باعتبار كونه احد افراد الواجب المخير فلا يجوز تركه لا الى بدل يكون مستحبا ويمكن الجواب
ايضا باختيار الشق الثاني وان كان فيه خروج من المصطلح الا انه لا يحق وقد صرح به جملة من اجلاء الاصحاب منهم جمع في روض
الجنان انتهى والمعتمد عندي هو القول الاول الثاني قد في الاحكام يجوز ان يكون المحرم احد الامرين لا بعينه خلافا للمعتزلة
وذلك لانه لا مانع من ورود النهي بقوله لا تكلم زيدا او عمرا فقد حرمت كلام احدهما لا بعينه ولست احرم عليك الجمع ولا واحدا
بعينه فهذا الورود معقول غير ممتنع ولا شك انه اذا كان كذلك فليس المحرم مجموع كلا منهما ولا كلام احدهما على التعيين لتصريحه بنقيضه
فلم يبق الا ان يكون المحرم احدهما لا بعينه ومنع الخصم في الاعتراض ومنعنا في الجواب كما سبق في الواجب المخير والمخير ومحجة لكن
ربما تشبث الخصوم بقولهم ان الحرف او اذا ورد في النهي اقتضى الجمع دون التخيير ودليله قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فان المراد

انما هو النهي

انما هو النهي عن اطاعة كل واحد منهما لا النهي عن احدهما وجوابه ان يقال مقتضى الاية انما هو التخيير وتحريم احد الامرين لا بعينه
والجمع في التحريم هنا انما كان مستفادا من دليل اخر ويجب ان يكون كذلك جمعا بين الاية وما ذكرنا من الدليل ويظهر من المختصر وشرحه
المصير الى ما اشار اليه ففي الاول فيجوز ان يحرم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة وهي كالمخير وفي الثاني يجوز ان يحرم واحد مبهم من
اشياء معينة ويكون معناه ان له ايها شاء جمعا وبدلا وليس له ان يجمع بينها خلافا للمعتزلة وهي كمسئلة الواجب المخير احتلالا
ودليلا وشبهة وجوابا انتهى وفي تمهيد القواعد للشهيد الثاني ما حكاه عن المعتزلة فانه قال يصح الامر تخييرا بين امور و
يتعلق بالمعنى المشترك وهو مفهوم احدها والتخيير في متعلق التخيير الخصوصيات لانه لا يجب عليه غير احدها كما لا يجوز له الاخلال
بجميعها وهل يصح النهي تخييرا منع منه بعضهم لان متعلقه هو مفهوم احدها الذي هو مشترك بينها فيحرم جميع الافراد لانه لو دخل
فرد في الوجود لدخل في ضمنه المشترك وقد حرم النهي لانه ينقض بالحيض والام والبنت فانه منهي عن التزويج بايهما شاء فنقول التحريم
هنا ليس على التخيير لانه انما تعلق بالمجموع علينا لا بالمشترك بين الافراد ولما كان المطلوب ان لا يدخل ماهية المجموع في الوجود وعدم الماهية يتحقق
بعدم جزء من اجزائها اي جزء كان فاي اخت تركها خرج من عهدة عن المجموع لا لانه نهي عن فعل المشترك بل لان الخروج عن عهدة
المجموع يكفي فيه فرد من افراد ذلك المجموع يكفي فيه فرد من افراد ذلك المجموع ويخرج عن العهدة بواحدة لا بعينها وكذا نقول في خصال
الكفارة حيث اوجب القدر المشترك تحريم ترك الجميع لاستلزامه ترك المشترك فالمحرم ترك الجميع لا واحدة بعينها من الخصال فلا يوجد
نهي عن هذه الصورة الا وهو متعلق بالمجموع لا بالمشترك وكيف لا يكون كذلك من المحال العقلي ان يفعل فرد من نوع او جنس من كلي
مشترك او لا يفعل ذلك المشترك المنهي عنه لاشتمال الجزئي على الكلي المضي وفاعل الاخص فاعل الاعم فلا يخرج من العهدة في النهي
الا بترك الكل انتهى وفيه نظر لان المهية المطلقة والنكرة اللتين تعلق بهما النهي والنفي لا يقتضيان العموم وسلب جميع الافراد عقلا
كما تقدم اليه الاشارة وعلى هذا لا يستحيل عقلا تعلق النهي بالمهية الكلية وثبوت التخيير بين افرادها في مقام الامتثال كما في الامر المتعلق
بها وان كان ظاهر لفظ النهي المتعلق بها افادة العموم بالنسبة الى جميع افرادها اذ الكلام في الامكان العقلي وتجويزه لا فيما هو الظاهر
عرفا ولا تلازم بينهما قطعا ويمكن ان يستشهد بالتخيير في النهي بحمل التخيير في خصال الكفارة والصلوة في المواطن الاربعة فاذن
القول الاول هو الاقرب وان كانت المسئلة في غاية الاشكال الثالث قال الشهيد في القواعد يمكن التخيير بين الواجب والندب
اذا كان التخيير بين جزء وكل او بين امور متباينة وذلك كتخيير النبي ص في قيام الليل بين الثلث والنصف والثلثين وتخيير المسافر
في الاماكن الاربعة بين القصر والتمام وتخيير المدين في انظار المعسر والصدقة وفي هذا يقال المندوب افضل من الواجب
الرابع قال الشهيد في القواعد ايضا قد يقع بين ما يخاف سوء ما فيه وبين ما لا يخاف فيه كتخيير الاسراء وانه مخير بين اللبن
والخمر فاختار اللبن فقال جبرئيل اخترت الفطرة ولو اخترت الخمر لغوت امتك وليس هذا تخييرا بين الحرام والمباح لان سوء العاقبة
يرجع الى اختيار الفاعلين الخامس قال في المنية اعلم ان الامر بالشيئين او الاشياء لا على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى كون
الثاني غير مسقط للفرض ما دام الاول ممكنا وذلك قد يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى كون الثاني غير مسقط كل واحد
منهما قائما مقام الاخر في سقوط الفرض به وايجاب الثواب والخروج من العهدة وغير ذلك في توابع الوجوب كما تقدم في خصال
الكفارة المخيرة على التقديرين فالجمع بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه الى جهة معينة
من الجهات الاربعة وغيرها عند اشتباه القبلة للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة
اشار المصنف اليها وذكر امثلتها التحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على الترتيب وهو متحقق في كل صورة يكون جواز الثاني فيها
مشروطا بعدم الاول مثل اكل المباح والميتة عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقدان المأكول المباح تحريم الجمع
بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المرأة من كفوين فان الولي يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الاخر والجمع بينهما حرام
ج اباحة الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مرتب على الوضوء والجمع مباح د اباحة الجمع بين ما وجبا
على البدل كستر العورة في الصلوة بثوب بين كل منهما ساتر ه ندبية الجمع بين ما وجبا على البدل كالجمع بين خصال
الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصال الثلث وهي العتق والاطعام والكسوة مستحب وقد اشار الى ما ذكره
في ... والمعراج ايضا اعلم ان من جملة الواجبات الواجب الكفائي وقد اشير الى تعريفه في جملة من الكتب ففي

اما الفرض الكفائي هو كل مهم ديني يتعلق غرض الشارع بحصوله ولا يقصد عين من يتولاه وفي التذكرة كل مهم
ديني يريد الشرع حصوله ولا يقصد عين من يتولاه وفي تهذيب الواجب على الكفاية هو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من
مباشر معين وحينئذ لا يصلح الواجب على الكفاية لرابع تعريفات الاول لما اذا فعل بعض سقط عن الباقين الثاني ما وجب على
الكل مع البدل لا معا فايهم فعل اجزاء وهذا التعريف ليس بجيد الثالث ما قصد به الشارع ادخال الفعل في الوجود لا من مباشر معين
فلم يقصد تعيين عين فاعل الرابع ما وجب لمصلحة والغرض حصول المكلفين كافة فيفعل ايهم كان وفي ذلك وضابطه كل مهم ديني تعلق غرض
الشارع بحصوله حتما ولا يقصد به عين من يتولاه وفي تهذيب الواجب الكفائي ما يسقط عن الكل بفعل البعض قطعا او ظنا فرع
الجهاد فرض كفائي ومعنى ذلك انه اذا قام من في قيامه كفاية واغنى عن الباقين ولو يؤدي الى شيء من امور الدين سقط عن
الباقين ومتى لم يقم به احد لحق جميعهم واستحقوا باسرهم العقاب وفي المعارج اذا تناول الامر جماعة فاما على سبيل الجمع فرض عين
او لا على سبيل الجميع ويسمى فرض كفاية وفي [illegible] اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين عينا وقد يتعلق
بتحصيله مطلقا والاول هو الواجب على الاعيان والامر بهما ولم على سبيل الجمع وهو قسمان احدهما ان يكون فعل بعضهم شرطا في فعل البعض
الاخر كالجمعة الثاني ان لا يكون كذلك مثل اقيموا الصلوة والثاني هو الواجب على الكفاية والامر بهما ورد الكفاية للجماعة لا على سبيل
الجمع وهو انما يكون اذا كان الغرض يحصل بفعل البعض كالجهاد المقصود منه حراسة المسلمين فمتى حصل بالبعض سقط عن الباقين وفي المنية
اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين بعينه ويسمى وجوبها على الاعيان كالصلوة والصيام والحج
وقد يتعلق بتحصيله مطلقا لا من مباشر بعينه ويسمى وجوبا على الكفاية وفي الروضة والوافي يجب الجهاد على الكفاية بمعنى وجوبه
على الجميع الى ان يقوم من فيه الكفاية فيسقط عن الباقين سقوطا مراعى باستمرار القائم به الى ان يحصل الغرض المطلوب شرعا وفي شرح [illegible]
ومعنى الفرض الكفائي مخاطبة الكل به ابتداء على وجه يقتضي وقوعه من ايهم كان وسقوطه بقيام من فيه الكفاية حتى لو تلبس به من يمكنه
القيام به سقط عن غيره سقوطا مراعى باكماله فمتى لم يتفق ذلك اثم الجميع في المتاخر عنه سواء في ذلك الولي وغيره ممن علم به
من المكلفين القادرين عليه وفي المبادي اذا تعلق غرض الشارع بتحصيل الفعل من الجماعة لا على سبيل الجمع كان واجبا على كل واحد
ويسقط عنه بفعل غيره وفي شرح [illegible] الامر اذا تناول جماعة فاما ان يتناولهم على سبيل التعميم او لا والاول قد يكون فعل بعضهم شرطا في
فعل البعض كصلوة الجمعة وقد لا يكون كقوله تعالى اقيموا الصلوة والثاني فرض الكفاية وذلك اذا تعلق غرض الشارع بتحصيل الفعل
لا من فاعل معين بل اي فاعل كان وفي المعراج ان الوجوب لا يخلو من ان يكون متناولا لجميع المكلفين كالصوم والصلوة او متناولا للبعض
المعين كالمتهجد وقد يسمى فرض عين او متناولا للبعض غير معين ويسمى فرض الكفاية وقيل فرض الكفاية ان يكون على الكل ولكن
يسقط بفعل البعض والمصو ما اختار الاول فانه اولى وفي شرح المختصر الواجب على الكفاية كالجهاد ما يحصل الغرض منه بفعل البعض
انتهى ولا اشكال ولا شبهة في جواز الواجب الكفائي عقلا ووقوعه شرعا وقد صرح بذلك في [illegible] والمبسوط والغنية والوسيلة
والسرائر والنافع والشرائع والمعارج والتبصرة والارشاد والتذكرة والتحرير والقواعد والتهذيب ونهاية الاصول والمبادي
وشرحه والدروس والجامع والتنقيح وكنز العرفان وجامع المقاصد وحاشية [illegible] والروضة والزبدة وغيرها [illegible]
الاجماع محققا ومحكيا في عبارة جماعة يظهر ذلك بالتتبع في كتب الاصحاب الفقهية فقد ادعى جملة من العبارات دعوى الاجماع على كون
الجهاد واجبا كفائيا وفي المبسوط يدل على ان كون الجهاد فرضا كفائيا بالاجماع الاجماع ايضا وفي الغنية الجهاد فرض كفائي
بلا خلاف فيه الا من سعيد بن المسيب ثم قال ويدل على ذلك الاجماع وفي التذكرة وجوب الجهاد على الكفاية عند عامة
اهل العلم خلافا لسعيد بن المسيب وفي كنز العرفان الجهاد من فروض الكفايات لم يسمع وجوبه على الاعيان الا من سعيد بن
المسيب في انه واجب على الكفاية لا اعرف في ذلك خلافا بين اصحابنا الا ما حكي [illegible] والاجماع الصحابة وغيرهم ولاشتغال السبب
عند انتفاء السبب وفي الكفاية الاجتهاد وهو فرض على الكفاية لا اعرف في ذلك خلافا بين اصحابنا الا ما حكي عن سعيد بن
المسيب ومنها الادلة الدالة على كون امور من الواجبات الكفائية وهي مذكورة في الكتب الفقهية وينبغي على امور الاول
هل الفعل في الواجب الكفائي يجب على الجميع ويسقط بفعل البعض فيكون فعل البعض من مسقطاته كما ان طرو الحيض من
مسقطات الصلوة للحايض او يجب على واحد مبهم اي احدهم فيكون كالواجب المخير في ان الواجب الواحد المبهم ويكون الفرق

ان الابهام

ان الابهام فيه في المكلف به وفي الكفائي في المكلف اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجب على الجميع ويشتغل ذمتهم
به كالوجوب العيني ويسقط بفعل البعض وهو للمبسوط والنهاية والغنية والسرائر والوسيلة والمعارج والتحرير والتذكرة
والتهذيب والمبادي ونهاية الاصول وشرحه والمنية والجامع [illegible] والروضة والزبدة وغاية المامول والوافي والمختصر و
شرحه والاحكام وحكاه فيه عن اصحابه وفي غاية هو المشهور وعليه اصحابنا واكثر علماء العامة وهو الحق وثانيهما انه لا يجب على
الجميع بل يختص الوجوب بواحد منهم غير معين وهو للمعراج والمحكي عن الرازي والبيضاوي وفي النهاية والمنية ذهب اليه قوم
وفي غاية ذهب اليه الشافعية للاول وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا الامامية عليها ومنها ما تمسك به في النهاية و[illegible] والاحكام
والزبدة وغاية المامول والمختصر وشرحه من ان الوجوب لو تعلق بواحد منهم غير معين لما استحق العقاب الجميع ولما ترتب الاثم
عليهم باجمعهم والتالي بطلانه فالمقدم مثله اما الملازمة فلما ذكره حيدر الصالح من استحالة تأثيم احد بترك ما لا يكون واجبا عليه
واما بطلان التالي فلدعوى الاجماع والاتفاق في [illegible] والمنية والزبدة وغاية المامول والمختصر على ترتب الاثم على الجميع ومنها ان
القائل بان الوجوب انما يتعلق بواحد مبهم ولا يتعلق بالكل ان اراد ان المكلف هو المفهوم الكلي الذي لا تعين له بحسب
الواقع ولا بحسب اعتقاد المكلفين فهو باطل لان اشتغال الذمة بالتكليف من الموجودات الخارجية فكيف يمكن تعلقه بنفس
الطبيعة والمفهوم الكلي [illegible] وان اراد ان التكليف يتعلق بشخص معين بحسب الواقع وعند الله [illegible] وغير معين عندنا فهو باطل
ولا يخفى وجهه على المتامل وللمتاخرين وجوه ايضا منها ما اشار اليه في شرح المختصر فقالوا اولا لو سقط بفعل البعض [illegible]
على الجميع لما سقط ثم اجاب عن هذا الوجه فقال في الجواب ان هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الوجوب على الجميع بفعل البعض
اذا حصل به كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو دينه والاختلاف في طرق الاسقاط لا يوجب الاختلاف في الحقيقة كالقتل الموجب
والقصاص فان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني انتهى وقد صرح بالجواب المذكور في [illegible] والمنية وغاية المامول
والاحكام ومنها ما اشار اليه في شرح المختصر ايضا فقال قالوا ثانيا كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا فليجوز امر بعض مبهم فان الذي
يصلح مانعا هو الابهام وقد علم انتفاؤه ثم اجاب عن هذا الوجه في الجواب الفرق بان الاثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف
الاثم بواحد غير معين انتهى وصرح بالجواب المذكور ايضا في [illegible] وغاية المامول والمختصر واورد عليه حيدر الصالح قالوا اما
يقتضي الوجوب على البعض موجود والمانع منه ليس الا الابهام اتفاقا وانه لا يصلح للمانعية كما في المخير والجواب بما اشار [illegible]
وتأثيم غير المعين لا يعقل لكونه غير ماخوذ ولان العلم بالتكليف معتبر في ذلك بخلاف تأثيم بعض اي ترك غير معين من الامور
المعينة وهو يتحقق بترك الجميع فانه معنى لنفي الابهام في المامور به على مانع فيعمل بمقتضى الدليل وفي المامور مانع فلا يعمل
بمقتضاه وفيه بحث لان هذا انما يتم لو كان [illegible] اثم واحد اما لو كان اثم الجميع بسبب ترك البعض فلا وذلك
هو المذهب كما يشعر به دعوى الاجماع فيما تقدم ومنها ما اشار اليه في شرح المختصر ايضا فقالوا ثالثا قال الله
فلولا نفر الاية وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة ثم اجاب عن هذا الوجه فقال ان الظاهر مأول بالدليل
فيحمل على غير ظاهره جمعا بين الادلة فانه اولى من الغاء دليل بالكلية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع فيأول
هذا بان فعل الطائفة من الفرقة مسقط للوجوب على الجميع انتهى وقد صرح بهذا الجواب ايضا في النهاية و[illegible]
وغاية المامول وشرح حيدر الصالح المختصر وزاد في الاول فقال ولا نقول بموجبه فان ايجاب الفعل المقصود على
بعض كل فرقة من غير تعيين يستلزم الوجوب على الجميع على الكفاية فانه اول المسئلة ومنها ما اشار اليه في [illegible] احتج
المخالف بان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب وهذا التارك لا يستحق ذما ولا عقابا اذا فعله غيره
فلا يكون واجبا عليه ثم اجاب عنه فقال في الجواب ان ما ذكرتموه حد الواجب المعين اما المخير فلا ولا نزاع في تقدير
فعل الغير فلا يبقى واجبا عليه فلا يستحق ذما ولا عقابا انتهى ومنها ما حكاه حيدر الصالح عن بعض المحققين
بانه لو كان واجبا على كل واحد لكان اسقاطا عنهم رفعا للطلب ورفع الطلب انما يكون بالنسخ ولا نسخ اتفاقا ثم
قال واجيب بان كلية الكبرى ممنوعة فان رفع الطلب قد يكون بغير النسخ ايضا كما اشتغاله مثل صلوة الجنازة
فانه اذا قام بذلك قوم زالت العلة من حيث حصول الغرض وهو احترام الميت فليسقط الطلب [illegible] والفائدة [illegible]

الجميع ان المقصود اقرب الى الحصول وقد لاح من هذا ان القول بان فعل البعض سبب لسقوط من باب التجوز فان
السقوط انما هو لانتفاء علة الوجوب لا فعل البعض لكن لما كان فعل البعض سببا لانتفاء العلة نسب السببية اليه
انتهى والمعتمد عندى هو القول الاول وان قلنا بجواز القول الثانى عقلا وعلى المختار لو اتى الجميع بالواجب يلزم
استحقاقهم الثواب وان اختلف كثرة وقلة باعتبار اختلافهم فى مراتب الاخلاص وان تركوه كلهم عمدا استحق العقاب
والتنكيل بلا ريب واذا اتى به بعضهم على الوجه المطلوب شرعا سقط عن الباقين الذين ثبت عندهم قيام البعض بلا خلاف
فى ذلك وقد صرح به فى المبسوط و ير والغنية والوسيلة والسرائر والمعارج ونهاية الاصول والتحرير وكره و يب و
المبادى وشرحه والمنية والجامع والك وضه وبع وغيرها وبالجملة هو مجمع عليه وهل يشترط فى السقوط عن الباقين
بفعل البعض اتيانه بتمام الفعل فلا يسقط عنهم بمجرد الشروع ام لا بل يكفى فى السقوط مجرد الشروع فيه يظهر الاول من
النهاية والمبسوط والغنية والسرائر والوسيلة والمعارج والتهذيب ونهاية الاصول والتحرير والتذكرة والمبادى
وشرحه والمنية والجامع والك وذبع والرياض والوسيلة والمعارج والمختصر وشرحه والمعراج وصرح به جدى الصالح
فى شرح الزبدة فى ليسقط عن الكل بفعل البعض جميعه لا بالشروع فيه على الاصح لحصول متعلق الوجوب فى عالم الوجود وهو
المقصود ولذلك سمى بذلك انتهى وهو المعتمد عندى لاصالة بقاء التكليف واطلاق الامر وعليه لا يسقط ايضا باتيان
البعض بمعظم الاجزاء كما هو ظاهر الكتب المذكورة وعلى هذا لو شرع طائفة بعد اخرى قبل فراغها كان الجميع فرضا كما
صرح به جدى الصالح فى شرح زبدة قال لانه لم يسقط بالشروع سقوطا مستقرا على الاقوى ثم قال واما بعد فقيل انه نفل
لانه لا يصدق عليه حد الواجب وقيل انه فرض ايضا كالسابق لما فيه من ترغيب الفاعل لان ثواب الفرض يزيد على ثواب
النفل فلان الفرض متعلق بالجميع والسقوط انما هو للتخفيف انتهى والذى والذى يقتضيه التحقيق ان يق
بعد قيام البعض المقتضى لسقوط التكليف عن الباقين يكون مقتضى الاصل عدم التكليف بذلك الفعل مطلقا ولو
استحبابا فيحتاج فى الحكم بوجوبه واستحبابه الى دليل نعم يحكم باباحته وجوازه بالاصل حيث لا يكون له معارض ولو كان
ذلك العمل عبادة لم يجز الاتيان به على جهة التعبد بعد السقوط وبالجملة يلزم بعد السقوط عن الباقين الرجوع الى
ما يقتضيه الاصول ولا فرق فى سقوط الفعل بالبعض بين ان يكون متحدا او متعددا كما هو ظاهر اطلاق المعظم وهل
يشترط فى ذلك البعض ان يكون مشاركا للباقين فى التكليف الذى ثبت لهم او لا المعتمد هو الاول فاذا وجب على
طائفة واتى به بعض من لم يجب عليه لم يسقط عن الذين وجب عليهم سواء اتى به على جهة الاستحباب والكراهة
او الاباحة وهل يكفى فى السقوط بفعل البعض وقوعه منه ولو فاسدا او يشترط فيه كونه صحيحا المعتمد هو الثانى وهل
يشترط العلم بصحته بحسب الواقع ولا المعتمد هو الثانى لتعذر العلم بالصحة غالبا بل مطلقا عادة والسيرة المستمرة بين
المسلمين من عدم الالتزام بمعرفة الصحة ولزوم ذلك الحرج المنفى فى كثير من الصور وعلى المختار هل يشترط
الظن بالصحة الواقعية او عدم الظن بالفساد او يكفى عدم العلم بالفساد مطلقا ولو ظن احتمالات والاقرب عندى فسادا
لاحتمال الاول لما ذكرناه فى عدم انحصار العلم بالصحة والاحتمال الثالث هو الاقرب عندى لاصالة فعل المسلم
على الصحة وللزوم الحرج بعدم الاعتبار الاحتمال المذكور كما لا يخفى ولاصالة براءة الذمة عن التكليف فى صورة اطلاع
المكلف على السبب الموجب للتكليف بعد قيام من يظن بفساد فعله به فيلحق بها فى الصور بها لعدم ظهور القائل بالفصل
وفيه نظر وللزوم عدم الاعتبار بذلك الاحتمال وقوع العلاوة بين المسلمين غالبا كما لا يخفى وهو فساد بعيد
عن عادة الشرع ومع ذلك يستلزم ترتب الضرر على نفسه غالبا فيكون منفيا لعموم المرسل لا ضرر ولا ضرار
وهذا وان اختص ببعض الصور ولكن الظاهر عدم القائل بالفصل مع امكان الحاق الباقى بما ذكر عملا بالاستقراء
فتم والسيرة المستمرة بين الشيعة من الاكتفاء فى تغسيل الاموات ونحوه بما فعله الاشخاص عن حصول الظن بفسادها
غالبا كما لا يخفى وصرح جدى الصالح بالاكتفاء بفعل العادل بحضوره ثم اطلق وتامل فى الاكتفاء بفعل الفاسق
فى لو فعله العادل بحضورنا فيسقط عنه بخلاف الفاسق فان فيه اشكالا من حيث انه لا يقبل خبره لو اخبر باتيانه

فهذا الذى

فهذا الذى لا يعلم الا من قبله لوجوب التثبت عند خبره ومن صحة فعله فى نفسه معتضدا باصالة الصحة من المسلم انتهى
وفى غاية المامول لو صلى عليه واحد مكلف فهل يسقط الوجوب بذلك عنا مطلقا ولو كان انثى او يشترط فيه العدالة اشكال
ينشا من عدم قبول خبر الفاسق لو اخبر بايقاعها فوجب التثبت عند خبره ومن صحة صلوة الفاسق فى نفسها هذا هو المشهور
فى الحكم وفيه اشكال ينشا من ان قيام الظن مقام العلم انما هو بنص خاص او بدلالة عقلية ولا شىء منهما فيما نحن فيه ولان
الوجوب معلوم والمسقط مظنون والعلم لا يسقط بالظن الثانى يثبت قيام الغير بالواجب الكفائى المستلزم لاسقاطه عن
الباقين به اما بالمشاهدة او بالتواتر او بالاحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة او بغير ذلك الثالث هل يثبت قيام الغير بذلك الموجب
لسقوط التكليف عن الباقين بالظن به او لا بل يجب الاقتصار فى الحكم بالثبوت على العلم بقيام الغير به يظهر من المعارج والتهذيب
والنهاية والمبادى وشرحها لجدى الصالح والفاضل الجواد الاول بل لم اجد فيه مخالفا وفيه اشكال والتحقيق ان يقول ان اراد
هؤلاء ان مقتضى الاصل الحكم بالسقوط هنا مطلقا فليس كذلك بل ينبغى التفصيل فنقول ان للمسئلة صورا احدها ان يثبت اصل الوجوب
من الاجماع ويحصل الظن المذكور بعد اشتغال ذمة الجميع بالتكليف كما اذا علم بموت عمرو ثم يظن بان زيدا صلى عليه وح فمقتضى
الاصل عدم السقوط الا ان يقوم دليل على حجية الظن المذكور فما ادعاه هؤلاء من السقوط بالظن مطلقا خلاف الاصل
والعمومات المانعة عن العمل بالظن الثانية ان يثبت الوجوب من الاجماع ايضا ويحصل الظن بقيام الغير بذلك عند العلم
بتحقق سببه كما اذا ظن بان زيدا صلى على عمرو الميت عند العلم بموته وهنا يلزم الحكم بعدم وجوب الصلوة على هذا الظان تمسكا
باصالة البراءة السليمة عن المعارض وذلك لتعلق الشك باصل تعلق التكليف بمجرد السببية لكن القائل باعتبار الظن
يدعى سقوطه بعد الاستقرار ويكون هذا عنده كانعتاق العبد اذا دخل فى ملكه فانه ينعتق بعد الدخول فى ملكه انما اذ
لا عتق الا فى ملك وفيه نظر الثالثة ان يثبت اصل الوجوب بخطاب شامل للجميع كقوله ص فى المرسل صلوا على من قال لا اله الا الله
وح الاصل عدم السقوط فى الصورتين اخذا بظاهر الاطلاق ولذا يجب دفع البدعة فيما اذا علم تحقق فعل البعض الاجماع
عليه على الظن واما غيره فلا وبالجملة مقتضى الاصل فى هذا الباب مختلف كما لا يخفى وان اراد ان الفتوى باعتبار الظن فى جميع
اقسام الواجب الكفائى مطلقا وفى جميع الصور وان كان مخالفا للاصل فهو بعيد لان الفتوى محلها فى الفقه لا الاصول اللهم
الا ان يق ان مرادهم ان الاصل حجية الظن هنا مطلقا وانه اصل ثانوى ولا بعد فى هذا ولكن هذا لا دليل عليه الا يق لولا ان العلم
شرعا للزم الحرج والاصل عدمه لانا نقول لا نم تحقق هذا فى جميع الموارد وتحققها فى بعضها لا يثبت الكلية وعدم القائل بالفصل
ممنوع وقد يق ظاهر عبارة القوم ذلك وهو يفيد الظن به والاصل فيه الحجية فاذن المصير فى غاية القوة وعليه فهل يشترط
فى الظن ان يكون متاخما الى العلم او يكفى مطلقه ظاهر عبارة القوم الثانى وهو المعتمد وهل يشترط ظن خاص او يكفى مطلق الظن
فلو حصل من خبر الفاسق او من خبر الطفل والمراة والشياع وقرائن الاحوال ونحو ذلك يظهر الاول من الزبدة وشرحها
لجدى الصالح والفاضل الجواد فانهم قالوا الواجب كفاية هو ما يسقط عن الكل بفعل البعض قطعا او ظنا شرعيا قال الفاضل
الجواد والمراد بالظن الشرعى ما نصبه الشارع حجة كشهادة العدلين لا العدل الواحد انتهى ونحوه جدى العدلين الشياع ثم قال
فلا يسمع خبر العدل الواحد بفعله انتهى وظاهر الاصل والعمومات المانعة عن العمل بالظن ولكن يدل على العمومات الدالة على نفى
الحرج والعسر والسيرة المستمرة فى بعض الصور فان ثم عدم القائل بالفصل بين الصور كما يظهر من كلمات القوم هنا
فالاقرب الاحتمال الثالث كما هو ظاهر اطلاق المعارج والنهاية ويب والمبادى وشرحه والمعراج وهل يشترط فى
العمل بالظن تعذر العلم او تعسره او لا بل يجوز مطلقا ولو تمكن من العلم بسهولة يظهر الاول من جدى الصالح فى شرح الزبدة
ويظهر الثانى من اطلاق المعارج والنهاية ويب والمبادى وشرحه والزبدة وغيرها وهو وان كان مخالفا للاصل ولكن
لا يبعد المصير اليه الرابع قال فى النهاية ويب والمبادى وشرحه والزبدة وغاية المامول وغيرها وهو وان كان مخالفا
للاصل ولكن لا يبعد المصير وغاية المامول لو غلب على ظن كل طائفة قيام غيرها مقامهم سقط عن الجميع ولكن قال فى غاية المامول بعد
ذلك لكن اذا حصل هذا الظن للجميع ولم يعلم به احد فهل يسقط الوجوب ام لا فيه نظر اذ يلزم منه ارتفاع الوجوب قبل الاتيان
من غير نسخ ويدفعه ان سقوط الوجوب قد يكون بغير نسخ كانتفاء علته مثل احراق الميت الرافع لوجوب غسله انتهى والتحقيق

ان يق ماذكروه من السقوط على الجميع في الصلوة المعز وظاهر هو المعتمد على تقدير عجز الظن ان لم يظهر لهم او لبعضهم خطاء الظن
واما لو ظهر ذلك فهل يبقى السقوط على حاله بالنسبة الى من ظهر له الخطاء اولا بل يجب عليه الاتيان بذلك الفعل الذى
سقط عنه باعتبار الظن فيه اشكال ولكن التحقيق التفصيل بان يق لان كان ذلك الواجب موقتا وظهر خطاء الظن بعد خروج
الوقت فلا اعادة لان القضاء بفرض جديد وان ظهر خطاء الظن في الوقت فان كان هناك عموم او اطلاق يرجع اليه
وكان مقتضاهما لزوم الاتيان بذلك الواجب في جميع الاحوال كان اللازم الاتيان به والا فلا عملا بالاستصحاب ثم
وبالجملة فينبغي في هذه الصورة الرجوع الى ما يقتضيه الاصل الخامس يسقط التكليف بالعلم او الظن بان الغير يقوم به اولا
اختلفت عبارات القوم في ذلك ففي المعارج الفرض فيه موقوف على العلم او غلبة الظن فان ظن قوم ان غيرهم يقوم به
سقط عنهم فان علموا او ظنوا ان غيرهم لا يقوم به وجب عليهم وفي النهاية التكليف فيه موقوف على الظن فاذا ظن بعضهم قيام
غيرهم سقط عنهم وان ظنوا عدم قيامهم غيره وجب على كل واحد القيام به وان ظن كل فريق قيام غيرهم سقط عن الجميع لان
تحصيل العلم بان غيره هل يفعل غير ممكن فلا يمكن وفي التهذيب التكليف فيه موقوف على الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها
به سقط عنها ولو ظنت كل طائفة ذلك سقط عن الجميع ولو عدم الوقوع وجب على كل طائفة وفي المبادى فان ظن جماعة
فعل غيرهم له سقط عنهم والا فلا ولو ظن كل طائفة قيام غيرهم مقامهم سقط عنهم ولو ظنت عن الجميع وفي شرحه والتكليف
منوط بالظن فان ظن جماعة فعل غيرهم له سقط عنهم ولو ظنت الا و ولو سقط عن الجميع وفي المنية قال فخر الدين والتكليف
فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان غلب على ظنهم ان
غيرها لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع اى وجوبا على الاعيان وان
غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطائفة وان كان يلزم ان لا يقوم به احد لان
تحصيل العلم بان غيرى هل يفعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن وفي هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا
على حصول الظن لسقط عند حصول الشك في قيام الغير به وهو باطل اتفاقا وسقط الفعل عن المكلف به بحصول ظنه الغالب
بان غيره يقوم به ممنوع والا لما جاز ان يفعله بنية الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول السقوط
الذى هو معلوله قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما يكون قبل قيامه بالفعل ظنا حصول الظن الغالب بان
الغير قام به فيمكن ان يق فيه انه لا يسقط الفعل عن الظان ايضا لان تكليفه بالفعل معلوم والسقط مظنون والمظنون
لا يرتفع بالمظنون والحق سقوطه بحصول الظن الغالب بقيام الغير به لشرط استناد ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة
كشهادة العدلين دون غيره كالمستند الى خبر الفاسق ذلك انتهى وفي الروضة بحث غسل الميت اعتبر المص وجماعة
في التكليف به الظن الغالب لان العلم بان الغير يفعل بما في المستقبل ممتنع ولا تكليف به والممكن تحصيل الظن ثم قال ويشكل
بان الظن انما يقوم مقام العلم مع النص عليه بخصوصه او دليل قاطع وما ذكر لا يتم به الدلالة لان تحصيل العلم بفعله في المستقبل
ممكن بالمشاهدة ونحوها من الامور المثمرة له ولان الوجوب معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يسقط بالمظنون
انتهى وعندى عدم جواز الاعتماد في السقوط بالعلم او الظن بالاتيان به بالمستقبل في غاية القوة للاصل والعمومات
الدالة على ثبوت الواجب والمانعة عن العمل بغير العلم وعدم تظافر الاخبار بالسقوط بذلك مع توفر الدواعى وتتبع
السيرة كما لا يخفى السادس قال الجدى الصالح رح بدء فرض كفاية افضل من فرض عين عند كثير من المحققين لان فاعله
سعى في صيانة الامة كلها وحل بحالهم خلاف فرض عين فان فاعله يخلص نفسه خاصة وقال الشهيد في قواعد الواجب على
الكفاية له شبه بالندب من حيث عن البعض بفعل الباقين وقد يسقط بالتعرض له فرض العين كمن له مريض يقطعه
بمرضه عن الجمعة وان كان غيره من الاقارب قد يقوم مقامه ومن ثم ظن بعض الناس ان الاتيان بفرض الكفاية افضل
من فرض العين من حيث انه سقط بفعله الحرج عن نفسه وعن غيره ويشكل بجواز استناد الا فضلية الى زيادة الثواب
والمدح لا الى اسقاط الاثم اما الشروع فيه فانه يلزم اتمامه غالبا كالجهاد وصلوة الجنازة ومن ان فيه شبها بالندب
جاز الاستيجار كالاستيجار على الجهاد وربما جاز اخذ الاجرة على فرض العين كاللباس الام واطعام المضطر اذا كان له مال

فاشترطهم

فاشترطهم ويأخذ المعوض يشترط في المكلف وفي تعلق التكليف بالشخص امور منها ان يكون عاقلا فلو كان
مجنونا لم يتعلق به تكليف وقد صرح بهذا الشرط في النهاية والاحكام ففي الاول يشترط في المكلف العقل فلا يحسن تكليف المجنون
لان التكليف خطاب وخطاب من لا عقل له قبيح مثل خطاب الدابة ولقوله ع رفع القلم عن ثلثة عن الصبى حتى يبلغ وعن النائم حتى
يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ويلزم المجبرة جواز امره ونهيه وتكليفه بجميع انواع التكاليف حتى جوزوا تكليف ما لا يطاق
وفي الثاني اتفق العقلاء على ان شرط المكلف ان يكون عاقلا لان التكليف خطاب والخطاب لمن لا عقل له محال كالجماد والبهيمة
والمجنون فيمتنع تكليف غير العاقل الا على راى من يجوز التكليف بما لا يطاق فان قيل اذا كان المجنون غير مكلف فكيف وجبت
عليه الزكوة والنفقات والضمانات قلنا هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل المجنون بل بماله او بذمته فان اهل الذمة بانسانيته المتهيئ
بها لقبول فهم الخطاب عند البلوغ بخلاف البهيمة والمتولى له اداء ما عليه الولى وهو بعد الافاقة وليس ذلك من باب التكليف في شئ انتهى
ويدل على ذلك ايضا جملة من الاخبار منها صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع قال لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له ادبر فادبر ثم قال له
اقبل فاقبل ثم قال وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا احب منك ولا اكملتك الا فيمن احب اما انى اياك اومر واياك انهى واياك اعاقب واياك اثيب
ومنها خبر ابن محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع قال لما خلق قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا احسن
منك اياك اومر واياك انهى ومنها خبر هشام قال ابو عبد الله ع لما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال
وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا هو احب منك بك اعطى وعليك اثيب ومنها خبر ابى جعفر بصير عن ابى عبد الله ع قال ان الله
خلق العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال ادبر فادبر ثم قال وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا احب الى منك لك الثواب وعليك العقاب
ومنها ما اشار اليه في الوسائل فقال وعن بعض اصحابنا رفعه عنهم ع ان الله خلق العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال ادبر فادبر فقال وعزتى
وجلالى ما خلقت شيئا احسن منك واحب الى منك بك اخذ وبك اعطى ومنها غير ذلك من الاخبار ولا فرق في ذلك بين ان يكون
التكليف مفيدا للوجوب او التحريم او الاستحباب او الكراهة وبالجملة كلما افاد الطلب فهو لا يتعلق به وهل يتعلق به الرخصة والاباحة
اولا المعتمد هو الثانى ووجهه واضح وهل يتعلق بحكم الوضع بمعنى جواز الحكم بكون فعله موجبا وسببا لامر اولا المعتمد هو الاول
ووجهه في غاية الوضوح وهل يلحق بالمجنون السفيه والابله والوسواسى اولا المعتمد هو الثانى لبقاء العقل الموجب للتكليف
فيهما ولو كان الجنون يعتوره ادوارا صح تكليفه حال الافاقة لا حال الجنون ومنها ان يكون قادرا على الفعل والترك فلو لم يكن قادرا
عليهما لم يجز التكليف بهما وذلك يدل عليه الادلة الاربعة اما الكتاب فقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحو ذلك
من الايات الكثيرة واما السنة فاخبار كثيرة بل هى متواترة واما الاجماع فان الشيعة الامامية مطبقة على ذلك ولا نعلم في ذلك
مخالفا لهم خلافا لفرقة من العامة واما العقل فان قبح ذلك معلوم منه بالضرورة وقد ثبت عندنا بالحجج القاهرة الباهرة ان الحكيم منزه
عن القبيح العقلى وبالجملة لا اشكال ولا شبهة فيما ذكر وبهذا اقتصرنا الكلام فيه على ما ذكر ولا فرق في ذلك بين كون عدم القدرة
ذاتيا كما في الجمع بين النقيضين والضدين او عرضيا كما في الزمان والشئ ومن قلعت عيناه بالنسبة الى الابصار وكذا لا فرق في
ذلك بين ان يكون منشاء سلب القدرة امرا سماويا او نفسه كما فيمن قطع يده باختياره بالنسبة الى غسل اليدين في الوضوء
والغسل فانه لا يكلف به فيهما وان استوجب بما فعله العقاب وقاعدة الايجاب بالاختيار لا ينافى ما ذكره كما لا يخفى ومنها
ان يكون بالغا فلو كان غير بالغ وصغيرا لم يجز تكليفه وقد صرح بهذا الشرط في النهاية في شرائط المكلف وهى خمسة الاول
البلوغ فلا يكلف الطفل لقوله ع رفع القلم عن ثلثة عن الصبى حتى يبلغ ولانه ان لم يكن مميزا فهو بالنسبة الى فهم تفاصيل الخطاب
كالحمار والبهيمة بالنسبة الى فهم اصل الخطاب وكما امتنع تكليف الدابة كذا امتنع تكليف غير المميز الا عند القائلين بجواز
التكليف بالمحال لان التكليف كما يتوقف معصودة على فهم اصل الخطاب كذا يتوقف على فهم تفاصيله وان كان مميزا فهو
وان فهم ما لا يفهمه غير المميز الا انه قاصر الفهم لا يعرف ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تع وبيان صفاته على التفصيل
فنسبة الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة فان قارن البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة فانه
وان كان فهمه كفهم البالغ غير انه لما كان العقل والفهم خفيا وظهوره يقع على التدريج ولم يكن مناط يعرف
له جعل الشارع له ضابطا هو البلوغ واسقط التكليف عنه قبله تخفيفا عليه لا يق الصبى يجب عليه الزكوة والزمان

وهو نوع تكليف ويؤمر المتميز بالصلوة لانا نقول الزكاة والضمان لم يتعلقا بفعل الصبي بل بماله وتولية
التكليف بالاخراج عنه او بدنه فانه اهل الذمة من حيث الانسانية المنتهي بها لعدم الخطاب عند
البلوغ بخلاف البهيمة وليس ذلك من باب التكليف واما الامر بالتكليف الصلوة للمميز فليس من جهة الشارع
بل من جهة الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشارع انتهى وقد اشار الى جميع ما ذكره في الاحكام والظاهر ان اشتراط
البلوغ في التكليف مما لا خلاف فيه بين الاصحاب وثابت من جهة الشرع والا لم يستقل العقل باثبات ذلك كما
لا يخفى نعم يستحيل عقلا تكليف الصبي في جميع الاحوال حتى فيما اذا كان صغيرا لكن ذلك يعلم من اشتراط العقل
والقدرة فلا يكون ذلك شرطا عقليا فالبلوغ شرط شرعي فيه ومدار الادلة الشرعية فيه وهل البلوغ شرط في
جميع الاحكام الشرعية التكليفية حتى المندوب والمكروه اولا بل يختص بالواجب والحرام ربما يظهر من المدارك
انه قال استقرب العلامة في امثال ان عبادة الصبي تمرينية لان التكليف مشروط بالبلوغ ومع انتفائه ينتفي
المشروط ويمكن المناقشة في اعتبار هذا الشرط على اطلاقه فان العقل لا يابى توجه الخطاب الى الصبي المميز والشرع انما اقتضى
توقف التكليف بالواجب والمحرم على البلوغ لحديث رفع ونحوه اما التكليف بالمندوب وما في معناه فلا مانع منه عقلا ولا
شرعا وبالجملة فالخطاب باطلاقه متناول له والفهم الذي هو شرط التكليف حاصل كما هو المقدر ومن ادعى اشتراط ذلك
بدليل وتفرع على ذلك وصف العبادة الصادرة منه بالصحة وعدمه فان قلنا انها شرعية جاز وصفها لانها عبادة عن فهم
الامر وانها تمرينية لم توصف بصحة ولا فساد انتهى وهو جيد بحسب الاصل والقاعدة ويعضده خبر طلحة بن زيد عن ابي عبد الله
قال ان اولاد المسلمين موسومون عند الله شافع ومشفع فاذا بلغوا اثنتي عشرة كانت لهم الحسنات فاذا بلغوا الحلم كتبت عليهم
السيئات ومنها ان يكون قائما عالما بالتكليف وبان يجب عليه الطاعة كلفه بشيء او وجب عليه فعلا او حرمه فلو لم يعلم بذلك
باعتبار عدم اعلام من يجب عليه الطاعة اياه بانه اراد منه شيئا او باعتبار عدم قدرته على ما يريده لم يتوجه اليه تكليف ولم يكن
ان يكون مكلفا وقد صرح بان شرط التكليف الفهم في التهذيب وغيره بل في المنية اتفق اكثر العقلاء على ان التكليف مشروط
بفهم المكلف وعلمه بما كلف به وفي شرح العضدي ان فهم المكلف للتكليف شرط لصحة التكليف عند المحققين وقد قال به كل من
منع تكليف المحال وقد قال به بعض من جوز تكليف ايضا انتهى ولهم وجوه منها ما تمسك به في التهذيب والمبادي وشرحه من النبوي
رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ والنائم حتى يستيقظ والمجنون حتى يفيق قال وفي المنية فان قلت مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف
عن هؤلاء الثلثة وذلك اعم من المدعى وهو انتفاء التكليف عن كل غافل بحيث يندرج فيه السكران والمغمى عليه قلت لانم فانه
وان يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن الثلثة لكنه يدل على انتفاء التكليف من غيرهم من الغافلين كالمذكورين باعتبار
كون العلة في رفع القلم عنهم عدم فهمهم الخطاب مطابق للمناسبة وتحقق ذلك في كل غافل فثبت له ذلك الحكم ومنها ما اشار اليه
في المنية فقال واستدل المصنف على ذلك بوجهين سمعي وعقلي الى ان قال واما العقلي فلان فعل المامور به مشروط بعلمه بالفعل
اذ الفعل الاختياري لا يصدر الا عن القصد السابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ومنها ما اشار اليه في المنية ايضا في تعقيب
ما حكيناه عنه سابقا ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال باحكام افعاله على علمه وهو باطل اتفاقا ومنها ما اشار اليه في المنية
ايضا في تعقيب ذلك ولان المطلوب من التكليف ايقاع المامور به على وجه الطاعة والامتثال لقوله انما الاعمال بالنيات ولا يتاتى ذلك
من دون العلم بالامر والمامور به فلو صح لو كلف بالفعل حال الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق انتهى وقد اشير الى هذه الحجة في جملة
من الكتب ففي التهذيب الفهم شرط لان الفعل مشروط بالعلم فالتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق وفي المبادي وشرحه لان
تكليف من لا يعلم الخطاب حال التكليف تكليف بما لا يطاق وهو غير جائز وفي المختصر لنا لو صح لكان مستدعى حصوله طاعة كما تقدم
وفي شرحه لنا لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعى حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال كما تقدم وانه محال اذ لا يتصور
ممن لا شعور له بالامر قصد الفعل امتثالا للامر قوله امتثالا لان الغافل عن الامر بالفعل قد يصدر عنه اتفاقا فينذ ان ذلك
غير كاف في التكليف بل لا بد من قصد الامتثال لئلا يتوهم ان ذلك لو جاز فربما علم الله منه ذلك وكلفه به ولا يكون تكليف
محال ومنها ما تمسك به في المختصر وشرحه من ان العلم لو لم يكن شرطا في التكليف لصح تكليف البهائم اذ لا مانع يتصدى في البهيمة

الاعدم الفهم

الاعدم الفهم وانه ليس بمانع لتحققه في صورة النزاع مع التكليف والقائلين بعدم اشتراط العلم في التكليف وجوه منها
ما اشار اليه في المنية فقال احتج المخالف بان الامر ورد بمعرفة الله تعالى بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فالمامور ان كان
عارفا لزم امره بتحصيل الحاصل والجمع بين الامرين المثلين وهما محالان وان لم يكن عارفا امتنع منه معرفة امر الله تعالى اياه بالمعرفة
لاستحالة معرفة الامر فعل بتوجه اليه الامر في حال يمتنع فيه العلم فلا يكون الامر به مشروطا بالعلم ثم اجاب عن هذا فقال الجواب
في يب ايضا ولكن اورد عليه في المنية فقال وفيه نظر فان قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من الاحكام
يثبت بالعقل والشرع معا ثم قال والحق ان هذا الامر لم يرد بمعرفة الله تعالى بل بمعرفة وحدانيته ومعرفة الامر لا يتوقف على معرفة
الوحدانية ونفس وحدانيته معلومة للمكلف من جهة التصور والمامور به العلم التصديقي بها فلم يكن المامور عارفا لا عن الامر
ولا عن الامر ولا عن المامور به انتهى واشار الى هذا الجواب في النهاية ايضا في وجوب المعرفة عقلا نقلي لا سمعي ووجوب النظر
ضروري او قريب منه بان يكون نظري القياس ليبقى الامر بالمعرفة ثابت بقوله تعالى واعلم الاية الى غيره من الايات وكون وجوب
المعرفة عقليا لا يوقع ويعود الاشكال لانا نقول يمتنع كون هذه الاوامر بالمعرفة بل بالصفات كالوحدانية وغيرها انا ما كون
هذه الصيغ اوامر وردت بصيغة الامر بل للارشاد انتهى ولو في المعراج فانه خارج عن محل النزاع فانه مستثنى اذ المدعى انه
لا يجوز تكليف الغافل الا في اول الواجبات وهو معرفة الله ومنها ما اشار اليه في المنية فقال احتج المخالف بانه لو كان التكليف مشروطا
بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والمجنون والنائم ضمان ما اتلفوه والتالي باطل فانهم ضامنون ما اتلفوه في تلك الاحوال اتفاقا
وكذا يجب الزكوة في اموالهم وذلك موذن بتكليفهم ثم اجاب عن هذا فقال الجواب المنع من الملازمة فان وجوب ضمان قيمة المتلف
وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب والمكلف باخراجها الولي وصلوة
المميز لها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع انتهى وقد اشار الى هذا الجواب ايضا في
يب ومنها ما اشار اليه في المنية ايضا فقال احتج المخالف بانه لو لم يصح مخاطبة الغافل لم يصح منه تعالى مخاطبة السكران والتالي باطل لقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمة ظاهرة لان السكران حال سكره غافل غير فاهم للخطاب
ثم اجاب عن هذا فقال والجواب ان المراد بالسكران هنا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو الثمل بقرينة قوله تعالى حتى تعلموا
ما تقولون اي تتكاملوا فيكم الفهم والفطنة وقيل الاية وردت قبل تحريم الشرب والمراد منها لا تسكروا وقت الصلوة مثل قوله تعالى لا تهجد
وانت شبعان اي لا تشبع وقت تهجدك فلفظ حتى على التاويل الاول بمعنى الغاية وعلى الثاني بمعنى كي انتهى وقد اشار الى ما ذكره من
الجواب في النهاية ويب ايضا واجاب بما حكاه عن بعض في النهاية ايضا واجاب بالجوابين في المختصر وشرحه والاحكام فقالوا
الجواب انه ظاهر في مقابلة قاطع فيجب تاويله ولنا تاويلان احدهما انه نهي عن السكر عند ارادة الصلوة نحو لا تمت وانت ظالم وثانيهما
انه نهي عن الثمل الثابت العقل وسمي الثمل سكرا لانه يؤدي الى السكر غالبا وحكمه تنبيه ممنوع الثبت كالغضب وقد يقال للغضبان
اسكت حتى تعلم ما تقول اي تعلم علما كاملا وليس الغرض نفي العلم عنه بالكلية وينبغي التنبيه على امور الاول لا فرق في التوقف على
الشروط المذكورة بين الواجب والحرام ولا فرق في الواجب بين النفسي والغيري كوجوب الوضوء على الاصح ولا بين العيني و
التخييري والكفائي والموسع والمضيق ولا بين العبادات وغيرها وهل يشترط الاستحباب والكراهة تلك الشروط الاربعة
اولا فيه اشكال نعم لا اشكال في اشتراطهما بما عدا البلوغ واما الاشكال فيه والذي يقتضيه الاصل عدم الاشتراط حيث يكون الدليل
الدال عليهما شاملا لغير البالغ وهل الاباحة يشترط به اولا المعتمد هو الاول لما الثاني لا يشترط في التكليف المذكورة فالاتي يصح
تكليفهما او قد وقع بالضرورة من الدين وكذا لا يشترط فيه الحرية كما صرح به في العدة والذريعة ففي الاول الامر يتناول الكافر و
العبد كما يتناول للمسلم والحر وذهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان الكافر مخاطب بالشرايع وكذلك العبد وقال قوم شذاذ ليسا
بمخاطبين بها والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك ان المراد في كون المكلف مخاطبا بالشريعة يرد الخطاب على وجه
يتناوله ظاهره ويكون متمكنا من ذلك ثم اخذ في الاحتجاج على كون الكافر مكلفا بالفروع وحاصله شمول العمومات ثم قال والحال
في العبد كالكلام في الكافر سواء لا فرق بينهما اذ كان داخلا تحت الاسم وليس لهم ان يقولوا ان العبد لا يملك تصرفه فكيف يجب
عليه فعل ذلك لانا لا نسلم انه لا يملك تصرفه على كل حال لان الاوقات التي هي اوقات العبادات من جملة ما يملك منه من الاوقات

فسقط الاعتراض بذلك وفي الثاني اما العبد فيدخل في الخطاب اذا كامل شروطه في نفسه وكان نظم الخطاب يصح ان يتناوله
وانما يكون الخطاب بهذه الصفة اذا لم يكن مقيدا بالحرية ويتعلق بالاملاك فان العبد لا يملك والعبد في هذه القضية كالحر على كل
عليه تصرفه لا يمنع وجوب العبادات عليه اذ المولى انما يملك تصرفه عليه في غير وقت وجوب عبادة واوقات العبادات مستثناة من
ذلك انتهى والتحقيق ان يقال ان من منع من تعلق التكاليف بالعبد ان اراد ان الخطاب المتعلق به التكليف والحكم اذا اختص لغة
بالاحرار لا يجوز الحكم بشموله للعبيد فهو حق لا شبهة فيه ولكنه بعيد وان اراد ان الاصل عدم تعلق التكليف بالعبد وان
اندرج تحت الخطاب حتى يقوم دليل قاطع على التعلق به فهو فاسد جدا لعدم الدليل بمجرد مملوكيته لا يصلح لذلك كما لا يخفى وان اراد
انه لا يصح تعلق التكليف به كما لا يتعلق بالمجنون فهو اظهر فسادا من الوقوع ذلك في الشريعة بالضرورة من الدين الثالث يشترط علو ما
ذكرناه من الشروط امور الاول احدها عدم جواز تكليف المكره ايجادا واعداما ان بلغ الاكراه حد الالجاء وقد صرح بعدم جواز ذلك
في النهاية ويب والمبادي وشرحه والمنية والاحكام والمعراج وقد حكي في جملة من الكتب جوازه عن القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق
ففي شرح المبادي الاكراه اما ان يبلغ حد الالجاء اولا فان كان الاول امتنع تكليفه به ثم قال هذا راي المعتزلة واما على راي الاشاعرة
فانه جائز وفي المنية اختلفوا في المكره على فعل هل يصح ان يكون مكلفا به ام لا تجوزوا تكليف ما لا يطاق فجوزوه واما المانعون منه
فقالوا ان لم يبلغ الاكراه الى حد الالجاء صح تكليفه به وان بلغ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا وعدمه ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا
وفي الاحكام اختلفوا في الملجا الى الفعل بالاكراه بحيث لا يسعه تركه في جواز تكليفه بذلك الفعل ايجادا وعدما والحق انه اذا خرج بالاكراه
الى حد الاضطرار وصيرورة ما يصدر عنه من الفعل اليه كنسبة حركة المرتعش اليه ان تكليفه به ايجادا وعدما غير جائز الا على القول بتكليف ما لا يطاق
وان كان ذلك جائزا عقلا لكنه ممتنع على الوقوع سمعا انتهى وهذا القول ضعيف جدا بل المعتمد هو الذي عليه اصحابنا من عدم الجواز وظهر وجه
احدهما ما اشير اليه في جملة من الكتب في تقريب تكليف المكره قبيح لانه غير قادر وفي النهاية بعد ما اختلف في المكره قبيح لانه غير قادر
في النهاية قد اختلف في المكره على الفعل هل يصح تكليفه والحق ان يقول ان بلغ الاكراه الى حد الالجاء صار نسبة ما يصدر عنه كنسبة
الجرح هبوطه اليه لم يجز التكليف به والاجماع لنا ان الفعل بالنسبة اليه يكون واجبا كوجوب هبوط الحجر عند رميه والواجب غير
مقدور وتكليفا بما لا يطاق وكذا عدمه يكون ممتنعا فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو قبيح عقلا على ما سلف وفي المنية بعد
ما نقلنا عنه سابقا العدم قدرته على احد الطرفين فتكليفه باحدهما تكليف بما لا يطاق وفي شرح المبادي غير ذلك ايضا لان المكره عليه يصير
واجب الوقوع وضده ممتنع الوقوع والتكليف بالواجب والممتنع محال وفي المعراج اعلم ان المكلف لو كان مكرها على هذا او تركه فكان ذلك الاكراه
اما ان يبلغ الى درجة الاضطرار بحيث لا يكون له اختيار اصلا فكان ما نافي التكليف به لان الفعل اما واجب الصدور من المكلف او
ممتنع الصدور عنه والواجب والممتنع غير مقدورين واذا لم يكن مقدورا لم يكن مكلفا به لامتناع التكليف بما ليس بمقدور وثانيهما ما تمسك
به في النهاية والمنية والاحكام من النبوي المرسل المشهور رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه قالوا المراد رفع المؤاخذة
لامتناع حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله على اقرب المجازات اليها وهو عدم المؤاخذة ورفع المؤاخذة على الشيء يستلزم لرفع التكليف به وزاد في المنية
فقال وهذا انما يدل على عدم التكليف لا على قبحه وعدم صحته انتهى واعلم انه قال في النهاية بعد الاشارة الى الحجتين المشار اليهما قبل عليه
الاكراه لا ينافي التكليف لان الفعل ان توقف على الداعي لزم الجبر لوجوب انتهاء الدواعي الى دواعي يخلقها الله تعالى وعندها يجب
وبدونها يمتنع والا كان رجحان الفعل على الترك اولا العكس اتفاقيا فلا يتوقف على اختيار المكلف فان مثله في الاكراه لا يبقى ان
عنيت بالاتفاق حصوله لا بالقدرة القادر فهو ممنوع لانه حصل بالقدرة لكن القادر الترجيح من غير مرجح وان عنيت شيئا
اخر فبينه لانا نقول لما حصلت القدرة مع عدم الفعل ثم وجد فانه لم يحدث او غير كونه قادرا كما نحد وجد هذا الفعل في حين
انه ثم كونه قادر دون ما قبله وما بعده وان حدث الحدوث الفعل عن القادر متوقفا على امر اخر وداه وقد فرضناه انه ليس كل هذا
خلف والجواب ما تقدم مرارا من ان الجبر غير لازم على تقدير استناد الفعل الى الداعي وان كان الفعل واجبا لان وجوبه لاحق له لا تقدير
في القدرة فاستحالته ممنوعة انتهى وان لم يبلغ الاكراه حد الالجاء فلا اشكال في جواز التكليف به حيث لا يستلزم العسر والحرج
وقد صرح بالجواز في المبادي والنهاية والمنية والاحكام والمعراج وقد ادعي في شرح المبادي عليه الاجماع فانه قال ان لم يبلغ الاكراه
حد الالجاء جاز تكليفه به اجماعا انتهى واحتج عليه في المنية بقاء القدرة المصحح له ولا يخفى ان المكره انما لا يصح تكليفه بعد تحقق الاكراه

والماقبله

واما قبله فيجوز تكليفه وان عرض له الاكراه فان الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار ومنها عدم جواز تكليف الغافل وقد صرح به في يب
والنهاية والمبادي والاحكام ومنها عدم جواز تكليف المغمى عليه والنائم لا يقال من وجب عليه الصوم اذا صام لجاز له النوم في اثناء
الصوم فيتحقق التكليف في حالة النوم لانا نقول النائم انما كلف بالصوم قبل النوم وانما لم يجز تكليف النائم حين نومه للامطار الرابع هو
العمومات المتضمنة للتكاليف نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا شاملة لغة في
المشروط المذكورة او بعضها لغة والمخرج منها اما المخصص العقلي او السمعي او ليست بشاملة له لغة فهي موضوعة لجامع الشرائط فالحاجة
الى التخصيص احتمالات ولكن الاحتمال الثاني بالنسبة الى اشتراط البلوغ اللازم عن قوة الخاص لا يلزم في الاحكام الوضعية اعتبار الشروط
المتقدمة من حيث هي كما يظهر من الذريعة والعدة والنهاية ويب والمنية والاحكام والمختصر وشرحه ووجه ذلك وانه عقلا
مع ذلك فقد وقع الحكم الوضعي في الشريعة مع فقد الشروط المذكورة واذا اتفق بعض الاحكام الوضعية عليها او على بعضها فالظاهر
الدليل على وجه التعبد اذا حصل الشك في فساد عبادة باعتبار الاخلال ببعض اجزائها او باعتبار زيادة فيها كما اذا
حصل الشك في فساد الصلوة بمثل الاخلال بجلسة الاستراحة وقراءة السورة او بزيادة او نحو ذلك وورد رواية جامعة للشرائط
الحجية متضمنة ومصرحة بلزوم اعادتها بذلك فهل يكون ذلك دليلا على فسادها فاذن الاصل في الاخبار المتواترة الواردة
عن اهل العصمة المتضمنة للامر بالاعادة في العبادات الدالة على الفساد وهو اصل عظيم كما لا يخفى او طابقه ذلك الدلالة على حرب
الاعادة بمعنى لزوم الاتيان بتلك العبادة المفروضة ثانيا من غير دلالة على فسادها المعتمد هو الاول لوجوه منها ان لفظ الاعادة
حقيقة في الاتيان بالشيء بعد الاتيان به سابقا باعتبار وقوع خلل فيه وطرو فساد عليه فيجب حمله عليه عند الاطلاق مجردا
عن القرينة كما هو المفروض لا يقال الاعادة لغة ليس عبادة الا من الاتيان به سابقا سواء اتى به على وجه فاسد ام لا وما ذكرته في
بيان معناه الحقيقي انما هو مما اصطلح عليه الفقهاء والاصوليون ومن الظاهر ان الخطابات الشرعية انما تحمل على المعاني اللغوية ولا
تحمل على الحقائق العرفية الخاصة وحيث وجب الحمل على المعنى اللغوي لم يتجه التمسك بالامر بالاعادة على بطلان العبادة لاحتمال كونه
على جهة التعبد المحض لا لاجل الفساد لانا نقول الاعادة لغة وان كانت عبارة عما ذكر ولكنه صار في عرف الشرع حقيقة فيما ذكرنا كما صار
اسم الصلوة والزكوة حقيقتين شرعيتين في معناهما المتبادر وذلك لان كل ما دل على ان اللفظين المذكورين حقيقتان شرعيتان في هذا
المعنى الجديد يدل على ان لفظ الاعادة صار حقيقة شرعية فيما ذكرنا فليس حمله على هذا المعنى في الاخبار من باب حمل اللفظ على العرف
الخاص بل من باب حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية وهو مقتضى الاصل والقاعدة سلمنا عدم ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ المفروض
ولزوم حمله على المعنى اللغوي ولكنه مفهوم كلي يندرج تحته المعنى المصطلح عليه بين الاصوليين والفقهاء انه اظهر الافراد ومتبادرها
عند الاطلاق كتبادر النقد الرائج من اطلاق لفظ النقد فيلزم حمل الاطلاق عليه لا يقال هذا الظهور حصل بعد زمان صدور الخطابات
الشرعية المتضمنة بالامر بالاعادة فلا يحمل عليه الاطلاق لان من شرط الحمل عليه ثبوت الظهور المذكور حين صدور الخطاب المتضمن
للامر بالاعادة وهو مشكوك فيه ومن البين ان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط ومعه يلزم التوقف لانا نقول هذا
الاحتمال المذكور قادحا في الامر على الفرد الشايع لما جاز حمل مطلق على الفرد الشايع وهو خلاف طريقتهم المستمرة وسجيتهم الظاهرة
فتم ومنها ان الظاهر بل المقطوع به ان كل مقام يجب فيه اعادة الصلوة لا يكون ذلك الا لفسادها اذ لا قائل بالفصل بين وجوب
الاعادة ووجوب العبادة فتم ومنها ان الاصحاب قديما وحديثا قد تمسكوا بالامر بالاعادة على فساد العبادة وعما دل على نفيها
على الصحة وقد استمرت طريقتهم على ذلك من غير تامل ولا تشكيك فذلك اجماع على ما ذكروا والاجماع حجة وقد تمسك بمثل هذا السيد
المرتضى على اثبات كون الامر للوجوب بالشريعة وكل غيرهم وبالجملة لا اشكال في دلالة الامر بالاعادة على فساد العبادة فينبغي التنبيه على
امرين الاول الظاهر ان نفي العبادة الاعادة الوارد في الاخبار يدل على الصحة كما ان الامر بالاعادة يدل على الفساد وذلك للظهور لان
اللفظ فيهما في عرف الشرع وللظهور اتفاق الاصحاب على فهمهما منه وعدة من ادلتها ولعدم وجود القائل بالفصل بينه وبينها ولان
نفي الاعادة على الاطلاق لا يجتمع مع الفساد لان الفساد هو عدم موافقة الامر فيه يلزم الاعادة وتقييد اطلاق الامر بالاعادة
بصورة عدم الاتيان بالعمل الفاسد مدفوع بالاصل وبعيد في الغاية فتم الثاني الظاهر ان الامر بالقضاء ونفيه كالامر بالاعادة
ونفيها فيما ذكر على تقدير اعادة الحمل على المعنى اللغوي واما على تقدير الحمل على المعنى المصطلح عليه بين الاصوليين فالامر بالقضاء

يدل على الفساد واما انفيه فلا بد له على الصحة وجه جميع ماذكره واتضح   قال الله تعالى ليهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حي عن بينة   قال السيد الاستاد الدليل الشرعي هو الموصل الى الحكم الشرعي ونعني بالموصل ما لا
يتوقف في الايصال على شيء اخر وان توقف التصديق بكونه موصلا او فهم المراد منه على امر اخر فالكتاب موصل بمعنى انه لا
يتوقف في كونه موصلا الى ان يوصل الى موصل اخر والحاصل انه لا واسطة بينه وبين المقصود من جهة الايصال بان يكون الموصل
بالذات الى المطلوب شيء دل عليه الكتاب وذلك لا ينافي توقف الايصال على المقدمات العقلية الدالة على كونه كلام الله تعالى
وانه صادق وكذا لا ينافي توقفه على فهم الخطاب الواقع فيه على معرفة اللغة والنحو والصرف والنكات البيانية والمحسنات البديعية
وغيرهما من فنون البلاغة والعلوم من اصول الدين وفروعه ومتن الحديث المتوقف ايصاله على دليل حجيته وانطباقه على حكم الله
لان مضمون كلام النبي ص مطابق لحكم الله او ان مضمون كلام المعصوم كذلك والا فالحكم الشرعي هو الذي وضعه الشارع وقرره لا
ما وضعه المعصوم وقرره لكن لا يتوقف شيء منهما في نفس الايصال الى امر اخر بان يكون الخبر موصلا الى دليل اخر يدل على المطلوب
كان ينقل الحجة كلاما من غيره من الحجج فالموصل هو الكلام الذي نقل الحجة من غيره لا نفس كلام الحجة انتهى القول في الكتاب
اختلفوا في ان قراءات السبع المشهورة هل هي متواترة اولا على اقوال الاول انها متواترة مطلقا وان الكل مما نزل
به الروح الامين على قلب سيد المرسلين ص وهو للعلامة في المنتهى ونهاية الاحكام ونهاية الاصول وابن فهد في الموجز والمحقق الثاني في جامع
المقاصد والشهيد الثاني في الروض والمقاصد العلية والمحدث الحر العاملي في الوسائل والمحكي عن الفاضل الجواد في الصافي انه اشتهر
بين العلماء والفقهاء وفي شرح الوافية للسيد صدر الدين معظم المجتهدين من اصحابنا حكموا بتواتر القراءات السبع وقالوا
ان الكل مما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين وفي الحدائق ادعى اصحابنا المتاخرون تواتر السبع وفي شرح المفاتيح
لوالدي العلامة دام ظله العالي دعوى شهرته بين اكثر علماء العامة وفي كلام بعض الاجلة ان اكثر علمائنا على ان كل واحد
من السبعة المشهورة متواترة وفي التفسير الكبير للرازي ذهب اليه الاكثرون الثاني ان القراءات السبع منها ما هو من قبيل الهيئة
كالمد واللين وتخفيف الهمزة والامالة ونحوها وذلك لا يجب تواتره وغير متواتر ومنها ما هو من جوهر اللفظ كملك ومالك وهذا متواتر
وهذا للفاضل البهائي في الزبدة والحاجبي في المختصر والعضدي في شرحه الثالث انها ليست بمتواترة مطلقا ولو كانت من جوهر
اللفظ وهو للشيخ في التبيان ونجم الائمة في شرح الكافية وجمال الدين الخوانساري والسيد نعمة الله الجزائري والشيخ يوسف
البحراني والسيد صدر الدين ومحكي والدي العلامة والمحكي عن ابن طاوس في كتاب سعد السعود والرازي والزمخشري واليه
تمسك كلام الحرفوشي للقول الاول وجوه منها تضمن جملة من العبارات دعوى الاجماع عليه ففي جامع المقاصد قد اتفقوا على تواتر السبع
وفي الروض قد اجمع العلماء على تواتر السبع وفي المدارك والذخيرة قد نقل جمع من الاصحاب على تواتر القراءات السبع انتهى وقد يناقش
فيه اولا بان غاية ما يستفاد مما ذكر الظن بتواتر السبعة ومحل الكلام حصول العلم به فتم وثانيا باحتمال ان يريدوا ما ذكره
الشهيد الثاني في المقاصد العلية ووالد الشيخ البهائي فقال ليس المراد ان كلما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار
المتواتر الآن فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل من السبعة شاذ فضلا عن غيرهم انتهى وباحتمال ان يريدوا تواتر القراءة
بالسبعة من الائمة وقد اشار الى هذا بعض الافاضل وفي هذين الاحتمالين نظر لبعدهما عن ظاهر العبارة فتم وثالثا با
لمعارضة بما ذكره الشيخ في التبيان من ان المعروف من مذهب الامامية والتطلع في اخبارهم ورواياتهم ان القرآن نزل بحرف
واحد على نبي واحد فتم ومنها ما روي عن العلامة عن النبي ص انه قال نزل القران على سبعة احرف كلها شاف واف فان المراد من
الاحرف القراءات وقد يناقش فيه اولا بضعف السند سلمنا الصحة ولكنه خبر واحد فلا يفيد العلم المدعى وثانيا بضعف
الدلالة لعدم الدليل على ارادة القراءات من الاحرف وقد اختلفوا في تفسيرها ففي مجمع البيان اجرى قوم لفظ الاحرف على
غير ظاهره ثم حملوه على وجهين احدهما ان المراد سبع لغات مما لا يغير حكما في تحليل ولا تحريم مثل هلم واقبل وتعال والآخر
المراد سبعة اوجه من القراءات وحمل جماعة من العلماء الاحرف على المعاني والاحكام التي ينتظمها القران دون الالفاظ
واختلف اقوالهم فيها فمنهم من قال انها وعد ووعيد وامر ونهي وجدل وقصص ومثل وروي عن ابن مسعود عن النبي ص انه
قال نزل القران على سبعة احرف زجر وامر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وامثال وروى ابو قلابة عن النبي ص انه قال انزل القران

على سبعة احرف

على سبعة احرف امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل وقصص ومثل وقال بعضهم ناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه ومجمل ومفصل و
وتاويل لا يعلمه الا الله عز وجل وفي النهاية لابن الاثير كما عن القاموس اراد بالحرف معنى سبع لغات العرب اي انها متفرقة في
القران فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد
سبعة اوجه ومنها ما روي في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن ابائه قال قال رسول الله ص اتاني آت من الله
فقال ان الله يامرك ان تقرء القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يامرك ان تقرء القران على سبعة احرف
والجواب عنه بضعف السند وقصور الدلالة ومنها ان قراءات السبع لو لم يكن متواترة ومن القران المنزل لوجب ان يتواتر ذلك
وذلك ويعلم عدم كونها منه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العادة قاضية انه يجب ان يكون ما ليس بقران لتوفر الدواعي
على تمييز القران من غيره وهو مستلزم لذلك وفيه نظر ومنها ما تمسك به العلامة في نهاية الاصول والحاجبي في المختصر والعضدي
في شرحه من ان القراءات السبع لو لم تكن متواترة لخرج بعض القران عن كونه متواترا كمالك وملك واشباههما والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية انهما وردا عن القراءة السبعة وليس تواتر احدهما اولى من تواتر الاخر فاما ان يكونا متواترين وهو المطلوب اولا يكون
شيء منهما متواترا وهو باطل والا لخرج عن كونه قرانا وهذا خلف واورد عليه جمال الدين الخوانساري في حاشية المختصر ان دليل وجوب تواتر القران
وهو توفر الدواعي على نقله لو تم انما يدل على وجوب تواتره الى زمان الجمع واما بعده فالظاهر انهم اكتفوا فيه بتكثير نسخ هذا الكتاب
الذي جمع بحيث يصير متواترا في كل زمان واستغنوا به عن جعل اصل القران المنزل متواترا بالحفظ من خارج كيف وقد عرفت ان
الظاهر انه لم يقع التواتر في كثير من اعاصر القران الا بهذا الوجه وهو وجوده من هذا الكتاب المتواتر على هذا فالاستدلال على
تواتر القراءات السبع بما ذكره العضدي ضعيف جدا اذ تواتر ذلك الكتاب على الوجه المذكور لا يعلم الا تواتر احدى القراءات بعينها
لا خصوص بعينها والجميع والظاهر انه لا بد في اثبات تواترها من التحقيق والتفتيش في نقلها ورواتها فان ظهر بلوغهم الى حد التواتر
فهو متواتر والا فلا والذي ظهر لنا من خارج شهرة القراءات السبع دون ما عداها واما بلوغ الجميع او بعضها حد التواتر فكانه لا
يظهر في هذه الاعصار وللقول الثاني على تواتر ما هو من جوهر اللفظ الوجه الاخير الذي تمسك به للجماعة المتقدم اليهم لاثبات
تواتر السبع وعلى عدم تواتر ما هو من قبيل الهيئة كالمد واللين والامالة ونحوها ما ذكره بعض من ان القران هو الكلام وصفات
الالفاظ على الهيئة ليست كلاما واورد عليه الباغنوي في حواشيه انه لا شك ان القران ههنا عبارة عن اللفظ وكما ان الجوهر
جزء مادي له كذلك الهيئة جزء صوري له فاذا ثبت ان القران لا بد ان يكون متواترا ثبت ان الهيئة لا بد ان يكون متواترة ايضا
ولو سلم ان الهيئة ليست جزء اللفظ فلا شك انها من لوازمه ولا يمكن نقله بدون نقلها فاذا تواتر نقلها فان قلت نقله لا يستلزم
نقلها بخصوصها بل انما يستلزم نقل احديها لا بعينها فاللازم تواتر القدر المشترك بين تلك الهيئات والظاهر ان الهيئات المخصوصة
لا يجب تواترها ظاهرا فان قلت ما ذكر من توفر الدواعي على نقل القران يجري في الجوهر المخصوص ايضا اذ كما ان اختلاف
بعض الهيئات لا يؤثر في صلاحية كون القران متحدى به وفي كونه من اصول الاحكام كذلك اختلاف بعض الجواهر لا يؤثر في ذلك
فلم يدل ان كلما هو من قبيل الجواهر لا بد ان يكون متواترا فليتامل انتهى واعترض عليه جمال الدين الخوانساري فقال بعد
الاشارة اليه لا يخفى ان ما ذكر من الدليل وجوب تواتر القران وهو توفر الدواعي على نقله للتحدي به ولكونه اصل سائر الاحكام انما يدل
الا على وجوب تواترها مادته وهيئته التي يختلف باختلافها المعنى والفاظ الفصاحة والبلاغة واما ما يكون من قبيل الاداء با
المعنى الذي ذكر فلا يدل على وجوب تواتره اذ لا مدخل له فيما هو مناط توفر الدواعي اما استنباط الاحكام فظاهر واما التحدي
والاعجاز فلانه لا يوجب ان الاعجاز اصل الكلام الذي هو من مادته وصورته التي لها مدخل فيهما واما الهيئة التي لا مدخل في ذلك
كالمد واللين مثلا فالحاجة الى تواترها بل يكفي فيها الحوالة الى ما هو دأب العرب في كلامهم من المد واللين في مواضعه وكذا في امثالها
ثم قال لا يخفى انه اذا جوز تغيير بعض الجوهر مما يكون من هذا القبيل فقد يؤدي خطأ الى تغيير ما يختلف به المعنى والفصاحة والبلاغة
فلا بد من سد ذلك الباب بالكلية حتى لا يؤدي الى ذلك واما تحريف النقل في المد واللين وامثالهما فلا يشك في شيء
اذ يكفي فيها الرجوع الى قوانين العرب فيها فاذا انقل الينا متواترا جوهر الكلام وهيئته التي لها دخل في المعنى والفصاحة والبلاغة
فلا حرج في المد واللين وامثالها الى قوانين العرب والحاجة الى ان يتواتر عندنا انه في اي موضع مد وفي اي موضع قصر وهو ظاهر

وقال بعض الافاضل بعد ما ذكره وسيل اقول وانت خبير بان هذا الفرق محل نظر لان تواتر الدواعي اما ان يقتضي النقل بجميع
خصوصيات القران متواترا او لا وعلى الاول يجب تواتر المادة والهيئة معا وعلى الثاني لا يجب تواتر خصوصيات جوهر اللفظ
فانه ربما لم يتفاوت الحال في التحدي واستنباط الاحكام باختلاف ملك مالك ودعوى ان اختلاف الجواهر يستلزم اختلاف
الاحكام او يخل بالتحدي ونحوه لا يستلزم ذلك تحكم بل ربما اختلاف الحال باختلاف الحركات والسكنات اكثر من اختلاف
باختلاف بعض الجواهر ويحل الحكم الشارح العلامة بان هذا الفرق ضعيف انتهى وربما قررنا ظهر انه لا وجه له فانه ليس المراد بما
يكون من قبل الهيئة كلما يكون من الهيئة بالمعنى المشهور بل ما يختلف المعنى باختلافه كما صرح به المحشي كالمد والقصر وعلى هذا فلا يحكم
ويكون قوله بل ربما اختلف الحال باختلاف الحركات والسكنات ظاهر الفساد لانه ما قرره لم يقولوا بعدم وجوب التواتر في الحركات
والسكنات بل في المد والقصر وامثالها اصلا مما يختلف المعنى باختلافه انتهى والمقول الثالث وجوه منها خبر الفضيل بن يسار الذي
على صحيحها قال قلت لابي عبد الله ان الناس يقولون نزل القران على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من
عند واحد وموثقة زرارة عن ابي جعفر ان القران واحد نزل من عند الواحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ومنها ما
ذكره السيد نعمة الله من ان كتب القراءة والتفسير مشحونة من قولهم قرا حفص وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب عليه السلم واهل البيت
كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول الله كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور وفي قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون
قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين فكيف يكون القراءات السبع متواترة عن الشارع تواترا يكون حجة على الناس ومنها ما ذكره
السيد المذكور ايضا من ان قراءات السبع من احاد الخاصين استند واما القراءات باراتهم وان استند وا بعض قراءاتهم الى النبي
فلا يجوز ان يدعي تواتر قراءاتهم ولا يجوز الاعتماد على اسنادهم الى النبي احيانا وقالوا ايضا بعد الاشارة الى وقوع الزيادة والنقصان
في القران في عصر النبي والصحابة واما العصر الثاني فهو زمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط
كما هو الان موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا امير المؤمنين واولاده المعصومين وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا
ثم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي مصحفا واحدا في خلافة معوية وبالجملة لما وقعت
اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها واما لها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق
مذهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء
قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني
وكذا في القراءات السبع فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل
في علماء المسلمين العالمين بالقران ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا من الصحابة للناس يا خذون
القراءات عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم على الحوض اذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه
وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يرادون عن الحوض ومنها ما ذكره بعض الاجلة من ان هذا التواتر المدعى ان ثبت فانما هو من طرق
العامة الذين نقلوا تلك القراءات والروايات لها في جميع الطبقات وانما تلقاه غيرهم عنهم واحد وجماعتهم وثبوت الاحكام
الشرعية بنقلهم وان ادعوا تواتره لا يخفى ما فيه ومنها ما ذكره الرازي في تفسيره الكبير فانه قال اتفق الاكثرون على ان القراءات
منقولة بالتواتر وفيه اشكال وذلك لانا نقول هذه القراءات اما ان يكون منقولة بالنقل المتواتر او لا يكون وان كان الاول
فح قد ثبت بالنقل المتواتر ان الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها بالجواز واذا كان كذلك ترجيح بعضها على بعض
واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فيجب ان يكون الذاهبون الى ترجيح البعض مستوجبين للفسق ان لم يلزمهم الكفر كما ان كل
واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة ويحمل الناس عليهم ويمنعهم عن غيرهم واما ان قلنا ان هذه القراءات
ما ثبت بالتواتر بل بطريق الاحاد فح يخرج القران من كونه مفيدا للجزم والقطع وذلك باطل بالاجماع ثم قال والقائل ان يجيب عنه
فنقول بعضها متواتر ولا خلاف بين الامة فيه وفي تجويز القراءة بكل واحد منها وبعضها من باب الاحاد وكون بعض القراءة
من باب الاحاد لا يقتضي خروج القران بالكلية عن كونه قطعيا انتهى ومنها انه لو كانت متواترة لكان ترك البسملة من اوائل السور
عند الحل متواترا لانه من قراءة بعض السبعة فيلزم جواز تركها في الصلوة وهو باطل للادلة الدالة على عدمه وقد بينا في المصابيح

ومنها ما ذكره

ومنها ما ذكره العلامة الشيرازي فيما حكي عنه من ان الذين يسند اليهم القراءة سبعة والتواتر لا يحصل بسبعة فضلا فيما
اختلفوا فيه ثم اني اجيب عنه اولا بانا لا نم ان التواتر لا يحصل بسبعة لانه لا يتوقف على حصول عدد معين بل المعتبر فيه
حصول اليقين وثانيا بان التواتر ما حصل من هؤلاء السبعة لان القادرين كل واحدة من القراءات السبع كانوا بالغين
حد التواتر الا انها انهم استند وا كل واحد منهم اما لتجرده بهذه القراءة او لكثرة مباشرته ثم استند وا الرواية عن كل واحد
منهم الى الشيخ لتجرده بها او روايتها انتهى وفي جميع الوجوه المذكورة نظر والتحقيق ان يقال انه لم يظهر ولم يطلع على احد الاقوال التي السلم
ثم يمكن استنباطها والعقل الاول للاجماعات الحكية المعتضدة بالشهرة العظيمة بين الخاصة والعامة والمؤيدة بما روي عن الخصال
المتقدم اليه الاشارة ونحوه مما ذكر حجة عليه ولا يعارضها خبر الفضيل وزرارة لقصورهما دلالة لاحتمال ان المناقشة في حديث نزل القران
على سبعة احرف جار فيهما كما لا يخفى ولا يقدح فيها ما ذكره السيد نعمة الله والرازي ونحوه مما ذكر حجة على القول الثالث كما لا يخفى على
المتدبر وينبغي التنبيه على امور الاول قال العلامة الشيرازي فيما حكي عنه السبع متواترة بشرط صحة اسنادها اليهم واستقامة وجهها
في العربية وموافقة لفظها خط المصحف المنسوب الى صاحبها كما ان مالك بالالف وملك بغير الالف المنسوب اولها الى الكسائي وعاصم وثانيها
صحيح مع كونه مكتوبا بالالف في مصحفهم واستقامة وجهه في العربية ثم قال وفيه نظر لان المتواتر ما يفيد العلم فاذا حصلت ثبت انه قران
والعربية ينبغي ان يكون متبعة بالقران دون العكس ثم انه لا مدخل لموافقة الخط وعدمها عند ثبوت التواتر الذي اعلم انه ان قلنا
بان القراءات كلها متواترة يقينا فيتفرع عليه امور ومنها لزوم الجمع بين القراءات عند تعارضها كما يجب الجمع بين الايات عند تعارضها
وهو مستفاد من كلام الفاضلين في المعتبر والمنتهى والشهيد الثاني في الروض وسبطه في المدارك ولا قدس الاردبيلي في مجمع الفائدة
وان قلنا بان تواترها غير ثابت يقينا فيتفرع عليه امور منها عدم وجوب الاجتناب الا عن جميع القراءات اصالة اذا كان محل قابل
يجب من باب المقدمة على القول بان المشتبه اذا كان مشتبها بغيره وكان محصورا وجب الاجتناب عن الجميع واما على القول بعدم
وجوب ذلك فلا يجب الاجتناب عما ذكر لا اصالة ولا مقدمة ومنها عدم جواز الاستدلال بشيء من القراءات والجمع بينها عند
التعارض لكن هذا انما يصح اذا منعنا الظن بتواترها واما اذا قلنا به فيجوز الاستدلال بكل منها ويجب الجمع بينها كما اذا علم
بناء على ان الاصل في الظن الحجية فان منع منه فلا ريب في ان الثاني يجوز القراءة سواء كانت واجبة كما في الصلوة الواجبة
والنذر والاستيجار او مندوبة باي قراءة شاء من القراءات المشهورة مطلقا كما صرح به الشيخ في التبيان ومجمع البيان
والعلامة في المنتهى والتذكرة والتحرير ونهاية الاحكام وابن فهد في الموجز والشهيد الثاني في المقاصد العلية وابن جمهور
في المسالك الجامعية والشيخ البهائي في شرح الالفية وخالي المجلسي في البحار والفاضل الخراساني في الذخيرة والفاضل
الجواد فيما حكي عنه وهو واضح على القول بتواترها واما على القول بالعدم فلوجوه منها ظهور اجماع المسلمين عليه ومنها دعوى
الاجماع على ذلك في مجمع البيان والتبيان والبحار والمحكي عن الفاضل الجواد وفي الذخيرة الظاهر انه مما لا خلاف فيه ومنها انه لو لم
يجز لكان الواجب تكرار العمل بحسب اختلاف القراءات تحصيلا للبراءة اليقينية فيصلي صلوتين لاجل الاختلاف في مالك
وملك وذلك حرج عظيم وعسر شديد فيكون منفيا ومنها خبر سالم ابن ابي سلمة قال قرا رجل على ابي عبد الله وانا استمع
حروفا من القران ليس ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله مه كف عن هذه القراءة اقرء كما يقرء الناس حتى يقوم القائم
عليه السلم الحديث ومنها خبر محمد بن سليمان عن بعض اصحابه عن ابي الحسن ع قال قلت له جعلت فداك انا نسمع الايات من القران
ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن ان نقراها كما بلغنا عنكم فهل ناثم فقال لا اقرءوا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم ومنها خبر سفيان
ابن السمط قال سالت ابا عبد الله ع عن ترتيل القران فقال اقرءوا كما علمتم لا يقدح فيما من الاخبار المذكورة خبر داود بن فرقد
والمعلى بن خنيس قالا كنا عند ابي عبد الله ع فقال ان كان ابن مسعود لا يقرء على قراءتنا فهو ضال ثم قال اما نحن فنقرء على قراءة ابي لانا
نقول هذا الخبر لا يصلح لمعارضة تلك الاخبار من وجوه عديدة وصرح الشهيد الثاني في المقاصد العلية والفاضل البهائي
في شرح الالفية والفاضل الجواد فيما حكي عنه بانه لا يستحب اتباع قراءة الواحد كما يجب وقالوا ايضا لو ركب بعضها في بعض ما لم
يترتب بعضها على بعض اخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقي ادم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان
كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع ادم عليه السلم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته لان ذلك لا يصح لفساد المعنى

وهو جيد وزاد الاول فقد وقد نقل ابن الجوزي في النشر عن اصحاب القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرنا الرابع اعلم
ان القراءات السبع لرجال سبعة منهم عاصم ابن ابي النجود الكوفي الاسدي وكنيته على ما قاله الشاطبي ابو بكر وقال الشارح
الشاطبية يروي عنه رجلان احدهما شعبة المشهور بابن عياش المكنى بابي بكر وثانيهما الحفص المكنى بابي عمرو بن سليمان
ابن المغيرة الكوفي الاسدي ويظهر منه ومن الشاطبي انه ارجح من شعبة باتقانه وضبط القراءة على عاصم ومنهم حمزة بن
حبيب الزيات ويروي عنه خلف وخلاد بواسطة سليم على ما يظهر من الحرز الاماني ومنهم الكسائي ابو الحسن علي ابن حمزة بن
عبد الله النحوي عنه حفص الدوري وابو الحارث على ما يستفاد من الحرز الاماني ومنهم نافع ابن عبد الرحمن ابي نعيم ويروي
عنه عيسى الملقب بقالون وعثمان الملقب بورش على ما يستفاد منها يستفاد من الحرز الاماني ومنهم عبد الله ابن كثير
ويروي عنه احمد البزي ومحمد الملقب بالقنبل بالواسطة كما يستفاد من الحرز الاماني ومنهم ابو عمرو وعبد الله بن عامر بن
يزيد ابن تميم ربيعة اليحصبي ويروي هشام وعبد الله … الواسطة كما يستفاد الحرز الاماني وقال في المنتهى واحب القراءات
الى قراءة عاصم من طريق ابي بكر ابن عياش وقراءة ابي عمرو ابن العلاء فانهما اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام
والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف الخامس اختلف الاصحاب في جواز قراءة ابي جعفر ويعقوب وخلف التي هي كمال العشر على اقوال
الاول انه يجوز قراءتها مطلقا كما يجوز قراءة السبعة وهو للنهاية الاحكام والذكرى والدروس والجعفرية والجامع للمقاصد
والروض والمقاصد العلية وادعى فيه وغيره انه المشهور بين المتأخرين ولهم وجهان احدهما ما تمسك به في النهاية الاحكام
والذكرى من انها متواترة كالسبعة وثانيهما ما تمسك به في جامع المقاصد والروض والمقاصد العلية من ان الشهيد والعلامة
شهدا بتواترها ولا يقصر من ثبوت الاجماع بخبر الواحد ويتادى(?) من في ان بعض محققي القراء من المتأخرين افرد كتابا
في اسماء الرجال نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر واورد عليه في مجمع الفائدة والمدارك وغيرهما بان
ذلك رجوع من اعتبار التواتر لان شهادتهما لا تعتبر الثاني انه لا يجوز قراءتها مطلقا وهو لمجمع الفائدة والمحكي في نهاية الاحكام و
الذكرى عن بعض الاصحاب وشرح المفاتيح لوالدي العلامة ودعا يستفاد من … والبحار والمحكي عن الفاضل الجواد ولهم وجهان
احدهما ما تمسك به في مجمع الفائدة وغيره من انه يشترط في القراءة العلم بكون ما يقرأ قرانا وهو مفقود ويحتمل ان للقرينة ليس
بمتواتر وثانيهما ما تمسك به والدي العلامة دام ظله العالي من ان اشتغال الذمة بالعبادة يتوقف رفعه على يقين البراءة وهو
غير حاصل بالمفروض الثالث انه لا يجوز في الصلوة ويجوز في غيرها وابن جمهور عن بعض واستصوبه السادس صرح في نهاية
الاحكام والمنتهى والذكرى والدروس والالفية وجامع المقاصد والمقاصد العلية والروض والمسالك الجامعية وشرح
الالفية لوالدي الشيخ البهائي وشرح لوالدي العلامة بانه لا يجوز القراءة بالشاذ وزاد في التحرير وهي في المسالك فقالا
وان اتصلت رواته وفي الزبدة ولا عمل بالشواذ وقيل هي كاخبار الاحاد انتهى ولهم على ذلك ما تمسك به في النهاية الاحكام
والمسالك الجامعية من ان الاحاد ليست بقران واشار الى هذا السيد الاستاد ايضا فقال لا عبرة بالشواذ وقيل انها
كاخبار الاحاد وضعف بخروجها عن القران لان من شرطه التواتر بخلاف الخبر انتهى والمراد بالشواذ على ما صرح به في المقاصد
العلية وغيره ما عدا القران والعشر المتقدم اليها وعد منها في التحرير وهي وجامع المقاصد وغيرهما قراءة ابن مسعود وعد منها
في الروض وجامع المقاصد وغيرهما قراءة ابن محيصن والتحقيق عندي ان يقال ان ما عدا القراءات السبع ان علم كونه قرانا متواترا
وغيره مما يفيد العلم فلا اشكال في جواز القراءة وحرمته حسم والاستدلال به وان لم يعلم كونه قرانا فان قلنا ان ما لا
دليل قطعي على كونه من القران ليس منه فلا وما لا فان حصل الظن بانه من القران فيجوز الاستدلال به كما في القراءات
الثلث التي ادعى الشهيد تواترها فانه عادل اخبر عن ذلك وهو يفيد الظن كما اذا اخبر بالاجماع ولكن هذا
على فقه كاصالة حجية كل ظن واما ان قيل ان الاصل عدم حجية الظن الا ما قام الدليل القطعي على حجيته بالخصوص
فالحكم بحجيته ما ذكر مشكل لعدم قيام قطعي على حجية هذا الظن بالخصوص لا من جهة الاجماع ولا من جهة غيره
واما جواز القراءة به فمشكل لان الظن هنا ظن في موضع الحكم الشرعي بل ظن بكون بالشيء ما فلا يعتبر الا مع قيام الدليل
الشرعي على اعتباره ولم اعثر عليه في المقام لاني وادعى الشهيد التواتر في القراءات الثلث يجب قبوله كما يجب الاجماع

المنقول

المنقول لانا نقول لم يدع تواتر جواز القراءة بها بل ادعى تواترها ونقله يعتبر في الاول لحصول الظن منه بحكم شرعي
فيقبل ولا يعتبر في الثاني لحصول الظن منه بموضع الحكم الشرعي فلا يقبل كما اذا ادعى الاجماع او التواتر على ان الرجل
الفلاني عدل فتم اما … فلا يخرج عن وجه واما ان لم يحصل الظن بذلك فلا يجوز الاستدلال والقراءة به الا مع قيام
دليل من الشرع عليه … فلا يخرج عن وجه ايضا وكيف كان فالاحوط الاقتصار على القراءات السبع هل يجب تحصيل
العلم بها اولا فيه اشكال من الاصل ومن ان تكليف عامة الناس به الحرج عظيم ولا يقصر عن التكاليف بالاجتهاد في المسائل
الشرعية بل هو اصل منه مراتب كما لا يخفى وهو منفي شرعا ومع ذلك فلم يصرح احد بوجوبه مع تمسس الحاجة اليه بل الظاهر
من السيرة خلافه وهذا اقرب وعليه فهل يجب الاجتهاد فيه وتحصيل الظن بالرجوع الى الكتب المؤلفة في القراءات او يكفي التقليد
فيه اشكال ولعل الاقرب الاول والمستفاد من الشرح عدم وجوب استقصاء البحث والاجتهاد مع ان فيه مشقة عظيمة لا يتحملها
عامة المكلفين فيمكن دعوى جواز الاعتماد على المصاحف المتداولة المظنون صحتها وعلى العدل الواحد وبالجملة ينبغي ان لا يتهاون
في امر الدين ولكن لا تكليف … والمكلف ابصر بحاله السابع قال في المقاصد العلية لتضاد القراءات في السبع او العشر امر حادث
وغير معروف في الصدر السابق بل كثير من الفضلاء انكره للتحرز من الالتباس الثامن قال السيد الاستاد والمعتبر في الحجية ما تواتر
اصلا وقراءة واطلق وفيه نظر التاسع يجب الجمع بين القراءات كما يجب الجمع بين الايات انتهى وهو حسن ان اراد القراءات المتواترة
والا فهو على اطلاقه ليس بجيد العاشر قال السيد الاستاد … ومنسوخ التلاوة حجة مع القطع بانه من كلام الله ومن القران
باعتبار ما كان فانه يخرج عما بين الدفتين بعد النسخ … وهو جيد ثم قال والمنقول الا ان يبلغ حد القطع فهو كالخطب
في هذا الفرع الحادي عشر حيثما يطلق لفظ الكتاب يراد به القران العزيز كما اشار اليه السيد الاستاد فقال اما الكتاب فهو القران الكريم
والفرقان العظيم والضياء والنور والمعجز الباقي على مر الدهور والحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من
لدن عزيز حكيم انزله بلسان عربي مبين هدى للمتقين وبيانا للعالمين وانه الخطيب الامر والواعظ الزاجر والحبل الموصول
واحد الثقلين الذين خلفهما الرسول … الثاني عشر قال السيد الاستاد … وهو محكم ومتشابه والحكم منه حجة بنفسه وما تشابه
منه فالمرجع فيه الى اهله وهم قرناء القران بل وعلماء التأويل والعلم اليقين بجميع القران محكمه ومتشابهه ظاهره وباطنه مختص
بهم وبذلك كان تبيانا لكل شيء وشفاء من كل جهل وعمي وعليه تنزيل الروايات المتضمنة لاختصاص علمه بهم … ووجوب الرجوع في
تفسيره اليهم واما الخبر المشهور للنبوي في تفسير القران الا بالاثر الصحيح والنص الصريح فالمراد به تفسير المشكل وبيان المعضل لا تفسير جميع …
والا لزم قصره على المتشابه او احتياج المحكم منه وهو المبين بنفسه الى البيان وكلا الامرين معلوم البطلان وقد اطبق جماهير العلماء
من جميع الفرق من عهد النبي … الى يومنا هذا على الرجوع الى القران العزيز والتمسك بمحكماته في اصول الدين وفروعه وفي سائر العلوم
المتشعبة والفنون المتنوعة من غير نكير ولا توقف على ورود تفسير … كما ورد الامر به في الاخبار المتكاثرة
والنصوص المتعاضدة ومن الحديث ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه
انتهى والتحقيق هنا ان يقال ان الكتاب باعتبار دلالته على الحكم الشرعي اصولا وفروعا ينقسم الى اقسام فتارة يفيد العلم بذلك
كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه يفيد القطع بشرعه واخرى يفيد الظن وهذا هو الذي يقال له ظاهر الكتاب واخرى لا تفيد شيئا
من الامرين ويكون مجملا فان كان الاول فلا اشكال في حجيته وكونه دليلا شرعيا وان كان الثاني فالمعتمد انه حجة لاصالة حجية
الظن والاتفاق جميع المسلمين عليه عدا طائفة شاذة ولا يلتفت اليهم وان كان الثالث فلا يكون حجة الا بعد ورود التفسير
المعتبر

في السنة

قال السيد الاستاد … السنة قول من لا يجوز عليه الكذب والخطأ وفعله وتقريره
غير قران ولا عادي وما يحكى احد … خبرا وحديثا وهو قدسي ونبوي وامامي والكل حجة والغرض منها ما يتعلق بالاحكام
انتهى الكلام في خبر الواحد … اعلم ان خبر الواحد في الاصطلاح هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء قلت رواته ام كثرت وصرح
بهذا جمع كثير كالمحقق في المعتبر والشهيد في الذكرى والدراية وابن فهد في المهذب وولد الشهيد الثاني في المعالم والفاضل
في الزبدة و… والحاجبي في المختصر وغيرهم فيدخل فيه الخبر المعلوم الصدق من غير جهة التواتر والمعلوم الكذب والمظنون الصدق
والمظنون الكذب والمحتمل للامرين احتمالا متساويا … في خبر الواحد بحسب الاصطلاح ما يفيد الظن اصطلاحا وفيه نظر ثم اعلم

ان من جملة افراد خبر الواحد ما يسمى مستفيضا وهو على ما في الذكرى والقواعد والمهذب لابن فهد والوجيزة والمنية وشرح العضدي
كما عن الامدي ما زاد نقلته ورواته على ثلثة وفي جمع الجوامع للسبكي على الشايع عن اصل وقد يسمى مشهورا واقله اثنان وقيل ثلثة
انتهى اعلم انه قد حكي عن اهل الظاهر القول بان الخبر مطلقا يفيد العلم وعن بعض ان خبر العدل وعن بعض ان خبر العدل
يفيده والحق خلافهما وفاقا للاكثر المحققين ولهم وجوه الاول ما ذكره في العدة من ان الخبر لو افاد بنفسه العلم للزم تصديق مدعي الرسالة
بمجرد الاخبار من غير طلب اقامة معجزة الثاني ما ذكره في المعارج من انه لو افاد العلم من حيث كونه خبرا لافادة كل من جملة الاخبار بان خبر
الواحد لا يفيد العلم الثالث انه لو افاده لادى الى تناقض المعلومين لما اذا ورد خبران متناقضان فهو جائز وواقع كثيرا وبطلان التالي وكذ
الرابع انه لو افاده لكان اما باعتبار العقل او العادة والتالي بقسميه باطل اما نجد من العقل ما يدل على لزوم افادته العلم واما من العادة ما يشهد بانا
العلم بالحكم بالجلالة لا يقع في العقلاء اذا اجمعوا من عاقل خبرا بل ومن غيره بينا ودون الا المحل بحاز مين بخلوه الاخبار مع الريب ولا يعتريهم الشك
في ذلك وليس ذلك الا لكونه بحسب العادة مفيدا للعلم لانا نقول ذلك غير مطرد في جميع الاخبار بل توقفهم في تصديق العدول وتخطئتهم فيما يخبرون
به غير عزيز مع ان ذلك على ان الوجه في خبر معهم احيانا حصول القراين الزايدة على مفهوم الخبر وسياتي اليه الاشارة ذهب كثير
من المحققين كالعلامة وابنه والسيد عميد الدين والفاضل البهائي وصاحب المعالم والحاجبي والعضدي والبيضاوي كما عن النظام والغزالي
والجويني والامدي والرازي واكثر الاصوليين الى ان الخبر قد يفيد العلم اذا انضم عليه القراين وحكي في المعالم عن قوم انهم زعموا انه لا يفيد
العلم مطلقا وان انضم اليه القراين وحكى الحاجبي والعضدي ذلك عن الاكثر وهو ضعيف بل الحق هو القول الذي عليه المعظم لما مثل به في المعالم في ما
انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القراين من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكر غير معتاد من دون موت مثله
وكذا الملك والحاضرين مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم بموت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا
حال الناس في كل ما يوجد من الاخبار التي يحف بمثل هذه القراين بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها من حيث لا يخلجنا في ذلك ريب ولا يعترينا
فيه شك انما نعني لانه قد يظهر الخطاء وهو غير ممتنع عقلا وواقع عادة ومع احتماله لا يتحقق العلم وقد اشار اليه المحقق لانا نقول بجريمة ظهور
الخطاء احيانا لا يمنع من حصول العلم فيما لم يظهر عادة ولو كان ذلك مانعا لادى القول بامتناع حصول العلم العقلي والعادي لامكان ظهور
الخطاء في كل منها وذلك مما يحكم البديهة ببطلانه وقد اعترف المحقق بعد ما اشار اليه بما اختاره الاكثر في دلالة في بعض الاحيان انضمام قراين
كثيرة في خبر يبلغ الاحد ينبلج معها العلم انتهى وبالجملة انكار حصول العلم من الخبر المحفوف بالقراين مطلقا ان البديهة لا يقبل وحصل العلم منه
كان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد واشتغال اللازم بين لانا نقول نمنع من
انتفاء اللازم ويلزم الاطراد في مثله فانه للخبر عن العلم والموجود جدا في المعالم ولا يقع لو افاد ذلك العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل
الاخبار عن ذلك الوجه بامرين متناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم
اجتماع النقيضين لانا نقول هذا باطل لان الخبر المحفوف بالقراين المفيدة للقطع اذا حصل واقعة امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة
كما في التواتر وقد صرح بذلك في المعالم فلا يقع لو كان ذلك مفيدا للعلم لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع
لانا نقول ملتزم بالتخطئة ولو دفع لم يجز ما اعتبر بالاجتهاد انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد وقد صرح
بما ذكر في المعالم وعلى المختار من امكان حصول العلم بانضمام القراين فهل الحاصل اولا التحقيق انه لا حد لها لاط المتواتر الى التحقيق والمرجع العادة
مختلفة جدا وهل المفيد للعلم نفس الخبر بشرط انضمام القراين او القراين بشرط انضمام الخبر او هما معا عليه بعض المحققين فيه اشكال
اعلم انه توهم جماعة من اصحابنا ان الاخبار المودعة في الكتب الاربعة الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب و
والاستبصار كلها قطعية الصدور معلومة الصحة لا يحتاج في الاعتماد عليها الى معرفة حال رواتها وصفة سلسلة سندها بل يجوز
الاعتماد عليها وان كان في طريقها وسندها الكذاب والمقدوح المطعون وزعم منهم ان جماعة من اجلاء الاصحاب كالكليني والصدوق
وغيرهما شهدوا بصحتها وهو توهم فاسد اما اولا فلان مجرد دعوى جماعة قطعية الاخبار لا يلزم حصول القطع بها لغيرهم وان
كانوا اجلاء ثقات لا عقلا ولا عادة اما الاول فلانه لو ثبت الاستلزام عقلا لامتنع فرض الانفكاك فالتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان الاستلزام العقلي معناه عدم امكان انفكاك احد الامرين عن الاخر كما لا يمكن انفكاك الزوجية عن الاربع والجسم عن الحيز واما بطلان
التالي فواضح لانه يجوز وجود اخبار الجماعة بذلك مع عدم حصول العلم لغيرهم بما اخبروا مع علمهم به واما الثاني فلانه لو ثبت الاستلزام عادة

لما وقع خلافه

لما وقع خلافه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستلزام العادي معناه عدم تحقق احد الامرين منفكا عن الاخر في الخارج
وان جاز فرضه عقلا كما يجوز فرض صيرورة الجبال ذهبا ولكنه لم يقع عادة واما بطلان التالي فلانه قد يتكثر حصول القطع بكثير من الثقات
الجماعة من الاجلاء والثقات والاساطين واخبروا باخبار ولم يحصل العلم بذلك العلم لغير المطلعين على خبرهم وحالهم ولا يتابعونهم عليه
ولم يسلموا اليهم ما ادعوه بمجرد كونهم عالمين وبهذا جرت سيرة العقلاء واستمرت عليه طريقتهم ولو لم نحتج الخصوم في دعوى الاستلزام الا الى تمام
بالقول بحجية الاجماع المنقول اذا نقله جماعة من الاعيان ويلزم لزوم العمل بفتواهم اذا كانوا قاطعين بما افتوا به لانهم يلتمسون به لانا نقول
المعلوم من طريقتهم والمعروف من مقالاتهم خلاف ذلك كيف وقد شددوا الانكار على من يدعي الاجماع ويثبت الاحكام الشرعية بغير الرجال
وما هذا الا تناقض محض ومضادة صرف وبالجملة ان كان قطع الغير سببا لحصول القطع للشخص فليكن سببا مطلقا والا فلا ولا يجوز ان يحصل
العلم بشيء وان يعلم بشيء تفصيلا كما قد يحصل القطع بخبر الثقة وباتفاق الفتاوى وبغير ذلك مما جرت العادة بحصول العلم به وللغزالي
منه انه قد حصل العلم للشاهد انما نقطع الجماعة بصحة الاخبار ولم نعلم بسبب هو الاستلزام العقلي والعادي والا فانه الواثق والاهلم
فهو علم عادي يجوز معه النقيض عقلا وقد صرح بارادة هذا المعنى من العلم في هذا المقام جملة من مدعي قطعية الاخبار ومنهم الشيخ شهاب الدين
فانه قال اعلم ان لفظ العلم يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع وهذا يسمى اليقين وعلوم الانبياء والائمة من هذا
ويطلق ايضا على ما يسكن اليه النفس وتقتضي العادة بصدقه وهذا يسمى العلم العادي ويحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب وبغير الثقة
اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القراين على صدقه ثم قد يلتبس بضابط واحد وعلى ما يحصل به التصديق والجزم ومراتبه متفاوتة وربما اطلق
عند قوم على ما قرب من الظن الغالب متفاوت بحسب القراين والاحوال وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الرعية واوجب
عليهم العمل به كما حصوله لهم كما يرشد اليه موضوع الشريعة والسنة وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد والمكاتبة على
يد الشخص الواحد بل وبخبر غير العدل اذا دلت القراين على صدقه ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى الامكان كما لا ينافي العلم
بزيد الذي غاب عنا لحظة بجواز موته فجاءة ومن تتبع كلام العرب ومواقع لفظ العلم في المحاورات جزم بان اطلاق لفظه على ما يحصل به
الجزم عندهم حقيقة وانه كلي يبنى على ارادة ما لتشكيك وان تخصيصه باليقين فقط اصطلاح حادث لاهل المنطق دون اهل اللغة ابناء العرف
على الظاهر دون المتشككات وتحقق ان الظن هو الاعتقاد الراجح الذي لا جزم معه اصلا ثم قال والعلم بهذا المعنى قد اعتبره الاصوليون
والمتكلمون في قواعدهم ثم قال بعد ذلك على ذلك تعريف السيد المرتضى في الذريعة للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس وهذا التعريف يشمل نوعي
العلم اعني اليقيني والعادي فهذا هو العلم الشرعي وان شئت سميته علما وان شئت سميته ظنا فلا مشاحة في الاصطلاح بعد ان يعلم انه كاف
في ثبوت الاحكام الشرعية ثم قال وكيف كان فالنزاع في هذه المسئلة لفظي لان الكل اجمعوا على انه يجب العمل باليقين ان امكن والا كفى
ما يحصل به الاطمينان والجزم عادة ولكن هل يسمى هذا علما حقيقة بان يكون للعلم افراد متفاوتة اعلاها اليقين وادناها ما يقرب من
الظن المتاخم له او حقيقة واحدة لا يتفاوت وهو اليقين وما سواه ظن وذلك خارج عما نحن فيه انتهى لانا نقول هذا وارد من الخصوم لم يتفق
مثل هذا الى مقام للمناظرات والمشاجرات لكن بعينا الامر على التصديق لمن يدعي العلم بمجرد دعواه لانسد باب الشريعة ولزم افحام الانبياء
اذ غاية ما يحصل منهم المعجزة والقاء البرهان وعلى البناء المذكور يجوز للخصم ان يقول اني علمت بالخلاف وان لم اكن عالما بسببه ويجوز
ان يقال ان دعوى العلم اذا انفكت من شخص فلا يسمع منه لا تعلل ومطلوب الاحتجاج فان كانت العادة تقتضي بفسادها فلا يقبل منه ويكذب
بل قد يحكم بجنونه وان جوزته العادة منه فيقبل وفيه ولذا ترى ان العقلاء يحكمون بفساد عقل من يدعي العلم بسقوط السقف المحكم
ويكذب من يدعي حصول العلم من خبر الكهنة ومجردا عن القراين ومن خبر مجهول الحال كما لا يحكمون بفساد عقل من يدعي العلم بموت زيد
وقيام عمرو وسقوط السقف المائل ثم ان العادة لا يراد بها عادة عامة الناس في جميع الدعاوى العلمية بل عادة اهل الحرفة التي تنتسب
اليها المدعي ويدعي العلم في مسئلتها فالنحوي اذا ادعى العلم في مسئلة نحوية استكشف صدق دعواه بالرجوع الى النحاة فان كذبوا مدعي العلم
ولم يطالبوه بالدليل لزم الحكم بكذبه وان تاملوا في دعواه لم يحكم به ولا يعتبر فيه عدم تكذيب العامي له اصلا ومن امارات تلك الحرفة فلا يحصل
له العلم بما هو الحق في تلك المسئلة ولذا ترى ان الفقيه اذا ادعى العلم في مسئلة فقهية فاسند علمه الى فتوى فقيه شاذ نادر يكذبه الفقهاء في
دعواه واما اذا عرض على العوام فلا يكذبونه بل قد يحصل لهم الجزم والاطمينان النفس بقوله كما هو الحال في كثير من اهل التقليد فانهم
جازمون بصحة فتوى المفتي جزما لا يزيد على جزم المفتي لو كان له جزم ونحوهم العوام الذين يراجعون كتب الحديث والفتوى فانهم يجزمون

القسم يجزمون بالصحة ومثل هذا لا يعد علما ولا معتبرا عند العقلاء لان العلم هو الذي لا يزول بما دون التفات وتامل واحتمال النقيض فرض
وقوع خلافه ما دام هو عالما ولذا لا يصح ان يقول رجل هذا معلوم عندي الان لكني اذا اخبرني ثقة بانه ليس كذلك يرتفع لان هذا منه تجويز لبطلانه
فقد ظهر ان مجرد الاطمينان وسكون النفس ليس علما لانه قد يحصل من المسامحة وعدم التدبر والالتفات ولانه لو كان علما لما صح ذم الكفار بتقليد
ابائهم بقولهم انا وجدنا اباءنا على امة وللحسن من الائمة مع الغاية من اهل الظنون والشكوك والشبهة للقطع بحصول الاطمينان وسكون
النفس لهم فيما يعتقدونه ولانه لو كان مطلقا للعوام ترجيح للمسائل الفقهية بالاعتبارات العقلية لانه قد يحصل الاطمينان لهم بها لا يحصل بمجرد الرجوع
الى الكتب المؤلفة للحديث والفقه وفساده هذا اغنى عن البيان لانه يهدم الشريعة وانتفاء فائدة البعثة ولم يثبت من الصحابة واصحاب الائمة
الاعتماد على هذا نعم دعوى اعتمادهم على الظن الذي يدعي الخصم حرمة العمل به وجيهة لكن لا يجوز نجعله حجة شرعية في اعتبار الظنون لان ما اعتمدوا عليه
لم يعلم انه كيف وانما الخاص من طريقة العلماء الظن فالمعتبر في العلم الذي لم يطالب بحجيته هو الجزم الذي لا يزول بما دون تشكيك وهذا التحصيل
من جهة التثبت بمجرد اعتن القرينة فلذا صار اكثر الاصوليين الى افادة العلم نوع يحصل الاطمينان الظني وهو الذي يجوز معه الخلاف مطلقا ولو كان
عاديا لا يق كيف يدعى ان العلم العادي يجوز معه الخلاف والحال انهم قد صرحوا بانه يستحيل فيه النقيض وجعلوه وجه الفرق بين العلم العقلي والعادي
لانا نقول تجويز النقيض ان كان باعتبار الامكان الذاتي فهو متحقق في العلم العادي دون العقلي فهو وجه الفرق بينهما اعتبارا ومع الخارجي
فلا يتحقق في العلم العادي ومما ذكرنا انه قدح دعوى العلم بصحة اخبار الكتب الاربعة بالمعنى الذي ذكرناه وما قاله الشيخ شهاب الدين واما ثانيا
فلان تنصيص الجماعة بصحة الاخبار معارض بوجوه الاول عدم اعتناء اكثر العلماء بتنصيصهم وعدم التفاتهم اليه ولو كان ما ذكروه مسلما صحيحا
في صحيح اخبار الكتب الاربعة لتمسكوا به واستغنوا به عن التصنيف في الرجال وكفوا عن الكلام في اسنادها وتوصيفها بالصحيح والحسن وغيرهما
وبطلان التالي واضح لمن راجع كتبهم ولو بقية اكثر العلماء ان لم يكن في نفسها حجة دافعة للتنصيص المذكور فلا اقل من كونها معارضة له ومع هذا
كيف يجوز دعوى العلم بمجرد التنصيص المزبور ولا يق لعل الوجه في التصنيف في الرجال والكلام في اسناد الاخبار من لا يعلم بعينه لانا نقول هذا
تشكيك لا يلتفت اليه اذ من المعلوم ان السبب في ذلك عدم ثبوت صحتها من تنصيص الجماعة الثاني انه قد ثبت بالاخبار وشهادة العلماء
الاخبار حصول الكذب في الاخبار المروية واختلاط الفاسد بالصحيح فيها واعترف به الخصوم ومن المستبعد عادة بل من المح قطعا التمييز
بينها على وجه لا يحصل الخطاء والزلة سواء كان المميز ارباب الاصول الاربعمائة واصحاب الكتب الاربعة ام غيرهم وحيث لم يكن الغلط متحققا
ومعينا سرى الاحتمال في الجميع غالبا ولا يكون دفعه الا بمعرفة صفات الراوي الثالث ان حصول القطع بصحة اخبار الكتب الاربعة بانها
بعيد عادة لان القطع غالبا لا يحصل الا بالتواتر والاحتفاف بالقرائن وتحقق كل منهما في تلك الاخبار خلاف العادة اما الاول فلان من شرط
التواتر استواء الطرفين والواسطة وهذا معلوم محاليته عادة في جميع تلك الاخبار خصوصا اذا كان هناك خوف وتقية واما الثاني فو
الرابع انه قد يكون لبعض رواة بعض رواياتها صفات يمنع من الاطمينان باخبار الثقة بانه صحيح ككونه من الكذابين المشهورين والكذب بالحوية
واعتماده على الضعفاء والمراسيل ونحو ذلك مما هو مذكور في الرجال والشاهد على ذلك انك اذا علمت ان رجلا كذوب في الغاية ثم اخبرك
ثقة بان الخبر الفلاني من هذا الكتاب صحيح لاستوحشت من تصحيحه وحملته على الخطاء وبالجملة دعوى قطعية ملوك كتب الاربعة مما لا ريب في فساده
نعم يمكن ان يدعى ان الاصل فيما تضمنه كتاب الكافي من الاحاديث الصحة ووجوب العمل به ولو كان ضعيف السند بالاصطلاح المشهور بين
الاصوليين ومعه ايضا يرتفع الحاجة الى معرفة رجال سند الاخبار التي فيه لان الكليني اخبر وشهد بان كل ما فيه صحيح يجب قبوله اما
المقدمة الاولى فلانه قال في اول الكتاب المزبور اما بعد ... فقد فهمت يا اخي ما شكوت الى ان قال وذكرت ان امورا قد اشكلت عليك
لا تعرف حقايقها لاختلاف الرواية فيها وانك تعلم ان اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها واسبابها وانك لا تجد بحضرتك من تذاكره
وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد
وياخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين والسنن القائمة التي عليها العمل وبها يؤدى فرض الله وسنة
نبيه ص وقلت لو كان ذلك رجوت ان يكون ذلك سببا يتدارك الله بمعونته وتوفيقه اخواننا واهل ملتنا ويقبل بهم الى مراشدهم
الى ان قال قد يسر الله وله الحمد تاليف ما سالت وارجو ان يكون بحيث توخيت فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في اهداء النصيحة
اذ كانت واجبة لاخواننا واهل ملتنا مع ما رجونا ان نكون مشاركا لكل من اقتبس منه وعمل بما فيه من دهرنا هذا وفي غابره واما المقدمة
الثانية فلانه خبر عادل والاصل فيه الصحة والحجية اما الاول فلان وثاقة الكليني وجلالة قدره مما لا ينبغي الريب فيه واما الثاني

فلعموم ما دل

فلعموم ما دل على حجية خبر العادل وقد يقال ان الاعتماد على ما ذكر في اثبات اصالة صحة ما في الكافي محل اشكال لوجوه الاول انه ليس
فيه تصريح بان جميع ما فيه من الاثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام غاية الدلالة على ان ما يحتاج من الاثار مذكور فيه كما اشار اليه
بعض الافاضل فلا يثبت بذلك المدعى لا يق لو كان الامر على ما ذكر لزم ان يعرف اليه من امكان وجود روايات غير صحيحة في كلام يحصل مقصد
السائل الذي سال منه تاليف كتاب شانه كذا وكذا كما اشار الامين الاسترابادي لان من المعلوم انه لم يكن في كتابه لم يذكر في كتابه
هذا قاعدة بها يميز بين الحديث الصحيح وغيره فعلم كلما فيه صحيح فانه لو كان ملفقا من صحيح وغير صحيح لم يؤد السائل الاشكال والحيرة بل
جاز للمتعلم الاكتفاء به واخذ المسترشد لانا نقول هذا حسن لو لم يعلم السائل بطريق التمييز وهم هو منهم لجواز ان يكون السائل عالما عارفا
بكيفية تحصيلها التمييز لكنه احتاج الى ما يجمع الاحاديث الصحيحة كما في العلماء العالمين بالقواعد الكلية فانهم يحتاجون الى الكتب لاعمال
تلك القواعد لا يق هذا احسن لو كان تاليف الكافي بخصوص السائل او من طبقة العالمين بقاعدة التمييز لكنه معلوم بل الغرض انتفاع به
جميع من كان في طبقته ومن ياتي بعده الى انقضاء الدنيا كما صرح به في الكتاب المذكور ومع لا يجوز الاعتماد على القرينة المذكورة في تلك
الازمنة لجواز انعدامها وعدم بقائها الى اخر الزمان لانا نقول هذا التجويز لا يمنع من الاعتماد عليها والا لما جاز الاعتماد على ما
ذكره في الديباجة بل كان عليه ان ينص على صحة كل حديث عند ذكره وايضا فلما جاز العلماء الاعتماد على ما يذكرونه في اوايل كتبهم من الترجيح
والاصطلاحات لمعرفتهم ما في الكتاب وهو باطل جدا اذ قد استمرت طريقتهم وسجيتهم على الاعتماد على ذلك بل لعل اكثر اعتمادهم في تصنيفاتهم
على ما كان مودعا عندهم من الحاذق مع انه من الجائز تلف المعتمد عليه فينبغي فائدة التاليف ولا يخفى هذا بعيد من وجوه منها ما ذكره الامين
الاسترابادي وانه من الامور المعلومة عند من تتبع كتب الاخبار والرجال ان الاصول الصحيحة والاحاديث المعتمد عليها كانت في زمن
ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني متواترة من غيره ومن المعلوم انه لم يقع من مثله ان يجمع بينها في كتاب واحد في مقام الهداية والارشاد
من غير نصب علامة مائزة فان في مقام الحرمن المعلوم ان عاقلا فاضلا اذا اراد تاليف كتاب لارشاد الخلق وهدايتهم والاخذ
من مجيء اعداء معالم دينهم منه لا يرضى بان يلفق بين احاديث تلك الاصول المجمع على صحتها المقطوع بورودها عنهم عليهم السلام وبين ما ليس
كذلك من غير نصب تمييز بينهما بل من المعلوم انه لا يجوز بل اقوال ارباب التاريخ انما ارادوا تاليف تاريخ مع تمكنهم من اخذ الاخبار من كتاب مقطوع
بصحته لا يصنعون بما حال الاخبار من موضع ليس كذلك ولو اتفق ذلك صرحوا وميزوه عن غيره فكيف يظن برؤساء العلماء والصلحاء مثل
الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني ومثل رئيس الطايفة ما ظنوه فانه يخرب الدين لا ارشاد المسترشدين لا سيما انه وقع
التصريح منهم بما يدل على انهم اخذوا احاديث كتبهم من تلك الاصول المشهورة المعروفة التي كانت مرجعا لقدماء اصحابنا في عقايدهم و
اعمالهم ومن المعلوم ان هؤلاء الاجلاء لم يذكروا لنا قاعدة بها يميز بين الحديث الماخوذ من الاصول المجمع على صحتها وبين غيره فعلم
ان كلها ماخوذة من تلك الاصول ومنها انه من المعلوم ان الاخبار الضعيفة لا فائدة في ذكرها فكيف يذكرها مثل ثقة الاسلام
ومنها انه لو كان هناك قرينة على التمييز لنقلت الينا لان الحاجة ماسة اليه لانا نقول لا استبعاد في ذلك بعد ملاحظة
سيرة العقلاء والعلماء في اعتمادهم في التاليف والتصانيف والرسائل على الامور الواضحة في اوانهم وان احتملوا تغيرها وانعدامها
واما الوجوه المذكورة فضعيفة جدا اما الاول فلانه قاعد بما ذكرناه من الاكتفاء في التمييز بما ذكر في غير هذه الكتاب ككتاب
الذي الف في الرجال فان النجاشي عد من جملة كتبه كتاب الرجال وما ذكره الامين الاسترابادي لتحصل له سوء انه لم يذكر علامة التمييز
وقد عرفت جوابه على انه قد يمنع من عدم وجود التمييز في كتابه لجواز ان يكون الاسناد الى المعصوم دليلا على الصحة والارسال ونقل
فتاوى اصحاب الائمة دليل الضعف كما هو المتعارف في هذا الزمان والمعهود من سائر ارباب التصانيف فانهم اذا ارادوا تضعيف
مطلب ينسبوه الى القيل والرواية واشار الى هذا بعض الفضلاء واما الثاني فللمنع من عدم الفائدة من ذكر الاخبار الضعيفة مط اذ
يجوز ان ينقل ليعمل به عند انسداد باب العلم اما بالنسبة اليه وبالنسبة الى غيره او ليكون تذكرة له في تحصيل ما يوجب تصحيحه او ليكون
تاسيا للغير من الاخبار الصحيحة او لغير ذلك من فوايد التاليف التي تختلف بالانظار والافكار نعم لا فائدة في ذكر ما علم بعدم صحته
لكنا لا ندعي احتمال ذكر هذا منه بل ذكر ما ظن صحتها او شك فيه ومع هذا فالاستدلال بالوجه المزبور على دلالة العبارة لكنا
لا ندعي احتمال ذكر هذا منه على عدم وجود غير الصحيح فكما لا استدلال على حجية مفهوم اللقب نحو اكرم زيدا بانه لو لاه لكان التعليق
على المذكور لغوا وقد ذهب اكثر المحققين الى فساد هذا المسلك في اثبات حجية المفاهيم واما الثالث فللمنع من عدم النقل لان

الكتب قد اشتملت على المؤثرات وهي ثابتة من زمن الكليني الى الان كما عرفت من ان النجاشي اخذ ما ابن الغضائري في الرجال وقال الفاضل
التستري ره فان قلت اذا كان كتابه مشتملا على الاخبار الصحاح وغيرها فكيف يحصل ارشاد المسترشدين قلت هو قد
ذكر طريق العمل بالاخبار المتنافية بوجوه احدها العرض على كتاب الله وثانيها العرض على مذهب العامة وثالثها ترجيح السند
واكتفى عنه بالمحافظة على ذكر السند لظهور هذا الوجه لانه كان منصوصا من القران بقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وكان معمولا
عندهم كما يعلم من الفقيه وغيره ايضا واما محمد بن يعقوب الكليني فانه ليس في كلامه ما يدل على الحكم بصحة احاديث كتابه بل هو صريح
بان تمييز الصحيح عن غيره لا يمكن الا بما اطلقه العالم وقد صرح بانه لا يعرف الصحيح عن غيره الا في قليل من الروايات المختلفة بقوله ونحن لا نعرف
من ذلك الا اقله وفي قوله وقد يسر الله وله الحمد تاليف ما سالت لا يدل على صحة اخبار كتابه انتهى كلامه لكن مرجع هذا الوجه الى الاستقراء و
قد اطلع عليه كثير من المحققين ثم الثاني ان الكليني لم يصرح بصحة اخباره كما قال زعمت ان الرجا غير العلم الاتي هذه العبارة تطلق
في مقام هضم النفس وتذلل بالحري على ان الاخبار على انا نمنع من ذلك بل الاولى في امثال المقام الذي يقصد فيه ارشاد الغير صرف النفس
على الباطل التصريح بما هو الحق دون مراعات هضم النفس وبالجملة لو جوزت الحكم باشتغال ذمته ربما فاتوا قربتي بهذه العبارة
جاز لك دعوى دلالتها على شهادة الكليني بصحة اخباره كلا الثالث ان اخبار الكليني بصحة ما في كتابه يمكن ان يكون باعتبار اجتهاده و ظنونها
عنده ولو بالدليل الظني فلا يجوز الاعتماد عليه فان ظن المجتهد لا يكون حجة على غيره كما هو الظاهر من الاصحاب بل العقلاء ولا ترجيح لاحتمال
الاول وجب التوقف في العمل به لان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فيلزم التوقف لا يقال نمنع من عدم الدليل على ذلك لو لا
في الاخبار دلالة على ان الخبر عالم بالمخبر به فان المتبادر منه عند الاطلاق ذلك لانا نقول لا يجوز التعويل على هذا الاصل هنا لوجوه الاول
ان جماعة من الاعاظم كالفاضل التستري والفاضل التوني وجدي منعوا من دلالة عبارة الكليني على هذا مدعين ان الصحيح ليس
ان ليس معناه قطعي الصدور ونعم اعترف بعضهم بان المراد منه ما هو ظني الصدور ولكن هذا غير نافع كما لا يخفى لا يقال هذا الخبر
جماعة ولا يكون حجة لانا نقول ما دل على حجية خبر الكليني دل على خبر هؤلاء والتفرقة تحكم بل العمل بخبر هؤلاء اولى لانه كالمفسر لعبارة الكليني
مع انهم شهدوا على الغير والكليني شهد لنفسه فيكون مرجوحا بالنسبة الى الاول ثم الثاني ما استشهد به جدي على ان المراد من الصحيح
في كلام القدماء الاعم من قطعي الصدور ومن انهم يحكمون بالصحة باسباب لا تقتضي ذلك منها مجرد حكم شيخهم بالصحة ومنها اشتماله
على الخبر ومنها عدم منع الشيخ عن العمل به ومنها عدم منع الشيخ من روايته للغير ومنها موافقته للكتاب والسنة الثالث ان حصول القطع
بصدور جميع ما في كتب الائمة للكليني مستبعد ان لم يكن محالا عاديا لان القطع بالاخبار عادة اما من جهة التواتر والقرائن
المفيدة له وحصول كل منها له بعيد في العادة ولو كان الظن بذلك فلو حمل عبارة الكليني على الاول لزم مخالفته العادة واما لو حمل
على الثاني فليس فيه مخالفتها وهو ان لم يكن اولى فلا اقل من المساواة الرابع انه قد شاع بين علماء الاخبار نحو ما اخبر به الكليني
مع عدم قطعهم بما اخبروا به وبالجملة قد شاع منهم استعمال صيغة الاخبار في مقام الظن بالخبر بحيث صار من المجازات الراجحة
المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة عند اكثر المحققين ولو بني لو صح الاحتمال الثاني وكان مراد الكليني لزم ان يكون عاملا بالظن وهو باطل
بوجوه الاول ان المعروف طريقة المتقدمين ترك العمل بالظن حتى ان بعضهم ادعى ان العمل به من عقائد المخالفين في عبارته ما تدل على عدم جواز
العمل بالظن وهو قوله والامر في الشك المؤدي بغير علم وبصيرة الى الله عز وجل ان شاء تطول عليه فقبل عمله وان شاء رد عليه لان
الشرط عليه من الله عز وجل ان يؤدي المفروض بعلم وبصيرة ويقين ثم قال لان الذي يؤدي بغير علم وبصيرة لا يدري ما يؤدي
والى من يؤدي الثالث اقتصاره على نقل الحديث وعدم تمسكه في الاحكام الشرعية بالامارات الشرعية من الاجماع والشهرة والاستقراء
لانا نقول بطلان اللازم ممنوع وتلك الوجوه لا تصلح للاثبات اما الاول فللمنع من ان طريقة المتقدمين عدم جواز العمل بالظن مطلقا كيف
والعمل بالعلم في جميع الاحكام الشرعية مما يمكن ان يدعى محاليته عادة ومع هذا فاستدلال المرتضى والشيخ وابن زهرة وابن ادريس وغيرهم
الكتاب والسنة مما لا مساغ لانكاره ولو كان المتقدمون مانعين من العمل بالظن مطلقا لما جاز لاولئك الفحول ذلك الظن الذي
لم يقم من الشرع دليل على حجيته لا يجوز العمل به عندهم وكذا عند جميع المتاخرين ولكن هذا غير محتمل بالنسبة الى الكليني لاحتمال الظن
الذي قام من الشرع دليل على حجيته لا يقال لو كان هذا القسم هو المحتمل لم يكن احتمالا فاحتاج تاسيس الاصل بما ذكره الكليني لان تصحيح
الاخبار على فرض صحة هذا الاحتمال من دليل ظني اعتبر شرعا فيجب متابعته لانا نقول لعل الكليني اخطا في ذلك الدليل واعتقد

ماليس

ماليس بدليل دليلا والخطا ليس عاصما من على غير المعصوم ولهذا اتفق المحققون على الظاهر على ان ما يعتقده عالم دليلا لا يكون دليلا
لعالم اخر ولا يجوز العمل بما يعتقد به حتى يتبين له كونه حقا واما الثاني فللمنع من دلالته على ذلك كما اشار اليه قدس سره قائلا غاية ما يظهر
من كلامه عليه حجية اخباره وصحة العمل بها وكون العمل بالدين بالاثار والصحيح بل يشتمل على مواضع تشهد بان مراده من ادواء
الفرائض العلم واليقين ليس على ما ذكرت بل على ما ذكرنا وادون منه منها استشهاده لما ذكره بقوله من اخذ دينه من افواه الرجال ردته
الرجال وقوله من لم يعرف امرنا من القران لم يسلم من الفتن ثم ومنها قوله انك للتخير بحضوتك من مذاكره وتفاوضهم ممن يوثق بعلمه فيها او منها
قوله فاعلم يا اخي انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه برايه الا على ما اطلقه العالم بقوله اعرضوها على كتاب الله تع اه ثم ومنها قوله
ونحن لا نعرف من ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى الامام وقبول ما وسع الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من
باب التسليم وسعكم ومنها قوله وارجو ان يكون بحيث توخيت ومنها قوله ومن اراد الله توفيقه وان يكون دينه ثابتا مستقرا سبب له الاسباب
التي تؤديه الى ان ياخذ دينه معا واستودعا نعوذ بالله منه سبب له اسباب الاستحسان والتقليد والتاويل من غير علم وبصيرة فذلك
في المشية ان شاء الله تع وتقدس اتم ايمانه وان شاء سلبه اياه ولا يؤمن عليه ان يصبح مؤمنا ويمسي كافرا ويصبح كافرا الى اكبر امن
الكبراء ما العمه وكلما راى شيئا استحسن ظاهره ثم في جميع هذه المواضع جدا حتى يظهر لك الامر كل الظهور وان كان الامر في بعضها اظهر
ايضا على ما ذكرنا كثير من احاديث كتابه التي علم عليها منها ما اورده في باب الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب مثل رواية ابن ابي يعفور عن
الصادق حيث سالته عن اختلاف الحديث يرويه من يثق به ومنهم من لا يثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله
او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم به اولى به ومثل رواية عمر بن حنظلة حيث قال فان الحكم ما حكم به اعدلهما الحديث وغيرها من الاحاديث
ثم ويشهد ايضا ما اشرنا اليه من ان الكليني قد اكثر من الرواية من غير المعصوم فلاحظ وتامل ويشهد ايضا كون اخبار الاحاد حجة عند
القدماء وكذا بناؤهم على الظن في تصحيح الحديث ويشهد ايضا ان الحديث الذي له شاهد في كتاب الله كان معمولا به عند القدماء حجة كما لا يخفى
على المتتبع المطلع بل ربما يعد مثل هذا الحديث من القطعيات ويخرجونه من الاحاد وهو صريح كلام الشيخ في عدته وقد اول المصادر الظاهر منه في
يب وقال الاجل المرتضى في مسالة الهلالي طريق الاستدلال على فروع الامامية بعد العامية بعد الاشارة الى حجية اجماع الامامية وان طريق
موصل الى العلم بها اما هذا القطع وليس يمتنع مع ذلك ان يكون في بعض ما اجمعوا عليه ظاهر كتاب بينا ولم او طريقه يقتضي العلم مثل ان يكون
ما ذهبوا اليه هو الاصل في العقل فيصح التمسك به مع فقد الدليل الموجب للانتقال عنه الى ان ق فان اتفق شيء من ذلك في بعض المسائل
جاز الاعتماد عليه من حيث كان طريقا الى العلم وصار نظيرا للاجماع الذي ذكرناه في جواز الاعتماد عليه ثم على انا لو سلمنا كون الصحيح عند القدماء
بمعنى قطعي الصدور ولكن نقول لا يستلزم قطعهم حصول القطع لغيرهم وهذا في غاية الظهور وسيما مع ملاحظة ما صدر منهم من الغفلات
والاشتباهات ووقع منهم الاضطرابات في المقامات وخصوصا مع ملاحظة ما اشرنا اليه انفا من الشيخ وغيره في قطعية الخبر اذا كان له شاهد
من الكتاب وغيره هذا مع مشاهدة شدة الاختلاف بينهم في تصحيح الاحاديث وتضعيفها بل نقول هؤلاء مع معرفتهم باحوال الاحاديث و
مهارتهم فيها وقرب عهدهم كثيرا ما يضعف كل واحد منهم الاحاديث التي صححها الاخر فاذا كان هؤلاء هكذا حالهم فكيف يحصل لنا في امثال
زماننا القطع بصدور الاحاديث الا ترى ان الكليني مع بذل جهده في مدة عشرين سنة ومسافرته الى البلدان والاقطار وحرصه
في جمع اثار الائمة وقرب عصره الى الاصول الاربعمائة والكتب المعول عليها وكثرة ملاقاته ومصاحبته مع شيوخ الاجازات في معرفة الاحاديث
ونهاية شهرته في ترويج المذهب وتاسيسه لم يورد في كتابه جميع ما صح وعمل به غيره من المشايخ وغيرهم كالصدوق فلو يورد جميع ما
صح عند الكليني والشيخ وغيرهما مع انهما كانا عندهم وربما كان ياخذ منه ولم ياخذ الكل انتهى اما الثالث فللمنع من دلالته على ذلك كما
اشار اليه الفاضل التستري فانه قال في مقام الرد على من نسب تحريم الاجتهاد الى القدماء وقد ينسبون هؤلاء الجهلة وهم الى
القدماء كابن بابويه وغيره حيث انهم لم يذكروا في كتبهم هذه الفروع الفقهية ولم يدروا انه لا يلزم من عدم الذكر الانكار فان
كل طائفة يشتغلون بشيء اذ فيه بقاء نظام نوع الانسان فبعضهم يشتغلون بجمع الحديث وبعضهم ببيان معضلات الاحاديث
وهم الفقهاء وبعضهم يشتغلون بتحرير المسائل وبعضهم بالتصوف وهكذا ولا يلزم من هذا ان يكون كل طائفة منكرا لما يشتغل به الطائفة
الاخرى فان الله تع جعل بحكمته رغبة القدماء في جمع الحديث اذ لو لم يجمعوه لاندرس بعد زمان الغيبة وجعل رغبة بعض المتاخرين
في تحرير مسائل الفقهية والجمع بين الاخبار والافتاء بما يخالف العامة وتقييد المطلق بالمقيد وتخصيص العام بالخاص وهكذا

اذ لم يفعلوا ذلك لتفرق المذاهب تفرقا غير محصور فان بعض الاخبار يدل على الجبر وبعضها على التشبيه وبعضها على جواز الخطأ
على الانبياء وبعضها على عدمه وبعضها على غسل الرجلين في الوضوء وبعضها على جواز الوضوء باللبن الى غير ذلك مما لا يخفى كثرة
فلو لم يفعلوا ما فعلوا واقتصروا على مجرد نقل الاحاديث لم يمكن ذلك في عصرنا هذا البعيد عن زمان المعصوم وخفاء القرائن
فيه مع ان ابن بابويه ايضا ربما ذكر فيه فتاوى من قبيل اجتهادات المتاخرين بل ما لم يفعله المتاخرون ايضا يظهر ذلك لمن تامل في
اختلافه مع الفضل ابن شاذان ويونس ابن عبد الرحمن في كتاب المواريث انتهى الخامس انه قد ذكر في كا احاديث لا يجوز الاعتماد عليها كاحاديث
والتفويض وسهو النبي ص وغيرها وهو دليل على وجوه عما جيرته في اول الكتاب من ان كلما فيه من الاخبار الصحيحة التي يجوز العمل بها كما هو
مراد السائل او دليل على ان مقصوده اشتمال كا على ما صح للسائل لا ان جميع ما فيه منه وعلى تقدير ما يصح الاعتماد على ما ذكره لتاسيس
الاصل الذي هو محل البحث لا يبقى هنا احتمال اخر يصح معه دعوى الاصل المزبور وهو تخصيص ما ذكره بكل تلك الاحاديث فلا قدح فيه فان
اكثر العمومات مخصص بل هذا الاحتمال ارجح من الاحتمالين الاولين فاذن يجب في المشكوك فيه الرجوع الى الاصل المستفاد من ظاهر كلامه
لانا نقول الاحتمال الاول ارجح من هذا الاحتمال بالنسبة الى المصنفين كما لا يخفى لا يقال يدفع الاحتمال الاول قوله قدس سره فانه ظاهر في
انه وضع الديباجة بعد تاليف الكتاب وهو ينافي الرجوع لانا نقول المجاز باب شائع فلا يبعد في ان يعد في امثال المقام من المجازات
الواضحة المساوية احتمالها الاحتمال الحقيقة ومما يؤيد رجوع اكثار الرواية عن غير المعصوم على ما ذكره جملة فانه قد اعلى ان الكليني قد اكثر
في كا من الرواية عن غير المعصوم ثم ذكر جملة من شواهد ذلك ثم قال وبالجملة ايراده الاخبار عن غير المعصوم في غاية الكثرة انتهى ثم انا
لو سلمنا مرجوحية الاحتمال الثالث لكونه انه مرجوحية الاحتمال الثاني بالنسبة اليه هذا وعدم تنبيه الكليني عند ذكره الاخبار التي لا يجوز
الاعتماد على جزء وجها عما ذكره الاخبار التي لا يجوز الاعتماد على جزء وجها عما ذكره في اول الكتاب شاهد على بطلان الاحتمال الثالث كما لا يخفى
السادس ان الذي عليه محققوا اصحابنا عدم حجية ما ذكره الكليني اذ لم يعملوا على رواية مروية في كا ولا يحجوها باعتبار ان الكليني حكم بصحة
ما في كا مما شاع بين المتاخرين تضعيف كثير من الاخبار المروية فيه سندا ولو كان ما ذكره الكليني مما يصح ان يعول عليه ويجعل اصلا في
الحكم بصحة اخبار كا لما حسن منهم ذلك بل كان عليهم ان ينبهوا على ان ما ذكره اصل لا ينبغي العدول عنه هذا وقد اتفق جماعة من القدماء
كالمفيد وابن زهرة وابن ادريس والشيخ والصدوق على الطعن في بعض اخبار كا بما يقتضي ان لا يكون غيره محل الاعتبار وقد ذكرت
عباراتهم في الوسائل وتاويل جماعة من الفضلاء كالامين الاسترابادي والشيخ يوسف البحراني وغيرهما كلام الشيخ والصدوق في
مقام الطعن على ما ذكر بحمله على ما لا يقتضي الطعن ولا القدح في الحكم بصحة ما في كا من الاخبار بعيد عن الصواب فان عباراتهم في غاية
الظهور في الطعن في السند لا يبقى انه يقدح ما ذكر في جواز الاعتماد على ما ذكره الكليني لمعارضته بمصير الاخباريين الى كونه مفيدا للعلم
وان جميع ما في كا من الاحاديث قطعي الصحة ومعلوم الصدور لانا نقول لا يصح المعارضة المذكورة جدا فان الاخباريين على ما ذكرت
يدعون القطعية وهي دعوى فاسدة جدا والدعوى الفاسدة لا يجوز ان يقابل بها دعوى اعيان العلماء المشتهرين بالفضل ودقة النظر
والورع والتقوى هذا وقد يستدل بالاجماع المركب على ترك العمل بقول الكليني وذلك لان كل من اخذ به ادعى قطعيته وكل من لم يأخذ
به لم يدع ذلك ولما كان الاول باطلا تعين المصير الى الثاني اذ التفصيل المبتنى من القطعية وجواز الاخذ به وجعله اصلا لم يقل
به احد وفيه نظر وتامل ولا يبقى يحصل ما ذكره الكليني سكون النفس والاعتقاد الراجح بصحة جميع ما في كا فيلزم الحكم بها اما الاول
فلانه معلوم وجدانا وعيانا واما الثاني فلصدق لفظ العلم على هذا الاعتقاد عرفا ولغة وكل علم يجب الاعتماد عليه لانا نقول
نمنع المقدمة الاولى بعد ملاحظة ما ذكرنا وكيف يحصل الاطمينان للنفس بما قاله ثقة ولم يحصل الاطمينان بما عليه المعظم المؤيد بما تقدم
اليه الاشارة وما هذا الا تحكم صرف ومصادرة ظاهرة بل التحقيق ان النفس يسكن الى ما عليه المعظم المؤيد لا بد من سكونها الى ما عليه الكل
اللهم الا ان يقوم دليل قطعي او ما يقرب منه على ما خالف عليه المعظم وذلك معلوم وجدانا سلمنا المقدمة الاولى ولكن نمنع من اطلاق
لفظ العلم على مطلق ما اطمئن النفس اليه والاعتقاد الراجح الشامل للظن حقيقة بل هو حقيقة في الاعتقاد الجازم الذي لا يشوبه شك ولا يحتمل
ريب مطلقا ولا بحسب العادة لتبادر هذا عند الاطلاق وصحة سلب لفظ العلم عن الظن وجعله مقابلا للعلم في العرف والعادة وعدم صحة
امتثال الامر المعلق على العلم بتحصيل الظن ولغير ذلك وبالجملة لا شبهة في ان لفظ العلم موضوع لمعنى غير ما وضع له لفظ الظن وذلك
المعنى هو الذي ذكره الاصوليون والمتكلمون واحتمال ان ذلك من مصطلحاتهم مما يقطع بفساده ولو كان كذلك لاشاروا الى المعنى اللغوي

دعوى

وصرحوا بانه المعنى المصطلح عليه بينهم كما هو طريقتهم في سائر الالفاظ التي لهم فيها اصطلاح خاص نعم قد شاع اطلاق لفظ العلم
على الظن خصوصا اذا كان غالبا وكان مما علم حجيته كالظنون التي جرت العادة باعتبارها ولذا قد يتوهم ان الاسباب المفيدة
لتلك الظنون مفيدة للعلم لكن بمجرد شيوع الاطلاق حتى كاد حمل اللفظ عليه كما لا يخفى سلمنا ان لفظ العلم موضوع لمعنى يشمل
ما اطمئن النفس اليه ولكن نمنع من حجيته بل على الاطلاق ويطالب من يدعي حجيته بالدليل وانما سلم حجية الفرد الذي فيه الجزم
وهو الذي فسر به العلم في كلام الاصوليين والمتكلمين وذلك لان البديهة تشهد بحجيته ولذا يقبح العقلاء من يطالب دليلا على حجية
هذا القسم وهذا الوجه غير جار في الفرد الاخر وهو الذي يسمى بالظن ولذا يحسن من يطالب دليلا على حجيته لا يقال الدليل على حجية فرد
الاخر موجود وهو الدليل العقلي الذي تمسك به بعض المحققين على اصالة حجية كل ظن لانا نقول لو سلم تمامية ذلك الدليل لاثبات
الاصل المزبور فانما نسلم في الظن الذي لم يحصل الظن الاقوى بعدم حجيته واما فيه فلا ومنه الظن المستفاد من خبر الكليني للوقف
من الامارات التي يقدح في حجيته ولو منعنا من تلك الامارات فنقول ذلك الدليل لم يعد حجية الظن على الاطلاق بالظن الذي
يلزم من منع حجيته العسر والحرج ولا شك ان الذي يستفاد من خبر الكليني ليس بهذه المثابة لان منع حجيته لا يلزم منه ذلك لان
تحصيل الظن الاقوى منه غالبا ممكن وهو الحاصل من الخبر الموجود في الكتب الاربعة وساير كتب الاحاديث المعتبرة مع اتصافه
بالصفة التي توجب زيادة الظن بالصدق كالصحة والموافقة لعمل الاكثر ونحو ذلك والنادر حكمه حكم المعدوم فلا تعتبر فتامل وبالجملة
الاعتماد على ما ذكره الكليني ودعوى صحتها في كتابه واثبات الاحكام بمجرد ذلك التجرؤ عظيمة في الشريعة خصوصا على القول بعدم حجية
الشهرة والاستقراء لان ما دل على عدم حجيتهما يدل على عدم حجية ما ذكره بطريق اولى لان الظن الحاصل منهما اقوى من الظن الحاصل
ما ذكره كما لا يخفى وينبغي على امرين الاول توهم بعض ان كلما يرويه الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه من الاحاديث صحيح لا يحتاج الى
معرفة حال رواته لانه صرح في اول الكتاب بصحة ما فيه وادعى ان جميع اخباره مستخرجة من الاصول المعتمد عليها فقال وسالني ان
اصنف له كتابا في الفقه والحلال والحرام والشرايع والاحكام يشتمل على جميع ما صنفته واترجمه بكتاب من لا يحضره الفقيه ليكون اليه مرجعه
وعليه معتمده وبه اخذه ويشترك في اجره من ينظر فيه وينسخه ويعمل بمودعه هذا مع نسخه لاكثر ما صحبني من مصنفاتي وسماعها و
رواياتها ووقوفه على جملتها وهي مائتا وخمسة واربعون كتابا فاجبته ادام الله توفيقه الى ذلك لاني وجدته اهلا له وصنفت هذا
بحذف الاسانيد لئلا يكثر طرقه وان كثرت فوائده ولم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي
به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها
المعول واليها المرجع ثم اشار الى جملة منها ثم قال وبالغت في ذلك جهدي انتهى والحق بطلان التوهم المزبور والمنع من جواز الاعتماد
على اخباره في الصحة وقد تقدم وجهه على انا نمنع من دلالة كلامه على حصول العلم بصدور جميع ما في كتابه عن الائمة المعصومين وقوله
ما افتي به لا يدل عليه وكذا واحكم بصحته وقوله واعتقد فيه وقوله جميع ما فيه مستخرج اه اما الاول فلان الفتوى بشيء كما يكون باعتبار
العلم بالصدور كذلك يكون باعتبار كونه حجة شرعية تعبدا كاصالة الطهارة ويد المسلم فاذا كان ذلك اعم فليس فيه دلالة على
الاول لان العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات واما الثاني فلما اشار اليه جدي قدس سره اما ما ذكره في فقيه ان قوله واحكم بصحته
لا شهادة على شهادته بالصحة بل الظاهر انه من اجتهاده ولا تامل فيما ذكره عند المتامل بل عند المتتبع في احوال فيحصل القطع بانه ربما حكم
بالصحة بسبب حكم شيخه ابن الوليد بها ثم قال ان كون الصحيح بمعنى القطعي الصدور محل تامل فان عبارة شيخي في اول يب وصريحها في اول
صا وكذا خلاف ظاهر ما ادعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم على ما اشرنا اليه قال الشيخ البهائي في اول كتاب مشرق الشمسين كان
المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق والركون اليه
وذلك امور انتهى كلامه والامور التي ذكرها لا شهادة فيها على القطع بالصدور ويمكن المقام والظاهر من عبارات بعضهم ان اطلاق
الصحيح عندهم ليس بمعنى قطعي الصدور ومنه ان الصدوق ربما يظهر منهم قطعهم بصدور الحديث الذي افتى به في الفقيه وقد
حكينا هنا في الوسائل ثم قال فتدبر وبالجملة المتصف انه منع الفقيه وتامل الا من لم مجال للتامل فيما ذكرنا ومما يدل على ان
الصحيح عند القدماء ليس بمعنى القطعي انهم مثل الشيخ وغيره كانوا يعملون باخبار الاحاد كما اشار اليه في الجملة وسنذكره مبسوطا
وظهر ان ما عولوا به وجعلوه حجة صحيح عندهم واعترف المحققون من المجتهدين والاخباريين بان الخبر عند القدماء كان

على ضرب بين صحيح وضعيف وهذا هو الظاهر من كلامهم ومما يشير اليه ومما يدل ايضا على ذلك انهم كثيرا ما يعتنون بصحة حديثهم
على الظنون مثل قول شيخهم واعتماده عليه وعدم منعه عن العمل به وروايته اياه ومما يدل عليه ان الحديث الذي لم شاهد
من الكتاب والسنة مثلا كان عند القدماء صحيحا قطعا ولا خفاء فيه مع انه بمجرد ذلك لا يصح بقطع بالصدور وبالجملة او
تتبع الانسان اقوالهم وكتبهم سيما كتاب الرجال لم يبق له شك في فساد ما نسب اليهم من كون الصحيح عندهم القطعي الصدور وانتهى ولما
الثالث والرابع والخامس فواضح الثاني قال السيد الاستاد دعم ما قال الخلو الكتب الاربعة من رواية لا يبقى حجيتها اذ ليس من
شرائط حجية الخبر وجوده في هذه الاربعة كيف وحصر الحجية على ما فيها من الاخبار يقتضي سقوط غيرها من الكتب عن درجة الاعتبار
مع ان كثيرا منها يقرب في هذه الاربعة في الاشتهار ولا يقصر عنها بكثير في الظهور والانتشار كالعيون والخصال والاكمال من
مصنفات الصدوق وغيرها من الكتب المعروفة المشهورة الظاهرة النسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلة وعلماء الطائفة ووجوه
الفرقة ولم يزالوا في جميع الاعصار والامصار يتداولون هذه الكتب ويرجعون اليها فيما تضمنته من الاخبار والآثار المروية
عن الائمة الاطهار ولم يسمع من احد منهم الاقتصار على الكتب الاربعة ولا انكار الحديث لكونه من غيرها واقبال الفقهاء على تلك
الاربعة والكتابهم عليها ليس لعدم اعتبار غيرها عندهم بل لما في الاربعة من المزية الظاهرة والفضيلة الواضحة التي اختصت
بها من بين الكتب انتهى   قال السيد الاستاد قدس سره ونعم ما قال عدم تعرض الاصحاب الرواية في مسئلة ليس من القدح
في شيء فان الرواية متى صلحت للاحتجاج وصح التمسك بها لم يتوقف على سبق الاحتجاج بها من غيره هذا الاستدلال كيف ولو كان
كذلك توقفت الادلة على المستدل وامتنع التعدي عنه بتكثير الادلة وتحقيق المسائل ولوجب القطع بالقدح في اكثر الاحتجاجات المذكورة
في كتب الاصحاب فان المتاخرين عن الشهيد الثاني قد زادوا عليه كثيرا وقد زاد الشهيدان على الفاضلين والفاضلان على من تقدمهما
وقد جرت سنة الله ص في عباده وبلاده بتكامل العلوم والصنائع يوما فيوما بتلاحق الافكار واتساع الانظار وزيادة كل لاحق على سابقه
اما بزيادة تتبعه وعثوره على ما لم يعثر عليه الاول ووقوفه على من لم يقف عليه او لان افكار الاوائل وانظارهم هيات له ذكوا ذايل
ونظرا صائبا وزاد عليهم بما اخذ عنهم او لعناية ربانية ولطف مخصوص ساق الى المتاخر زلفة وكرامة تخصص وليس في شيء من ذلك ما يوجب
عجال المتاخرين او ينقص من جلالتهم او يطعن فيهم ولنعم ما قال الشيخ الفقيه ابن ادريس طاب ثراه في خاتمة السرائر لا ينبغي لمن استدرك
على من سلف الى بعض الاشياء ان يرى لنفسه الفضل عليهم لانهم انما زلوا حيث زلوا لاجل كدهم وانكادهم وشغلوا زمانهم في غيره ثم
صاروا الى الشيء الذي زلوا فيه بقلوب قد كلفوا وقلوب قد سئمت في اوقات ضيقة ومن يأتي بعد استفاد ما استخرجوه ووقف على ما
اظهروه من غير كد ولا كلفة وحصلت له بذلك رياضة واكتسب قوة فليس بعجب ان صار الى حيث زل فيه من تقدم وهو موفور القوى
متسع الزمان لم يلحقه ملل ولا احاطه ضجر ان يحفظ ما لم يحفظوه ولذلك زاد المتاخرون على المتقدمين وكثرت العلوم بكثرة الرجال
واتصال الزمان وامتداد الآجال هذا كلامه وكان ان استدراك اللاحق على من سلف لا يوجب طعنا فيهم فكذا اهمالهم لما استدركه
لا يوجب طعنا فيه ولا فيما سبق اليه ولو كان الاستدراك على السلف طعنا في الخلف لكان السالف اولى به لتقدمهم في ذلك او سبقهم
اليه اذ ما من احد منهم الا وقد استدرك على من تقدمه باشياء كثيرة اهملها المتقدم ولم يشبع القول فيها وكثيرا ما يدعي احدهم ان
المسئلة خالية عن النص ثم يأتي آخر فيها بالنص ونصوص معتبرة بل صحيحة من الكتب الاربعة فضلا عن غيرها والاستدراك بالنص
على الشهيد الثاني كثير جدا واستقصاء المواضع التي اتفق له ذلك او لغيره يفضي الى التطويل انتهى   اذا قال العدل
الذي عمل على روايته وترك كثيرة ولم يلق النبي ص ولا احدا من المعصومين ع وكان بينهم وبينه ازمنة كثيرة قال رسول الله ص او قال
امير المؤمنين ع وحذف الواسطة للقطع بوجودها هل يكون هذا الخبر حجة فيجوز العمل به او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه حجة
كالروايات المسندة وهو للآمدي في الاحكام والمحكي عن احمد بن محمد بن خالد البرقي ووالده من اصحابنا الامامية وابي حنيفة
ومالك واحمد بن هاشم واتباعه من المعتزلة واكثر المعتزلة بل حكي عن بعضهم جعله اقوى من المسند الثاني انه ليس بحجة وهو للشيخ
في العدة والعلامة في المبادي وتب والنهاية والمنتهى والشهيدين في الذكرى والدراية والسيد عميد الدين في المنية والشيخ
حسن في المعالم والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والمحقق الخوانساري في المشارق ووالده جمال الدين والفاضل البهائي والحاجبي
والعضدي والطوسي والبيضاوي والرازي والمحكي عن عيسى بن ابان والقاضي ابي بكر والشافعي بل عزاه في المنية الى المحققين

وذهب

خ المنية

وفي بعض كتب العامة هو قول اكثر المحدثين وهو رواية عن احمد للاولين وجوه منها ما تمسك به في الاحكام من ان الصحابة قبلوها
ثم ق واما التابعون فقد كان من عادتهم ارسال الاخبار واستشهد على ذلك ببعض الاخبار ثم ق ويدل على ذلك واشتهر من
ارسال ابن المسيب والشعبي وغيرهما ولم يزل ذلك مشهورا فيما بين الصحابة والتابعين من غير نكير فكان اجماعا انتهى وفيه
نظر اما اولا فلان الاجماعات التي يحكيه فضلاء العامة في المسائل الفقهية والاصولية ليست بحجة وان حجية الاجماع المنقول الذي
هذا انما يتجه لو كان الايمان في الراوي شرطا ولم يكن الموثق حجة واما على تقدير الحجية وعدم الشرطية فيلزم الحكم بالحجية لانه
رواية موثقة لانا نقول لا دليل لنا على حجية كل اجماع منقول بحيث يشمل محل البحث والذي على حجية الاجماع المنقول وهو اصالة
حجية الظن وعدم القول بالفصل بين اصحابنا بين حجية خبر الواحد وحجية الاجماع المنقول غير موجود في محل البحث اما الاول فلان
الاجماع انما يكون حجة عندنا باعتبار كشفه عن قول المعصوم ع فالناقل له اذا كان امامية ثقة حصل منه الظن بقوله واما اذا لم يكن
اماميا فلا يحصل ذلك كما لا يخفى فلم يكن حجة واما الثاني فواضح واما ثانيا فلانه موهون بمصير معظم اصحابنا بل اكثر المسلمين الى عدم
قبول الرواية المرسلة بل يمكن دعوى شذوذ المخالف من اصحابنا وهو البرقيان وحصول الاتفاق على خلافه بعدهما فانا لم نجد
احدا وافقهما بل كل من وجدناه فهو مصرح بخلافه لا يقال ان الاخباريين يعملون بها لانا نقول لو سلمنا انهم يجعلونها حجة فليس الا لما
ذهبوا من قطعية اخبار الكتب الاربعة وهذه الحيثية غير حيثية محل البحث كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال في ان الاجماع المنقول المذكور
موهون بمصير معظم المسلمين الى خلافه ولا اشكال في ان الظن الحاصل من قولهم اقوى من الظن الحاصل من هذا الاجماع المنقول لو كان
مفيدا للظن واما ثالثا فلان هذا الاجماع رواية مرسلة لان الآمدي لم يلق الصحابة والتابعين فالاعتماد عليه في هذه المسئلة دور
واما رابعا فلانه اخص من المدعى لاختصاصه بروايات خاصة والقول بعدم العلم بالفصل محل اشكال واما خامسا فلان الآمدي ادعى
الاجماع بقبول البعض وعدم انكار الباقين والاخير محل الاشكال متحقق كما صرح به العبري والمثبت مقدم على النافي سلمنا ولكن السكوت
لا يدل على الموافقة لا علما ولا ظنا ودعواه انهما يفيد الاخير باطلة كما ثبت عدم الانكار بالاصل هذا وفي النهاية والمحصول في
مقام دفع الحجة المزبورة وعدم الانكار انما كان لان المسئلة اجتهادية ولان الصحابي الذي راى النبي ص اذا قال قال رسول الله ص
كان الظاهر منه الاسناد فوجب على السامع قبوله ثم لما بين التابعين انه اذا كان مرسلا ثم بين اسناده وجب قبوله ايضا وليس قبوله في احد الحالين
دليلا على العمل بالمرسل ومنها ان العلة في التثبت في الخبر وعدم العمل به فسق راويه وهي منتفية في المرسل ظاهرا لعدم العلم بها ولاصالة
بقائها على العدم فلا يجوز التثبت ولا يتحقق الحكم مع ارتفاع العلة واذا انتفى التثبت وجب القبول واجاب عنه في المنية بان انتفاء
علة التثبت اعني الفسق لا يعلم الا بثبوت ضدها التي هي العدالة فما لم يكن العدالة معلومة التحقق لم يكن انتفاء التثبت معلوما
ونمنع عن كون نفيها ظاهرا واصالة بقائها على العدم معارض باصالة عدم امتثال ما توجه اليه من اوامر الشرع ونواهيه ومنها ان
المرسل لو لم يقبل للزم ان يكون ما يحكى فيه الارسال وهو قول الراوي عن فلان عن فلان غير مقبول حتى يصرح بنفي الواسطة بينه وبين فلان
الذي روى عنه والتالي باطل والا يلزم سقوط الاحاديث المعنعنة وهو باطل بالاتفاق كما في المنية وفيه نظر اما اولا فلما ذكره العلامة
في النهاية والسيد عميد الدين فقالا ان الراوي اذا كان مصاحبا للراوي ويعنعنه غلب على الظن انه روى عنه من غير واسطة ولو لم يعلم
يقبل روايته لتردده بين كونه مسندا او مرسلا من غير ترجيح قال الشهيد الثاني بعد الاشارة الى ما ذكره وقد نوزع في ذلك وادعي
ان مثله غير متصل لكن الظاهر خلافه انتهى واما ثانيا فلمنع الملازمة باعتبار حصول الاتفاق الى اخبار المعنعنة على ما اعترف به الخصم
دون الاخبار المرسلة ومنها ان عدالة الاصل والواسطة ظاهرة فيجب العمل به اما المقدمة الاولى فلان رواية الفرع عنه تعديل
له لكون الفرع عدلا والعدل لا يروي الا عن العدل لا يروي الا لم يكن عدلا وكان مع لساه غاشا واما المقدمة الثانية فلتحقق
شرط قبول الرواية وهو عدالته وايضا وفيه نظر للمنع من اقتضاء رواية الفرع التعديل كما سيأتي اليه الاشارة انشاء الله ومنها ان قول
الفرع العدل قال رسول الله ص هكذا وقال امير المؤمنين ع كذا يدل على جزمه وعلمه بصدور القول المذكور عنهما فيجب قبوله اما الاول فلانه
المتبادر والظاهر من العبارة المذكورة ومن الخبر والاسناد كون المخبر والمسند جازما قاطعا بما يخبر به ولذا يحكم بان القضية
الخبرية موضوعة لكون المخبر جازما فيما يخبر به ولذا اذا قال قام زيد يحكم بانه جازم عرفا واذا تبين لنا بعد الاخبار لم يكن جازما بذلك
بل شاكا او ظانا قبحناه بل ربما اطلقنا انه كاذب ولذا ايضا نحكم ان قوله سرق زيد شهادة بان زيدا سارق وبالجملة ظهور الجملة الخبرية

فيما ذكرناه مما لا ينبغي الريب والشك فيه وقد اشار بعض الى ما ذكر فيما حكاه بعض عنه فقال قيل ان قول العدل قال رسول الله ص
اسناد الخبر الى رسول الله ص واسناد الخبر الى رسول الله ص فكان مقبولا انتهى فليس بعيد العدل القائل قال رسول الله ص
عنه بان منه كثير وعدم سماعه منه قرينة على عدم جزمه وما نحن فيه قطعه لامكان حصول العلم بقوله مع النقل بتواتر او باحتفاف
بالقرائن القطعية ولذا صح لنا ان نقول قال الله تعالى مع عدم السماع عنه تعالى واما الثاني فلان الخبر عنه في الحقيقة هو العدل ولم يكن
للواسطة المذكورة ح اعتبار اصلا ولا يشترط في حجية خبر السماع من المعصوم بل يكفي مجرد العلم كما يكفي عند جماعة في الشهادة مطلقا لو كان
المشهود به مما يعسر ادراكه بالحواس كالسرقة والزنا وذلك لوجوه منها عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية فانه يشمل محل البحث
قطعا لا يقال غاية ما يستفاد من الاية الشريفة الاطلاق والمتبادر منه غير محل البحث لانا نقول المتبادر م ومنها ان هذا الخبر يفيد
الظن فيكون حجة لاصالة حجية كل ظن ومنها انه لو كان ذلك شرطا للزم الحكم بعدم حجية الاجماعات المنقولة لان مرجعها الى حصول
العلم لنا قلها بقول المعصوم لا من جهة السماع بل اما من جهة الحدس او من قاعدة اللطف وذلك خلاف ما عليه اكثر المحققين فما هاهنا
الجواب هنالك فهو جوابنا في محل البحث ومنها انه لو كان ذلك شرطا لسقط اعتبار معظم الاخبار المسندة لان غاية ما يستفاد من
كلام رواتها حصول العلم لهم بما اخبروا به واما ان يستند علمه الى السماع فليس فيه دلالة عليه اصلا فيصلح الشك في تحقق شرط الحجية
والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط فيلزم عدم الحجية وبطلان التالي ظاهر باجماع القائلين بحجية خبر الواحد لا يقال الظاهر
السماع فان اتحاد زمان الراوي والمروي عنه مقتض لذلك لانا نقول كون ذلك مقتضيا لما ذكر من شخصين يحتمل ذهابهما ولم
يتلاقيا اصلا ويعلم احدهما بكلام الاخر ولا يقال اذا قال الراوي قال فلان يكون الظاهر منه السماع لانا نقول لا نم ذلك لان لفظ
قال يستعمل تارة مع السماع واخرى مع عدمه مع العلم بالصدور وهو اعم منهما لغة والا لكان قولنا قال الله تعالى مجازا ولصح تكذيب
من قال قال زيد كذا مع عدم سماعه عنه والعلم بصدوره عنه وذلك باطل قطعا سلمنا ولكن ذلك مختص ببعض الاخبار فلا يجدي
في دفع الايراد ومنها فحوى ما دل على كفاية العلم في الشهادة مطلقا وفي هذه الحجة نظر اما اولا فللمنع من المقدمة الاولى لان قول
الفرع الذي لم يلق الرسول ص قال رسول الله ص كذا وان كان باعتبار ان الجملة الخبرية موضوعة للجزم بالنسبة ظاهرا في حصول
القطع والجزم بصدور القول المذكور منه ص ولكن قد شاع استعماله في العرف في غير صورة الجزم بذلك بحيث لا يبعد دعوى
بلوغ ذلك الى الحقيقة العرفية وهجر الوضع الاصلي في هذه الموارد ولئن تنزلنا عن ذلك فلا اقل من صيرورة صورة عدم
الجزم بالنسبة الى المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة عند معظم المحققين من الاصوليين ويدل على ما ذكرناه من عدم
ظهور العبارة المذكورة ونحوها في الجزم بالنسبة امور احدها ابلغ العادات الا ترى انه لو قيل في زماننا قال رسول الله
كما يتفق ذلك كثيرا للوعاظ في المنابر والفقهاء في البحث وارباب التواريخ او قال فرعون وكذا لم يفهم ان المخبر جازم بما اخبر
بل الظاهر منه عدم تحقق الجزم كما لا يخفى وثانيها ان حصول الجزم بالخبر لا يكون عادة الا بالتواتر والاحتفاف بالقرائن المفيدة
له وحصولهما مع بعد الزمان بعيد خصوصا في الامور التي لا يتوفر الدواعي على نقلها فيكون ذلك قرينة عادية ظاهرة على عدم
الجزم وهذه القرينة منتفية بالنسبة الى من كان يمكنه ادراك النبي ص فيجب الاخذ بظاهر اللفظ المفيد للجزم بالنسبة اليه لسلامته
عن المعارض وثالثها انه اختاره جماعة من المحققين كالعلامة في يه وب والرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج والعبري في
الاسنوي في شرحه قال الاول في جواب من تمسك بان قول الفرع قال رسول الله ص كذا يفيد تعديل الواسطة المحذوفة لانه
يفيد الجزم او الظن بصدور القول المذكور عنه وليس ذلك الا باعتبار عدالة الواسطة المحذوفة وليس حمل اخبار الراوي
عن الرسول ص على ظن انه قال اولى من حمله على انه سمع انه قال ومعلوم انه لو صرح بهذا القول لم يكن فيه تعديل بل الاصل لانه لو سمعه من
كان متفطنا هو ما لم يكفه على انه يقول سمعت انه قال رسول الله ص فعلمنا سقوط ما ذكروه انتهى الثاني ما ذكروه مدفوع بما ذكره
السيد عميد الدين فانه قال بعد الاشارة الى ما ذكروه وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى
الاول دون الثاني على انه لو كان المراد سمعت انه قال لجاز ان يخبر عما يعلم اشتغاله عن الرسول ص اذا سمع الاخبار به عنه انتهى
لانا نقول ما ذكروه لا يصلح للدفع لما عرفت ولا يتم القرينة على ارادة الجزم العبارة التي ذكرها الفرع موجودة وهي ان الفرع مع
عدالته ليس له ان يوجب شيئا على غيره الا اذا علم انه ص اوجب ذلك لانا نقول لا نم ذلك سلمنا ان الفرع اراد ايجاب شيء على غيره

واما الفقد

واما الفقد والمتيقن هو ارادة مجرد الرواية التي اذا لم يدل العبارة المذكورة على الجزم فلا اشكال في انها تدل على الظن
بالصدور والذي هو حجة فيلزم العمل بها لانا نقول لا نم ذلك سلمنا ولكن لا نم لزوم العمل بها ح فتم ولا يوفيها به ما يلزم مما ذكر
ان اطلاق قول الفرع قال رسول الله ص لا يفيد الجزم ولكن قد ينصب الفرع قرينة على كونه جازما فيلزم العمل بارساله واذا وجب العمل
بالمرسل في هذه وجب العمل به في صورة الاطلاق اذ لا قائل بالفصل بين الصورتين لانا نقول لا نم عدم القول بالفصل لان الظاهر
من اطلاق الاصوليين الباحثين في المسئلة هو صورة الاطلاق لا الاعم منها ومن صورة وجود القرينة على كون الفرع جازما
بما يخبر به كما لا يخفى على متتبع كلماتهم سلمنا ولكن نمنع من وجوب العمل في صورة وجود القرينة على الجزم لما سيأتي اليه الاشارة واما
ثانيا فللمنع من المقدمة الثانية ومن عدم اشتراط السماع والاصالة الاشتراط والوجوه المذكورة لا تصلح لدفعها اما الاول فللمنع
من دلالة الاية الشريفة على اصل حجية الخبر الواحد فضلا عن دلالتها على عدم الاشتراط سلمنا ولكن يعارضها العمومات المانعة
عن العمل بغير العلم والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه بعد غير من المستند الى السماع من تلك العمومات ومن
الظاهر ان الترجيح مع تلك العمومات سلمنا ان الاية الشريفة اخص منها مطلقا ولكنها لاعتضادها بالشهرة العظيمة التي لا يبعد
معها دعوى شذوذ المخالف يكون اولى بالترجيح لما تقرر عندنا من ان العام اذا اعتضد بالشهرة كان اولى بالترجيح
ولا يصلح الخاص لتخصيصه ويؤيد ما ذكر قوة دعوى انصراف اطلاق الاية الشريفة الى غير محل البحث واما الثاني فلانا لا نم
انه يفيد الظن نعم ربما يفيد قوة الدلالة ولكنها ليست انه يفيد الظن المعتد به عادة ولكن لا نم حجية هذا الظن اما على
القول بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة فواضح اذ ليس الظن المفروض من الظنون المخصوصة لعدم وجود دليل واضح
على حجيته بخصوصه واما على القول باصالة حجية كل ظن كما هو المختار فلان الظن والمسلم منها هو الظن الذي لم يقم دليل
عليه بحيث يشمل هذا القسم والظن المفروض من هذا القبيل لما عرفت من ان الشهرة العظيمة القريبة من الاجماع تفيد عدم
حجية هذا الظن ولا اشكال في افادتها الظن القوي على انه لو قيل بحجية هذا الظن للزم القول بحجية كل مقطوع به
معلوم للغير العدل ولو كان مستند قطعه الحدس والتجربة والاعتبارات العقلية لانه مثل المفروض فيلزم منه امور
حجية الخبر الذي ادعى تواتره ومنها حجية الخبر الذي ادعى قطعيته بالاحتفاف بالقرائن القطعية ومنها فتوى الفقيه اذا
جزم قطع بها ومنها حجية الاخبار المروية في الكتب الاربعة لادعاء معظم ثقات الاخبار بين القطع وبصدورها
عن المعصومين ع وبطلانهم فيه فان هذه الدعوى لا يوجب دفع قطعهم الذي هو المناط في المعقول بالنسبة اليها
نعم يمنع من مواضعتها في دعوى القطع والتالي باطل اذ لم يجعل احد من اصحابنا ذلك مدركا في الاحكام الشرعية ولا اشار
الى شيء من ذلك في المسائل الفقهية ولو كان ذلك اصلا معتمدا عليه لنبهوا عليه وبما اتكلوا على ضبطه وتنقيحه وقد يق لو كان في حجية
الظن المستند الى الاصل عدم قيام ظني على عدم حجيته للزم اخراج كثير من الظنون التي ثبت حجيتها بالاصل بل جميعها لقيام الدليل
الظني على عدم حجيتها من العمومات المانعة عن العمل بالظن او الشهرة كالظن الموثق والحسن والشهرة ونحوها فيؤول الامر الى
القول بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة الذي فر منه القائلون باصالة حجية كل ظن دفعا للحرج العظيم مع انسداد
باب العلم في معظم الاحكام الشرعية الا ان يق المراد من عدم قيام دليل ظني على عدم حجية الظن غير العمومات المشار
اليها من سائر الظنون الخاصة مثل الشهرة والاجماع المنقول ونحو ذلك وفيه اشكال واما ابطال عدم جواز الاعتماد
على كل مقطوع به للعدل بما ذكر بعد اقتضاء الاصل حجيته فمشكل جدا اذ عدم تعرض الاصحاب لا يكون دليلا على منعهم
بل ذلك بل لو منع منه المعظم لم يكن معتبرا مع انهم لم يمنعوا بل غايتهم السكوت وهو لا يمنع بل يصلح دليلا على المنع حتى
اذا لم يكن دالا على استقصاء الدلالة كما لا يخفى على انه وجدت من المحقق الثاني والشهيد الثاني وغيرهما كلمات تدل
على حجية التواتر للمنقول والاقرب عندي حجية كل مقطوع به للغير اذا حصل منه الظن المعتد به واما مع عدمه كما هو الغالب
فلا واما اذا قام دليل ظني على عدم حجيته من خاص ومنه فالذي يقتضيه الاصل لزوم الاخذ بما هو اقوى ظنا فان كان
الظن بالحكم الشرعي الحاصل من ذلك اقوى من الظن الحاصل مما دل على عدم حجيته كان اللازم الاخذ به وان كان الامر بالعكس
كان اللازم الاخذ بما دل على عدم حجيته وان تساويا احتمل قويا التخيير ومحل البحث من القسم الثاني لان الظن الحاصل

من الشهرة الدالة على عدم حجية هذا من المرسل اقوى من الظن بالحكم الشرعي الحاصل من هذا المرسل لو ثبت كونه مفيدا للظن
فتم واما الثالث فلان الفرق بين محل البحث وبين الاجماعات المنقولة مصير كثير من المحققين بل الظاهر مصير كل من قال بحجية خبر
الواحد الى حجية الاجماعات المنقولة ومصير معظم المحققين بل الظاهر امن تقدم اليه الاشارة الى عدم حجية المرسل المفروض فتم
واما الرابع فلان بطلان التالي هنا بالاجماع لا يستلزم الحكم بعدم الاشتراط مطلقا اذ لا تلازم بين الموارد والقياس غير جائز
اللهم الا ان يدعى الاستقراء وهو محل اشكال سلمنا ولكن نقول هو معارض بما دل على عدم حجية المرسل المفروض وهو ما تقدم اليه
الاشارة مضافا الى ان هذا القسم من المرسل لو كان حجة للزم ان يحكم بان الاصل القسم الاخير منه وهو الذي يذكر فيه العدل الواسطة مبهمة
كقوله حدثني رجل حجة ايضا لانه لا قائل بالفصل بين هذين القسمين كل من جعل المرسل حجة جعل القسمين حجة ومن لم يجعله حجة لم يجعل القسمين
حجة فالتفصيل خرق للاجماع المركب والتالي باطل لظهور عدم علم الواسطة في القسم الاخير وقد صرح معظم الاصوليين باشتراط علم الواسطة
والملقى بحيث يشمل محل البحث واستدل عليه بقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية ونحو نظرا الى ان الاجماع المركب كيف وظهر من جماعة
بل ومن الاكثر عدم صدق لفظ المرسل على القسم الاخير سلمنا ولكن يلتزم بحجية القسم الثاني ايضا فالاجماع المركب المشار اليه ولا يمكن
العكس بان يقال القسم الثاني ليس بحجة فلا يمكن ان يكون الاول حجة للاجماع المركب المشار اليه لان ما دل على حجية القسم الاول وهو الاستقراء
الذي سلم او غيره مثبت وما دل على عدم حجية القسم الثاني ناف اذ اصالة عدم الحجية القسم الثاني ناف لانه اصالة عدم الحجية يعني انه
النافي والمثبت مقدم على النافي لا يقال الدليل على عدم حجية القسم الثاني هو ما دل على اشتراط العدالة وهو مثبت ايضا لانا نقول العدالة
في القسم الاخير غير معلوم فقدها لان مجهول الحال يمكن ان يكون عادلا في الواقع فلا يصلح ما دل على كون العدالة شرطا للمعارضة كالاخير
فقد بقي اصالة عدم الحجية التي هي بمنزلة النافي باعتضادها بالشهرة العظيمة ينبغي ترجيحها على المثبت هنا وان لم يصلح ذلك للترجيح
فلا اقل من المساوات فينبغي التوقف ومعه يلزم الحكم بعدم حجية القسمين معا كالاخير واما الخامس فلعدم معلومية ثبوت الحكم في
الاصل بل حكي عن المعظم عدم كفاية مجرد العلم فيما اذا تعلقت الشهادة بالمحسوسات بل يلزم استناده الى الحس الظاهري وللاخرين
وجوه ايضا منها ظهور اتفاق من عدا البرقيين المتقدم اليها الاشارة من جميع الامامية على عدم حجية المراسيل بل صار العمل بها من
المطاعن كالعمل بالقياس كما يظهر من كتب الرجال ومنها ما تمسك به في يه وب وغاية البادي والمعالم والمحصول من ان الشرط وهو
عدالة الاصل غير معلوم فلا يثبت المشروط وفي موضع اخر منه يه كما في المحصول لنا عدالة الاصل مجهولة فلا تقبل روايته اما الاولى فلان
عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة واما الثانية فلان قبول روايته وضع شرعي عام في حق كل من المكلفين من غير رضاهم وذلك منوط
والضرر على خلاف الدليل ترك العمل به فيما اذا علمت عدالة الراوي فيبقى في الباقي على الاصل ومنها ما تمسك به في يه ايضا من ان جهالة
عين الراوي اكثر من الجهل بصفته لان مجهول الذات مجهول الصفة قطعا دون العكس ولو كان معلوم العين مجهول الصفة لم يكن
خبره مقبولا فان كان مجهول العين والصفة كان اولى ان لا يقبل خبره ولكن قال بعد ذلك اعترض عليه بانه لا يلزم من الجهل بعين
الراوي الجهل بصفته ومنها ما تمسك به في يه ايضا من ان من شرط قبول الرواية عدالة الراوي والمرسل لا يعرف عدالة راويه فلا يكون
مقبولا لفوات الشرط ثم صرح بانه اورد على هذا نحو ما اورد على الوجه الثالث ومنها ما تمسك به في يه ايضا من انه لو جاز العمل بالمرسل
لم يكن لذكر الرواة والبحث عن عدالتهم معنى ثم قال اعترض عليه بان فائدة الذكر انه قد يشتبه على الراوي حال المروي عنه فيعينه ليبحث
الغير عنه ولا تاتى هذه الفائدة مع الارسال ولان مع التعيين يكون ظن المجتهد بالبحث عنه اقوى من الظن الحاصل بسبب قبول قول
الراوي ومنها ما تمسك به في يه ايضا من انه لو جاز العمل بالمرسل لجاز ان يعمل في عصرنا بقول الانسان قال رسول الله ص كذا
وان لم يذكر الرواة وهو ممتنع ثم وفيه نظر لان الظن يقوى بقلة الرواة قال اعترض على الوجه المذكور بمنع الامتناع فان المرسل
المخبر في زماننا اذا كان عادلا لا يعلم بكذبه للاحتياط قبل خبره ومنها ما تمسك به في يه ايضا من ان الخبر اما متواتر او احاد ولو قال الراوي اخبرني
من عدد التواتر قيل قوله في التواتر ففي الاحاد اولى ثم قال اعترض عليه بان التواتر لا يحصل بقول الواحد انتهى والمعتمد عندي هو القول الاول
الذي عليه المعظم نعم لو قيل بحجية المرسل في صورة حصول العلم بعموم العدالة بصدق روايته وحصول الظن منه بالحكم الشرعي لم يكن بعيدا
بناء على اصالة حجية الظن وظهور خروج هذا الفرض عن اطلاق كلام المعظم القائلين بعدم حجية المرسل لانه في غاية الندرة والاطلاق
انما ينصرف الى الغالب وهو صورة اطلاق العدل قوله قال رسول الله ص مع عدم وجود دليل على حصول الجزم له بذلك وهذه الصورة

ليست

ليست حجة لما بيناه من ان الظن الحاصل من الشهرة بعدم حجيتها اقوى من الظن بالحكم الشرعي الحاصل من اطلاق العدل لو سلمنا افادته
الظن وينبغي التنبيه على امور الاول لا اشكال ولا شبهة في ان محل البحث وهو قول العدل قال رسول الله ص يطلق عليه لفظ المرسل
حقيقة عند المحدثين والفقهاء والاصوليين وقد اختلفوا في تفسيره ففي المعتبر للمحقق خبر الواحد مسند وهو ما اتصل
عنه ومرسل وهو ما لم يتصل سنده وفي يه صورة المرسل قول الرجل العدل الذي لم يلق الرسول ص قال رسول الله ص كذا وقول من
لم يلق ابن عباس قال ابن عباس وفي شرح المبادي لفخر الاسلام المرسل هو اخبار من لم يلق الرسول ص او الامام ع من غير ذكر
الواسطة وفي المنية وغاية البادي كما عن الاحكام صورته ان يقول العدل الذي لم ير النبي ص قال رسول الله ص وفي مهذب البارع
وشرح المختصر العضدي وشرح الشرح للاصفهاني هو قول عدل ليس صحابي قال ص كذا وفي الذكرى المرسل ما رواه عن المعصوم ع
من لم يدركه بغير واسطة او بواسطة نسيها او تركها وقد يسمى منقطعا او مقطوعا باسقاط واحد ومعضلا باسقاط اكثر وفي
التنقيح للسيوري المرسل هو الذي لم يذكر جميع رواته اعم من ان لا يذكر احدا او يذكر البعض وفي المعالم اذا ارسل العدل الحديث
بان رواه عن المعصوم ع ولم يلقه سواء ترك الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا
ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة وفي الوجيزة البهائية وان علمت سندها باجمعها فمسند وسقط من اولها واحد او من اخرها
او كلها فمرسل او من وسطها فمنقطع او اكثر فمعضل وفي الدراية المرسل هو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه وفي شرحها للوالد والمراد بالادراك
هنا التلاقي في ذلك الحديث المحدث عنه بان رواه عنه بواسطة وان ادركه بمعنى اجتماعه معه ونحوه وبهذا المعنى يتحقق ارسال الصحابي عن النبي
بان يروي الحديث عنه بواسطة صحابي اخر سواء كان الراوي تابعيا ام غيره صغيرا ام كبيرا وسواء كان الساقط واحدا ام اكثر
وسواء رواه بغير واسطة بان قال التابعي قال رسول الله ص مثلا او بواسطة انساها بان صرح بذلك او تركها مع علمها او
ابهمها كقوله عن رجل عن بعض اصحابنا ونحو ذلك هذا هو المعنى المتعارف عند اصحابنا وقد يخص المرسل باسناد التابعي الى النبي ص
من غير ذكر الواسطة كقول سعيد بن المسيب والا فمنقطع واختار جماعة منهم معناه العام الذي ذكرناه وقد يطلق على المرسل المنقطع
والمقطوع ايضا باسقاط شخص واحد من اسناده والمعضل بفتح الضاد المعجمة باسقاط اكثر من واحد قيل انه ماخوذ من قولهم امر عضل
اي مستغلق شديد ومثاله ما يرويه تابعي التابعي او من دونه قائلا فيه قال رسول الله ص وفي شرح ابن التلميذ فمثال المرسل ان يقول
الشافعي قال رسول الله ص او يقول اخبرني رجل او يقول اخبرني الثقة ويجمع ذلك ان يروي العدل عمن لا يعرف السامع فيه وفي شرح
المختصر المرسل قول غير الصحابي قال رسول الله ص كذا وذلك يشمل قول التابعي وتابع التابعي قال رسول الله ص كذا وفعل كذا او قال الصحابي
قال النبي ص كذا وقد سمعه من صحابي اخر فهو مرسل الصحابي وفي نهاية السؤل لم يتعرض الامام ولا اتباعه لتفسير المرسل وهو في اصطلاح
جمهور المحدثين ان يترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين النبي ص فيقول قال رسول الله ص وسمي بذلك لكونه ارسل الحديث
اي اطلقه ولم يذكر من سمعه منه فان سقط قبل الصحابي واحد سمي منقطعا وان كان اكثر سمي معضلا ومنقطعا واما في اصطلاح
الاصوليين فهو قول العدل الذي لم يلق النبي ص قال رسول الله ص هكذا فسره الامدي وذكر ابن الحاجب وغيره نحوه ايضا وهو
اعم من تفسير المحدثين انتهى الثاني اذا قالت المراة والخنثى اللذين لم تدركا النبي ص وكان بينهما وبينه زمان طويل قال رسول الله
فالذي يستفاد من النهاية انه ليس من المرسل فلا يندرج تحت مسئلة المرسل الذي تكلم فيها الاصوليون ولكنه بعيد والاحتمال الاخر
في غاية القوة كما هو ظاهر اكثر العبارات المتقدمة وكيف كان فحكم المراة والخنثى حكم الرجل هنا قطعا وليس للرجل خصوصية في هذا
الباب بل الثالث المستفاد من جملة من العبارات المتقدمة كالنهاية والمنية والمهذب البارع والمعالم وغاية البادي وشرح
المختصر للعضدي وشرح ابن الكمال وشرح الشرح للاصفهاني والمحكي عن الاحكام اختصاص الارسال بالعدل وان غير العدل
اذا قال قال رسول الله ص بعد زمانه عن زمان النبي ص لا يكون مرسلا ويستفاد من المعتبر وشرح المبادي والذكرى والتنقيح
والدراية والوجيزة وغيرها انه من المرسل وعلى هذا فالظاهر انه لا يندرج تحت محل البحث لظهور اتفاقهم على انه ليس بحجة فيختص
البحث في المسئلة بمرسل العدل نعم اذا كان غير العدل غير كذوب يحصل الظن بصدقه امكن تفريعه على المسئلة فتم الرابع الظاهر
كثير من العبارات السابقة اختصاص الارسال بقول العدل قال رسول الله ص كذا فلو قال قوله ص او نحو لم يكن مرسلا و
يظهر من جملة من العبارات ان جميع ذلك من المرسل ولعله الاقرب ويمكن تنزيل العبارات السابقة على التمثيل فتم وكيف كان

فيجري في الامور المذكورة ماذكرناه في المسئلة السابقة سوى الخلاف فانه غير معلوم ولكنه يصلح لان يكون الظن متحققا فيه ايضا و
كيف كان فالمختار فيما سبق هو المختار هنا الخامس يظهر من كثير من العبارات السابقة اختصاص الارسال بما اذا قال العدل قال
رسول الله ص كذا فلو قال امير المؤمنين ع او غيره من ساير الائمة او احد من اللغة والعربية والتاريخ ونحوها نعم مع عدم ذكر من
حكى عنهم لم يكن مرسلا ولكن يظهر من جملة من العبارات السابقة الحاق الامام ع بالنبي ص هنا وكيف كان فكلما ذكرناه في الارسال
عن النبي ص سوى الخلاف يجري هنا فينبغي ان يكون المختار هناك هو المختار هنا الا انه بقي ان المختار هناك كان عدم حجية قول
العدل اذا قال قال رسول الله ص مع عدم العلم بجزمه بالنسبة وان كان ظاهر كلامه ذلك تمسكا بالشهرة الدافعة عن اصالة حجية الظن
وهذه الشهرة غير متحققة هنا لعدم انه واجد تحت محل البحث لما تقدم اليه الاشارة فيبقى اصالة حجية الظن هنا سليمة عن المعارض
فيجب العمل بها ويشكل هذا بما في التنبيه الثاني والرابع كما لا يخفى الا انه بقي الظن ان كل من قال بعدم حجية الارسال المذكور عن النبي ص
قال بعدم حجية الارسالات المذكورة وان كانت عبارات الاكثر قاصرة عن الحكم بصدق الارسال عليها حقيقة او يلحق بالارسال
بالارسال عن النبي ص بعدم الحجية بالاولوية فيتحقق المانع عن اصالة الحجية هنا ايضا فيكون المختار في الجميع واحدا وهو عدم حجية جميع
المرسلات المذكورة الا اذا علم بان المرسل جازم بصدق النسبة فيلزم الحكم بحجيته لما تقدم اليه الاشارة لا يقال يلزم على هذا عدم جواز
الاعتماد على ما ينقله المتاخرون عن المتقدمين في الفقه والاصول والحديث والعلوم اللغوية من النحو والصرف وغيرهما والتاريخ
من الاقوال والمذاهب والاجماعات المحكية وغيرها مما لم يدخل في النوع لانه مرسل اذ الناقل بعيد عن المنقول عنه ولم يلق كالعقل الالتزام
فيه وحسنا انه يعول في هو اللازم باطل لان المعهود من سيرة العلماء في جميع الفنون الاعتماد على النقل المفروض كما لا يخفى لا نقول المتاخرون
ينقلون عما ذكر من الكتب المتقدمين ورسائلهم ومؤلفاتهم ومصنفاتهم كما تنقل نحن من كتبهم ومؤلفاتهم والنقل منها يخرج الخبر عن
الارسال ويدخل في الاسناد فيكون حجة وان لم ينقلوا منها فلا ينقلون بلا واسطة الا مع العلم بصدور القول عن صاحبه وهذا
يؤيد ماذكرناه من القول بحجية المرسل اذا علم بان الناقل جازم بالنسبة وقد بقي لم تر في كتبهم سوى النقل بلا واسطة اما انه ما يحكى
الذي ذكرته معلوم كما في نقل العدل عن الرسول ص بلا واسطة فما وجه الفرق الا ان يدعي الظن من المتاخرين ان نقلهم على الوجه
الذي ذكر كون النقل العدل عن الرسول ص ولكن يلزم على هذا ان يكون نقل العدل عنه ص حجة اذا كان بهذه المثابة وهو خلاف
الاطلاق القائلين بان المرسل ليس بحجة الا ان يحمل على صورة عدم كونه بالمثابة المذكورة وهو في غاية القوة فاذا التحقيق ان
يقال ان علم ان العدل المرسل حصل له الجزم بصدور القول عمن يروي عنه وحصل لنا الظن بصدقه فيكون حجة وكذا اذا ظن بذلك
وحصل لنا الظن بصدقه ولا فرق حينئذ بين ان يكون المروي عنه الرسول ص والامام ع او غيرهما واذا لم يتحقق الاصل فلا يكون حجة مطلقا
وربما يستنبط من كلام البهبهاني ومن تابعهما على ماذكرناه فيرتفع الخلاف في المسئلة فتم السادس يظهر عن كثير من العبارات
السابقة اختصاص المرسل بما اذا اسند العدل الى النبي ص من غير ذكر واسطة اصلا ولو ذكر مبهمة كان يقول عن رجل او عمن حدثني
او نحو ذلك لم يكن مرسلا ولكن يظهر من جملة منها انه من اقسام المرسل بل ادعى في الدراية انه مذهب اصحابنا وفيه اشكال
السابع الظاهر من جميع العبارات السابقة ان الارسال لا يختص بما اذا كان المحكي حكما شرعيا بل يعم جميع ما يحكى عن النبي ص ولو كان
قصة او طبا او معالجة الثامن ان العدل المرسل لا يرسل الا عن ثقة معتمد عليه وان جميع ما ارسله من الروايات مروية عن
العدول الثقات وهم الوسائط جاز الاعتماد على جميع مراسيله وقد ذهب اليه ما ذكره الشيخ في العدة والعلامة في النهاية والشهيد
في الذكرى والفاضل البهائي في الزبدة والوجيزة وجدي قدس سره ووالدي العلامة ولهم وجوه منها ان الشرط في حجية خبر الواحد
وهو عدالة الراوي هنا متحقق فيتحقق المشروط ولم يقم دليل على ان وصف الارسال من حيث هو مانع من الحجية ومنها عموم قوله
ان جاءكم فاسق الاية ومنها ظهور دعوى الاجماع على ذلك من العدة والذكرى ففي الاول انه اذا كان ممن يعلم انه لا يرسل الا
عن ثقة موثوق به فهو حجة والحق في ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن
ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا انهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما يسنده غيرهم ولذلك فرق دليلنا
على ذلك الادلة التي تدل مثلها على العمل باخبار الاحاد فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في احدهما
يطعن في الاخر وما اجاز احدهما اجاز الاخر فلا فرق بينهما على حالة وفي الثاني لو كان مرسله معلوم التحرز عن الرواية عن

مجرح قبل وبهذا قبلت الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير وصفوان ابن يحيى واحمد بن ابي نصر البزنطي لانهم لا يرسلون الا عن ثقة
انتهى واذا اختص العلم بذلك ببعض المراسيل اختص جواز الاعتماد به ولا يتعدى الى غيره ولا فرق في حصول العلم بين ان يكون
من جهة المعرفة بعادة الراوي ومن جهة اخباره او من جهة اخبار غيره وبالجملة باي سبب حصل كفى ولا فرق في الارسال بين
ان يكون بحذف الواسطة كان يقول قال ص او بان يكون مذكورا بواسطة مبهمة ولا بين ان يكون الارسال عن النبي ص
او من الائمة ع او عن غيرهم وذلك واضح واعلم انه ربما يظهر من الدراية والمعالم المخالفة لما ذكره الجماعة المتقدم اليهم الاشارة
ففي الاول المرسل ليس بحجة مطلقا الا ان يعلم تحرز مرسله عن الرواية من غير الثقة كابن ابي عمير من اصحابنا على ماذكره كثير منهم و
في تحقق هذا المعنى وهو العلم بكون المرسل لا يروي الا عن الثقة نظر لان مستند العلم ان كان هو استقراء المراسيل بحيث
يجد ون المحذوف ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا بحث فيه وان كان لحسن الظن به في انه لا يرسل الا عن ثقة فهو غير كاف شرعا في
الاعتماد عليه ومع ذلك غير مختص بمن يخصونه به وان كان استناده الى اخباره بانه لا يرسل الا عن الثقة فمرجعه الى شهادته بعدالة
الراوي المجهول وسياتي ما فيه وعلى تقدير قبوله فالاعتماد على التعديل وظاهر كلام الاصحاب في قبول مراسيل ابن ابي عمير هو المعنى الاول
ودون اثباته خرط القتاد وفي الثاني اقوى عندي عدم قبول المرسل مطلقا وهو مختار والدي ووالد العلامة في به الوجه المنع
الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه في يب خال عن هذا الاستثناء وهو
الوجه لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي وهي منتفية في موضع النزاع ثم قال ومن هنا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة
في يه من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان
كان واسطة مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان كان مستنده
الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع على ان الاستقراء
حصوله في نهاية البعد واما كلام الشيخ فيرد على اوله ما ورد على العلامة وعلى اخره ان عمل الطائفة يتوقف التمسك به على
على بلوغه حد الاجماع ولا تعلم انتهى ويماذكراه نظر لانا ان منعنا من حجية المرسل الذي علم قطعيا جزميا بان مرسله لا يرسل
الا عن ثقة وان مراسله كلها عن ثقة قطعا فهو واضح الفساد لما بيناه ولا يصح الاحتجاج على المنع من حجيته بما احتج عليه في المعالم
من جهالة الواسطة لان الواسطة في محل الفرض غير مجهولة باعتبار اتصافها بالعدالة التي هي الشرط في حجية خبر الواحد
وان كانت مجهولة باعتبار اوصافها العين وعدمها غير شرط بالاتفاق مع كون انها قد لا تكون مجهولة العين ايضا كما لا
يخفى وكذا لا يصلح الاحتجاج على ذلك بانه حصل العلم باتصاف الواسطة بالعدالة ليكون في معنى الاسناد لان صيرورته بمعنى
المسند لا تقتضي سلب اسم المرسل عنه كما لا يخفى وحيث اقتضى الدليل حجية هذا القسم الذي يطلق عليه اسم المرسل
حقيقة لا يصح اطلاق القول بان المرسل ليس بحجة شاملا لهذا القسم بل يجب استثناؤه لئلا يتوهم ان هذا القسم ليس بحجة
اذا كان اعتبار الارسال كما فعله في النهاية فهو الصواب واطلاق يب ليس بجيد وان اراد ان هذا القسم ليس بحجة لو كان
مستند العلم بانه لا يرسل الا عن ثقة اخبار المرسل بذلك والاستقراء فهو في غاية الضعف لان العلم باي سبب حصل
كفى الاعتماد عليه مع ان ماذكراه من الحجة لا ينهض للمنع من حجية هذا القسم كما لا يخفى وان اراد ان هذا القسم لا يمكن تحققه
فضعفه في غاية الظهور مع ان حجيتها لا تنهض لاثبات هذه الدعوى واما اورده في المعالم على الشيخ فيما نسبه على الاصحاب فضعيف
على المختار من حجية الاجماع المنقول خصوصا اذا لم يتبين الناقل واعتضد بالشهرة كما في محل البحث وهل الظن بانه لا يرسل الا عن
ثقة يقوم مقام العلم به اولا بل يشترط العلم صرح في الوجيزة بالاول وربما يمكن استفادته من كل من صار الى جواز العمل بمراسيل
ابن ابي عمير في هذه الازمنة وصرح في الدراية والمعالم بالثاني وهو ظاهر العدة والنهاية والذكرى والمحكي عن يب والمعتمد الاول
هو الاقرب ولا فرق في الظن بين ان يكون حاصلا من اخبار المرسل او من اخبار غيره او من الاستقراء في حاله ولا بين ان يكون
الارسال بحذف الواسطة راسا او بذكرها مبهمة ولا بين ان يكون الارسال عن النبي ص او عن الائمة ع وعن غيرهم وهل اخبار
المرسل بانه لا يرسل الا عن ثقة وشهادة العدلين بذلك يقومان مقام العلم به او لا فيه اشكال والتحقيق انه ان حصل الظن من
الامرين بذلك فيقومان مقام العلم بذلك لما بيناه من كفاية الظن هنا والا فاشكال ولعل الاقرب عدم جواز الاعتماد و

يتفرع على المختار من كفاية الظن هنا امور منها جواز الاعتماد على مراسيل ابن ابي عمير وقد اختلف الاصحاب في ذلك على قولين
الاول انه لا يجوز الاعتماد عليه وهو للعلامة في موضع من المنتهى والمحقق في المعتبر والشهيد الثاني في شرح الدراية وولده
في المعالم والمدارك والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والمحقق الخوانساري في شرح الدروس وولده جمال الدين في تعليقته
وهم على ذلك لجهالة الواسطة وعدم العلم بانه لا يرسل الا عن ثقة وعدم كفاية توثيقه مجهول العين الثاني انه يجوز الاعتماد عليه
وهو للشيخ والعلامة في النهاية الاصول وولده فخر الاسلام في شرح المبادي والشهيد في الذكرى والسيد عميد الدين
في المنية والفاضل البهائي في الزبدة والوجيزة ووالدي العلامة دام ظله وهو المعتمد لوجهين احدهما دعوى جماعة من الاصحاب
كالشيخ في العدة والنجاشي والشهيد في الذكرى وشرح الدراية والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والسيد الاستاد اتفاق
الاصحاب على العمل بمراسيله وفي التنقيح اشتهر بين الاصحاب العمل بها انتهى وصرح بعضهم بان وجه استنادهم اليها علمهم بانه
لا يرسل الا عن ثقة وثانيهما تصريح الشيخ في العدة والعلامة في النهاية والشهيد في الذكرى والسيد عميد الدين في المنية وفخر
الاسلام في شرح المبادي والفاضل البهائي في الوجيزة بانه لا يرسل الا عن ثقة ويؤيده دعوى الكشي اجماع العصابة على تصحيح
ما يصح عنه فان كان المعتبر حصول الظن بعدالة الواسطة كما هو التحقيق فلا اشكال في حصوله بما ذكروه وان كان المعتبر اخبار
العدل او شهادة العدلين بها فلا اشكال ايضا بما ذكرنا لا يقال هذا معارض بما حكي في شرح الدراية عن صاحب البشرى
من ما عنه ما ذكروه لانا نقول هذا لا يصلح للدفع فان المثبت مقدم على النافي خصوصا في هذا المقام ولا يقدح فيما ذكروه
ما اورده في المعتبر من ان في رجاله من طعن الاصحاب لانا نقول اولئك شهدوا بانه لا يرسل الا عن ثقة ولا منافاة بين الروايتين لا
تطرق الارسال الى المجروح وقد صرح بهذا الفاضل البهائي في الوجيزة ويؤيد ما ذكره السيد الاستاد في مرسلات ابن ابي عمير
لا تقصر عن المسانيد لسكون الاصحاب اليها واتفاقهم على انه لا يرسل الا عن ثقة ثم قال وبالجملة فالظن الحاصل من مراسيل ابن
ابي عمير واضرابه لا يقصر عن الظن الحاصل من مسانيد الثقات خصوصا اذا انضم اليه عمل الاصحاب بمضمونها فالاعتماد في الجرح
والتعديل على الظنون الاجتهادية كما اختاره جماعة من المحققين انتهى وعلى المختار هل يختص الحكم بجواز الاعتماد على مراسيله
بما اذا حذف فيها الواسطة راسا كان يقول قال كذا ويعم ذلك وصورة ذكر الواسطة مبهمة كان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا او
نحو ذلك فيه اشكال من الاصل وعدم معلومية شمول كلام المصرحين بانه لا يرسل الا عن ثقة الذي هو الاصل في جواز الاعتماد
على مراسيله للصورة الاخيرة لاحتمال الا ان يكون من المراسيل عندهم لما عرفت من الاختلاف في تفسير المرسل ومن ظهور كلام الشهيد
الثاني في دعوى اتفاق اصحابنا على ان الصورة الاخيرة من اقسام المرسل فيشمله كلامهم مضافا الى انه لم يعهد من ابن ابي عمير
الارسال بطريق حذف الواسطة راسا فلو اراده لم يكن لكلامهم فائدة كما لا يخفى فاذن المعتمد هو الاحتمال الثاني ومنها جواز
الاعتماد على مراسيل احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي مطلقا ولو كانت بطريق ذكر الواسطة مبهمة لما ذكره في العدة والذكرى ويؤيده دعوى الكشي
اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومنها جواز الاعتماد على مراسيل صفوان بن يحيى مطلقا ولو كانت بطريق ذكر الواسطة مبهمة لما ذكره
في العدة والذكرى ويؤيده دعوى الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه التاسع ذهب الحاجبي والعضدي كما عن عيسى
ابن ابان وصاحب البديع الى حجية المرسل اذا كان المرسل من ائمة نقل الحديث واحتج على ذلك العضدي بوجهين قال لنا ان
ارسال الائمة من التابعين كان مشهورا مقبولا فيما بينهم ولم ينكره احد فكان اجماعا ثم قال ولنا ايضا انه لو لم يكن عنده عدلا
لكان الجزم بالاسناد وبروايته الموهم لانه سمع من عدل تدليسا في الحديث وهو بعيد من ائمة النقل انتهى وفي كلا الوجهين
ضعف والمعتمد عدم حجية هذا القسم من المرسل كما هو لازم اطلاق اصحابنا القائلين بان المرسل ليس بحجة العاشر قال الشهيد الثاني
في شرح الدراية المرسل ليس بحجة مطلقا سواء ارسله الصحابي ام غيره وسواء اسقط منه واحد ام كثير وسواء كان المرسل جليلا ام
لا في الاصح من الاقوال للاصوليين والمحدثين وذلك للجهل بحال المحذوف فيحتمل كونه ضعيفا ويزداد الاحتمال بزيادة الساقط
فيقوى احتمال الضعف انتهى وهو جيد الا بالنسبة الى ما استثناه الحادي عشر اذا ارسل الحديث عدل واسنده غيره قبل
مع اجتماع الشرائط في المسند وقد صرح بالقبول في النهاية وب والمنية والمحصول ولهم وجهان احدهما دعوى الاجماع على
القبول في النهاية وب وبعضهم الاتفاق عليه وثانيهما ما تمسك به في النهاية والمنية والمحصول من ان اسناد الثقة

يقتضي

يقتضي القبول اذا لم يوجد مانع ولا يمنع منه ارسال غيره لانه يجوز ان يكون ارساله لانه سمعه مرسلا او سمعه متصلا لكنه نسي شيخه
وهو يعلم بعينه في الجملة الثاني عشر اذا ارسل الحديث مرة واسنده اخرى قبل حيث يكون المسند جامعا للشرائط كما في النهاية والمنية
والمحصول والمنهاج وشرحه للعبري والاسنوي قال العبري لان تأييده بالاسناد يغلب ظن صدقه ثم قال لا لان الجهالة ذكر
الرواة تدل على ضعف رواية اما الضعف او لنوع من التدليس انتهى ولا فرق في ذلك بين تقدم المرسل وتأخره لعموم الدليل الثالث عشر
في النهاية والمنية والمحصول اذا الحق الحديث بالنبي صلى الله عليه وآله واوقفه غيره على الصحابي فهو متصل لجواز ان يكون الصحابي رواه عن
النبي صلى الله عليه وآله مرة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى ورواه كل منهما بحسب ما سمعه او سمع احدهما يرويه عن النبي صلى الله عليه وآله فيفتي بذلك فظن
انه ذكره عن نفسه ورواه الثاني فتوى وبالجملة فثبوت موجب الاتصال معلوم والمانع منه معدوم انتهى وهو جيد ثم قال ولو وصله
بالنبي صلى الله عليه وآله مرة واوقفه هو على الصحابي اخرى كان متصلا لجواز ان يكون قد سمعه من الصحابي يرويه عن النبي صلى الله عليه وآله مرة وافتى به عن نفسه
او سمعه يرويه متصلا بالنبي صلى الله عليه وآله فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه اما لو ارسله او اوقفه مدة طويلة ثم اسنده او اوصله بعد ذلك
بان يبعد ان ينسى تلك المدة الطويلة الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فيذكر ما نسيه فلا يكون قادحا في اتصاله الرابع عشر قال في النهاية
من يرسل الاخبار اذا اسند خبرا قبل على الاقوى لاختصاص ارساله بالمرسل دون المسند فوجب قبول مسنده ومنهم من لم يقبله لان
ارساله يدل على انه انما لم يذكر الراوي لضعفه فتركه والحال هذه خيانة انتهى وما صار اليه في النهاية هو الاقرب عندي ثم قال
واختلف القائل بقبول المرسل اذا اسنده كيف يقبله فقال الشافعي لا يقبل من حديثه الا ما قال فيه حدثني او سمعت فلانا ولو اتى
بلفظ مبهم لم يقبل وقال بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت فلانا لانهم لا يفرقون بين حدثنا الا ان في حدثني واخبرني فيجعلون
الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويجعلون الثاني مترددا بين المشافهة والاجازة والمكاتبة انتهى وقد اشار في المحصول الى
هذه الاقوال ولم يرجح شيئا وظاهره التوقف الخامس عشر قال في النهاية ايضا اذا روى الراوي عن رجل يعرف باسم فذكره باسم لا يعرف
فان فعل ذلك لان من يروي عنه لا يقبل حديثه كان غشا في الرواية وان لم يذكر اسمه لصغر منه لا للجرح فيه قبل عند من يكتفي
بظهور الاسلام في العدالة ومن يشترط الفحص من العدالة بعد الاسلام لم يقبله لانه لا يتمكن من الفحص عن عدالته حيث لم يذكر
اسمه فاشبه المرسل اما من يقبل المرسل فانه ينبغي له قبوله لان عدالة الراوي يقتضي انه لولا انه ثقة عنده لم يترك اسمه انتهى السادس عشر
قال في المحصول قال الشافعي لا اقبل المرسل الا اذا كان الذي ارسله مرة اسنده اخرى قبل مرسله او ارسله هو واسنده غيره وهذا اذا لم
يقم الحجة باسناده او ارسله راو اخرى يعلم ان رجال احدهما غير رجال الاخر او عضده قول صحابي او فتوى اكثر اهل العلم او علم
انه لو نص لم ينص الا على من يسوغ قبول خبره انتهى ثم قال الحنفية اما قوله اقبل مرسل الراوي اذا اسنده مرة فبعيد لانه اذا اسنده
قبل لانه مسند وليس لارساله تاثير واما قوله يقبل المرسل اذا ارسله اثنان وشيوخ احدهما غير شيوخ الاخر لا يصح لان ما ليس
بحجة اذا انضاف اليه ما ليس بحجة لا يصير حجة لو كان المانع من كونه عند الانفراد قائما عند الاجتماع وهو الجهل بعدالة الراوي
وهذا بخلاف الشاهد الواحد فان المانع من قبول شهادته الانفراد وهو يزول عند انضمام غيره اليه ثم اجاب عن هذا الايراد
كالامدي والعضدي في الجواب ان غرض الشافعي من هذه الاشياء حرف واحد وهو انا ان جهلنا عدالة الراوي الاصل لكن كون
ذلك الخصوص فاذا انضمت هذه المقومات اليه قوي بعض القوة فيجب العمل به اما دفعا للضرر المظنون واما لغلبة ظن
ما ظن فظهر فساد هذا السؤال انتهى السابع عشر قال في المعالم قال المحقق اذا ارسل الراوي قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي
الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة انتهى وهذا تفصيل غريب لا يساعد
التحقيق مع ان عبارة العدة لا تساعد هذه النسبة فانه قال ان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره
فاما اذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فانه يقدم خبر غيره عليه واذا انفرد وجب التوقف في خبره الى ان
يدل دليل على وجوب العمل به فاما اذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الوجه الذي ذكرناه الثامن عشر قال الشهيد الثاني
في الدراية وطريق ما يعلم به ارسال الحديث امران جلي وخفي فالاول بعدم التلاقي بين الراوي والمروي عنه اما لكونه لم يدرك
عصره او ادركه لكن لم يجتمعا وليست له اجازة ولا وجادة ومن ثم احتيج الى التاريخ لتضمنه تحرير مواليد الرواة ووفياتهم واوقات
طلبهم وارتحالهم وقد افتضح قوم ادعوا الرواية عن شيوخ ظهر بالتاريخ كذب دعواهم والثاني ان يعبر في الرواية عن المروي عنه بصيغة

يحتمل اللقاء وعدمه مع عدم اللقاء كعن فلان وقال فلان كذا فانهما وان استعملا في حال لم يكن فيه لحمله محملان كون حرفه غير
فاذا ظهر التثبت كونه غير راو عنه تبين الارسال وهو ضرب من التدليس اذا وردت رواية ضعيفة غير جامعة
للشرائط التي ذكروها في حجية خبر الواحد والحجية لاثبات وجوب والحرمة وكانت دالة على استحباب فعل او كراهته ولم يكن هناك
احتمال حرمته ولا وجوبه وكان الامر دائرا بين احد الامرين والاباحة فهل يجوز الحكم بمجرد ذلك الرواية ما لم يعلم لكن بها وكونها
موضوعة فيجوز التسامح في ادلة السنن والكراهة اولا بل يشترط في اثباتهما ما يشترط في اثبات الواجبات والمحرمات اختلفوا
في ذلك على قولين الاول انه لا يجوز اثبات الاستحباب والكراهة بمجرد الرواية المفروضة وهو لموضعين من المنتهى وموضع من
المدارك فقالا ان الاستحباب حكم شرعي فيتوقف على الدليل الشرعي كساير الاحكام الشرعية وزاد الثاني فقال وما قيل من ان ادلة السنن
يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها فمنظور فيه الثاني انه يجوز ذلك وهو للشهيدين في الذكرى والدراية وابن فهد في عدة الداعي
والمحقق الخوانساري في المشارق والفاضل الخراساني في الذخيرة والفاضل البهائي في الوجيزة والاربعين وحكي عن العلامة
للاولين الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وما دل على الشرائط التي ذكروها للخبر الواحد من نحو قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ الاية ويندفع جميع الوجوه المذكورة بما سيأتي من الدليل على جواز التسامح فالمستند في الحكم بالاستحباب والكراهة هو
هذا الدليل لا الرواية المفروضة كما صرح به في المشارق فقال واورد عليه ان الاستحباب ايضا حكم شرعي كالوجوب فلا وجه للفرق
بينهما والجواب ان الحكم بالاستحباب فيما ضعف مستنده ليس في الحقيقة بذلك المستند بل بما رواه ثقة الاسلام ثم نقل الرواية
الاتية واشار الى هذا الجواب الفاضل البهائي في الوجيزة والاربعين وللاخرين وجوه ايضا منها ظهور كلام جماعة في دعوى الاجماع
والشهرة على ما صاروا اليه ففي عدة الداعي بعد نقل الروايات التي يأتي اليها الاشارة انتهى فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين
الفريقين وفي الذكرى احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وفي المشارق قد اشتهر بين العلماء ان الاستحباب انما يكتفى فيه
بالادلة الضعيفة ثم قال في جملة كلام له لكن اشتهار العمل بهذه الطريقة بين الاصحاب من غير نكير ظاهر بين العامة يجري النفس
وتشجعها عليه لعل الله يقبل عذرها وفي كتاب الرعاية للشهيد الثاني جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ
وفضائل الاعمال لا في صفات الله تعالى واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لا يبلغ الضعف حد الوضع والاختلاق لما اشتهر
بين العلماء المحققين من التسامح في ادلة السنن وليس في المواعظ والقصص غير محض الخبر وفي الوجيزة للبهائي قد شاع العمل بالضعاف
في ادلة السنن وان اشتد ضعفها ولم ينجبر ثم قال واما نحن معاشر الخاصة فالعمل عندنا ليس بها في الحقيقة بل بحسنة
من سمع اه وهي مما تفرد بروايته وفي الاربعين له بعد نقل بعض الروايات هذا هو سبب تساهل فقهائنا في البحث عن دلائل
السنن وفي الوسائل هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم في الاستدلال على الاستحباب والكراهة بعد ثبوت اصل المشروعية
وفي كلام بعض الاجلة العلماء المحققون يتساهلون كثيرا في ادلة السنن انتهى لا يقال يمنع من كون المسألة اتفاقية لمعروفية
وجود الخلاف بل يمكن دعوى اتفاق اكثر الاصوليين عليه حيث انهم لم يصرحوا بجواز التسامح واعتبروا شرائط معلومة في خبر
الواحد على الاطلاق من غير تفصيل بين الاحكام الخمسة ولو كان هناك تفصيل بجواز تسامح في ادلة الاستحباب والكراهة لنبهوا
عليه لداعي الحاجة الضرورية اليه ولو سلم شهرة القول بجواز التسامح فنقول الشهرة ليست بحجة هذا وقد حكي عن بعض الفضلاء
انه اول القول بالتسامح بان المراد انه اذا ورد حديث معتبر في استحباب عمل وورد حديث ضعيف في ان ثوابه كذا وكذا جاز
العمل بذلك الحديث والحكم بذلك يترتب الثواب على ذلك العمل وليس هذا الحكم احد الاحكام الخمسة التي لا يثبت بالاحاديث
الضعيفة ومن اخبرنا وقيل بان المراد انه اذا دل حديث صحيح وضعيف على استحباب عمل جاز للمكلف حال العمل ملاحظة دلالة الضعيف
ايضا فيكون عاملا به في الجملة لانا نقول المناقشة المذكورة ضعيفة لان وجود الخلاف ممن اشرنا اليه في صدر المسألة لا يقدح
لشذوذه على انه قيل رجع صاحب المدارك عما قاله في مواضع من كتابه وهو جيد واما العلامة فلا يمكن استفادة الخلاف منه لجواز كون
قصده فيما ذكره الزام المانع من التسامح سلمنا ولكن الظاهر رجوعه كصاحب المدارك واما ما ذكره الاصوليون فلانهم لم يتعرضوا لمحل البحث سلمنا
ولكن الاجماعات المحكية المتقدمة اصرح دلالة مما ذكروه فيجب تقييده بها خصوصا مع اعتضادها بما شاهدناه من سيرة الاصحاب
حتى العلامة وصاحب المدارك في العمل من التسامح في ادلة السنن والكراهة وبانه لو وجب المضايقة فيها لضاق الوقت عن تحصيل

معظم الاحكام

معظم الاحكام الشرعية بالاجتهاد فتأمل على انه يمكن دعوى عدم التخصيص بان يقال ما ذكروه من الشرائط انما هو للعمل بالخبر ونعلم
ان التسامح في ادلة السنن لا يعمل بالخبر الضعيف بل بما دل على جواز التسامح فتأمل ومنها ان الاتيان بالفعل الذي دلت الرواية
المفروضة على استحبابه وترك الفعل الذي دلت الرواية المفروضة على كراهته احتياط فيكون مستحبا او راجحا اما الاول فلان
الاحتياط عبارة عن الاخذ بالاوثق والاقدام على ما لا يحتمل فيه الا المنفعة ومحل البحث منه قطعا لا يقال لا نم كون ذلك احتياطا
لما عرفت من منع بعض الاصحاب استحبابه فكما ان الاحتياط يقتضي الاقدام عليه كذلك الاحتياط يقتضي عدم الاقدام عليه بقصد
التقرب فضلا الى احتياط كون الاتيان به بقصد القربة تشريعا محرما والى ما اشتهر بين متأخري الاصحاب من توقف استحقاق الثواب
على نية الوجه ومعلوميته عند المكلف وعدم جواز الترديد في النية والى ان الفعل الذي يؤدي كما يحتمل رجحانه وترتب الثواب عليه كذا
يحتمل وجوبه وحرمته واصالة الاباحة غايتها الرخصة في العمل لا رفع قبحه بحسب الواقع وقد اشار الفاضل البهائي الى ما ذكر فقال
رادا على من تمسك بدليل الاحتياط وفيه نظر لان احتمال الحرمة في هذا الفعل الذي يتضمن الحديث الضعيف استحبابه حاصل كلا
فعل المكلف لرجاء الثواب الذي لا يعتد ثوابه شرعا ولا يصير منشأ لاستحقاق الثواب الا اذا فعله المكلف بقصد القربة ولاحظ رجحانه
ففعله على هذا الوجه مردد بين كونه سنة وورد الحديث بها في الجملة وبين كونه تشريعا وادخالا لما ليس من الدين فيه ولا ريب ان ترك
السنة اولى من الوقوع في البدعة فليس الفعل المذكور دائرا في وقت من الاوقات بين الاباحة والاستحباب ولا بين الكراهة و
الاباحة فتاركه متيقن السلامة وفاعله متعرض للندامة على ان قولنا بانه دائر بين الحرمة والاستحباب انما هو على سبيل المماشاة
وارخاء العنان والا فالقول بالحرمة من غير ترديد ليس عن السداد ببعيد والتأمل الصادق على ذلك شهيد انتهى لانا نقول الوجوه
المذكورة لا تمنع من كون ما ذكرناه احتياطا اما الاول فلان المانع من الاستحباب لم يحكم بالحرمة وانما غاية كلامه نفي الحكم بالاستحباب
باعتبار عدم الدليل وحيث كان الاستحباب محتملا وكان الامر دائرا بينه وبين الاباحة فكان الاتيان به مأمون الضرر وتركه محتملا
لتفويت المنفعة فكان الاتيان به احتياطا واما الثاني فالمنع من صدق التشريع في محل البحث لانه عبارة من ادخال ما يعلم انه ليس من
الدين فيه عمدا ومن المعلوم ان المفروض ليس كذلك ولو كان تشريعا للزم ان لا يتحقق احتياط في العبادات باعتبار الجهل في الحكم
والتالي باطل بالضرورة وبالاجماع واما الثالث فالمنع منه بل التحقيق ان نية الوجه غير لازمة سلمنا ولكنها انما تلزم حيث يتعين الوجه
واما مع الشك كما في محل البحث فلا سلمنا ولكن بعد تسليم كون المفروض احتياطا مستحبا يتعين الوجه ولا يكون ترديدا في النية لان المكلف
انما يقصد امتثال الامر بالاحتياط المعلوم لا امره بالفعل الغير المعلوم كما لا يخفى واما الرابع فلان محل البحث انتفاء احتمال المرجوحية
باعتبار العلم به وبالجملة انكار صدق الاحتياط في محل البحث غير صحيح ولذا قد تمسك جدي بقاعدة الاحتياط على هذا القول وتمسك
بها ايضا العلامة فقد نقل الاشكال في استحباب العمل بالخبر الضعيف في فضائل الاعمال اذا ورد حديث ضعيف في فضيلة عمل
من الاعمال ولم يكن هذا العمل مما يحتمل الكراهة والحرمة فانه يجوز العمل به ويستحب لانه مأمون الخطر ومرجو النفع اذ هو دائر بين
الاباحة والاستحباب والاحتياط العمل به ويستحب رجاء الثواب ثم قال لا يقال الحديث الضعيف لا يثبت به شيء من الاحكام الخمسة
وانتفاء احتمال الحرمة يستلزم ثبوت الاباحة والاباحة حكم شرعي فلا يثبت بالحديث الضعيف وحاصل الجواب ان الجواز معلوم
من الخارج والاستحباب معلوم من القواعد الشرعية الدالة على استحباب الاحتياط في امر الدين فلم يثبت شيء من الاحكام من الحديث
الضعيف بل اوهم الضعيف شبهة الاستحباب فصار الاحتياط ان يعمل به واستحباب الاحتياط معلوم من قواعد الشرع واما الثاني
فلوجوه الاول اطلاق الاخبار الدالة على الاحتياط منها النبوي المرسل دع ما يريبك ومنها خبر القسم الجعفري عن الرضا ع ان امير
المؤمنين ع قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت ومنها خبر عنوان البصري عن الصادق ع خذ بالاحتياط
في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا ومنها المرسل عن الصادق ع لك ان تنظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك لا يقال هذه الاخبار
ضعيفة السند فلا يجوز الاعتماد عليها في اثبات حكم مخالف للاصل لانا نقول ضعف السند هنا غير قادح لانجباره بالشهرة
العظيمة التي لا يبعد معها دعوى الاجماع وندرة المخالف لو كان ولا يقال مقتضى اطلاق الاخبار المذكورة وجوب الاحتياط في
جميع موارده وهو خلاف الاجماع فيجب تقييدها بالموارد التي يمكن المصير الى القول بوجوب الاحتياط فيها ومن ا
المقطوع به ان محل البحث ليس منها وح لا يجوز التمسك به فيه الا ان يحمل الامر في الاخبار المذكورة على مطلق الرجحان

او على الاستحباب ولكنهما مجازان والتقييد اولى منه لانا نقول المجاز وان كان مرجوحا بالنسبة الى التقييد بمقتضى القاعدة
لكنه هنا اولى لخروج اكثر الافراد ومثل هذا التقييد مرجوح بالنسبة الى المجاز ولان التجوز في الامر بحمله على الندب
في اخبار الائمة ع اولى من ارتكاب التقييد لغلبة الاول بالنسبة اليه حتى ادعى جماعة صيرورتها من المجازات الراجحة
المساوي احتمالها للاحتمال الحقيقة ولظهور فهم الاصحاب منها الرجحان المطلق والانصاف ان جميع الوجوه المذكورة
محل مناقشة فتم الثاني حسن الاحتياط ورجحانه مما يشهد به العقول فان من اقدم على الفعل الموصوف كان ممدوحا
مستحسنا مقربا الى من يطلب قربه ما جوزا محكوما باستحقاقه ما يترتب عليه من الثواب في الواقع ان صادفه باستحقاقه
الثواب بنفسه وان لم يصادفه ولم يكن هذا الفاضل عندهم كمن اقدم على مباح ويشهد هنا طريقتهم وسجيتهم و
اقوالهم ويحكم به من لا يتدين بشريعة ولا ياخذ بطريقة وقد بلغ هذا مبلغا في الوضوح يكاد يلحق بالبديهيات
و يسلك مسالك الضروريات وح ينبغي ان يحكم بكون ذلك راجحا شرعا بناء على مذهب العدلية من التطابق بين
الشرع والعقل الثالث ظهور اتفاق الاصحاب على رجحان الاحتياط ومنها جملة من الروايات ومنها الصحيح والحسن
كالصحيح وغيرهما مما ينجبر بصدوره بعمل الطائفة على ما ادعاه جماعة منها صحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن
النبي ص شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله ص لم يقله ومنها الحسن كالصحيح لهشام بن سالم عن ابي عبد الله ع
قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه ومنها خبر صفوان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شيء
من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله ص لم يقله ومنها خبر محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع
قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي ص كان له ذلك الثواب وان كان النبي ص لم يقله ومنها
خبر اخر لمحمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب
اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومنها المروي عن ابن طاوس في كتاب الاقبال عن الصادق ع قال من بلغه شيء من الخير فعمل به
كان ذلك له وان لم يكن الامر كما بلغه ومنها ما اشار اليه ابن فهد في عدة الداعي فقد روى الصدوق عن محمد بن يعقوب
بطرقه الى الائمة ع ان من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه ومن طريق العامة
ما رواه عبد الرحمن الحلواني مرفوعا الى جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ص من بلغه من الله فضيلة فاخذ بها
وعمل بها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك انتهى ويظهر من الرعاية ولك والمشارق والذخيرة
للبهائي والاربعين والذخيرة والوسائل ان حجة الاصحاب فيما ذهبوا اليه من التسامح هذه الروايات قال بعض الاجلة
بعد الاشارة اليها وهي متلقاة بالقبول انتهى لا يقال التمسك بهذه الاخبار في هذه المسئلة غير جائز لانها مسئلة اصولية
لا يجوز التمسك فيها وقد اشار الى هذا الفاضل الخوانساري في المشارق على ان كثيرا منها لا تصلح للحجية لضعف السند
والجابر له غير معلوم لما عرفت من التاويلين لما ذكره المعظم من الحكم بالتسامح لانا نقول المعتمد عندنا كفاية الظن
في الاصولية سلمنا ولكن نمنع كون المسئلة اصولية وانما هي مسئلة اصولية لو كان المقصود اثبات كون الخبر
الضعيف دليلا على استحباب الفعل لكون الخبر الصحيح دليلا على وجوبه ومن الظاهر ليس القصد ذلك بل المقصود
الحكم باستحباب الفعل الذي ورد فيه الخبر الضعيف الدال على استحبابه بحسب الظاهر كالحكم باصالة وجوب الاحتياط بطهارة المسلم
وطهارة الماء ونحوهما ولا شك في انه يعتبر فيها اخبار الاحاد المعتبرة فكذا في هذه المسئلة اذ لا فرق بينهما اذ كما ان
ظاهر اليد وعدم العلم بنجاسة الماء يقتضيان الحكم بحسب الظاهر بالملكية والطهارة كذلك ورود الخبر الضعيف خبر للحكم
باستحباب الفعل بحسب الظاهر فتدبر ولعل ما ذكرنا لم يبق شيء جملة من المناقشين في الاستدلال بالاخبار المزبورة
من هذه الجهة ولا يمنع من دلالة الاخبار المذكورة على المدعى ما ذكره جماعة من ان مفادها انه اذا ورد
ان في العمل الفلاني ثواب كذا مثلا فعمل ذلك العمل فله ذلك الثواب وانما يتاتى هذا اذا كان ما روي خلاف
الواقع لانه اذا روي اصل العمل ايضا كان الاتي به مثابا والفرق بينهما ظاهر وايضا هي مخصوصة بما اذا صرح
بالثواب فيه فلا يشمل ما يدل على رجحان الثواب فيه بالالتزام كان يتضمن الامر بالفعل سلمنا العموم لكن

نقول

نقول غاية ما يستفاد ان الفعل المحكوم بترتب الثواب عليه اذا اتي كان مثابا عليه وليس فيه دلالة على مطلوبيته واستحبابه
كما اشار اليه في الذخيرة وحكي عن الفاضل الصيمري في بعد ذكر جملة من تلك الاخبار ونقل الاستدلال بها على جواز العمل
بالخبر الضعيف عن جماعة ما صورته فما اعتمد هذا الاستدلال الشهيد الثاني وجماعة من المعاصرين وعمل فيه نظر لان الاحاديث
المذكورة لما تضمنت ترتب الثواب على العمل وذلك لا يقتضي طلب الشارع له وجوبا ولا استحبابا ولو اقتضى ذلك الاستدلال في
وجوب ما تضمن الخبر الضعيف وجوبه الى هذه الاخبار كاستنادهم اليها في استحباب ما تضمن الخبر الضعيف استحبابه واذا كان الحال
كذلك فلا بد ان نقول لا بد من تثبيت ذلك العمل وحجيته بطريق صحيح وبدليل مسلم جمعا بين هذه الاخبار وبين ما دل على اشتراط العدالة
في الراوي لانا نقول منع دلالة الاخبار المذكورة على ذلك ضعيف جدا لما فهم الاصحاب كما يظهر من جماعة كون المقصود في تلك
الاخبار ما ذكر وهو حجة ومخالفة الظاهر ولبعد احتمال الجماعة لعدم ترتب الفائدة التي ينبغي المقصود بيانها عليه ولما فات الحكمة
كما اعترف به المحقق الخوانساري حتى بعد الاشارة لما ذكره الا ان في الاخبار بان الفعل الفلاني في تعاد به يستلزم الاخبار
بان فيه ثوابا اذ الامر يستلزم الثواب فاذا حصل ذلك وجاء للثواب لزم ان يؤتاه به ويحتمل هذا الاحتمال في البعد احتمال ان يكون
المقصود في تلك الاخبار بيان ان العمل الحاصل للثواب لا يبطل العبادة وانها لا يشترط فيها الخلوص الحقيقي وهو ان يوقعها من غير
طمع في الثواب بل لما فاته تعالى اهل وان لم يكن الحديث كما بلغه كما لا يخفى واختصاصها بالبلوغ والسماع والتصريح بترتب الثواب غير
قادح في الاستدلال اما الاول فلعدم الاستدلال بها ابطال قول من يمنع من التسامح كلية او لعدم القائل بالفرق بين صور
المسئلة او لتنقيح المناط في استحقاق الثواب بذلك الامر ليس الا لاجل الاقدام على ما يحتمل فيه رضاء المعبود ولم يثبت تفصيلا
كما اشار اليه المجلسي والفاضل البهائي ودعوى عدم التلازم بين ترتب الثواب والاستحباب والمطلوبية باطلة جدا لان
الثواب لا يكون الا فيما ترجح احد طرفيه على الاخر شرعا وليس المستحب الا ما ترجح احد طرفيه شرعا وجاز تركه وقد اشار الى هذا
جدي ولو اراد المعترض ان ترتب الثواب لا يدل على استحبابه بحسب الواقع وفي نفس الامر فهو حق ولكن ليس فيه كلامنا و
اما ما اشار اليه الفاضل الصيمري بقوله ولو اقتضى الى ففيه ما لا يخفى ضعفه لان الاخبار الدالة على الاخذ بالفعل الذي دل الحديث
الضعيف على ترتب الثواب عليه غاية ما فيها الدلالة على ترتب الثواب لو اتى بذلك الفعل لا على لزوم الاخذ بمضمون الخبر الضعيف
الوارد وان دل على المنع من ترك الفعل ولذا نحكم بان هذا الحكم بحسب الظاهر محكوم باستحبابه لا في الواقع وذلك كالحكم بوجوب فعل
من حيث التاسي وان كان في الواقع يحتمل خلافه وقد اشار الى هذا المحقق الخوانساري والفاضل البهائي ولا يقال هذه الاخبار معارضة
بقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وهو اولى بالترجيح لان الاية الشريفة بالنسبة الى تلك الاخبار اخص مطلقا وهو اعم منها مطلقا ومن
ان الخاص ارجح وقد اشار الى هذا الصيمري فيما حكي عنه في جملة كلام له وايضا الاية الدالة على رد خبر الفاسق وهي ان جاءكم
فاسق اخص من هذه الاخبار واذ الاية مقتضية لرد خبر الفاسق سواء كان مما يتعلق بالسنن او بغيره وهذه الاخبار تقتضي ترتب
الثواب على العمل الوارد بطريق ضعيف عن المعصوم سواء كان المخبر عدلا او غيره مطابقا للواقع ام لا ولا ريب ان الاول اخص
من الثاني فيجب تخصيص هذه الاخبار بالاية حملا على القاعدة من العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عدا مورد الخاص فيجب العمل
بمقتضى الاية الشريفة وهو رد خبر الفاسق سواء كان على عمل يتضمن الثواب او غيره ويكون معنى قوله ع وان لم يكن كما بلغه ونحوه اشارة
الى ان خبر العدل اذا لم يكذب اذ الكذب والخطاء جائزان على غير المعصوم والخبر الصحيح ليس معلوم الصدق انتهى لانا نقول لما ذكر
اولا بالمنع من رجحان الخاص هنا لاعتضاد العام بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية والاعتبار العقلي والاخبار الدالة على رجحان الاحتياط
وثانيا بالمنع من كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العام والخاص المطلقين بل التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه كما
عليه المحقق الخوانساري وذلك لان الاخبار المذكورة دلت على ان الخبر الدال على ترتب الثواب على عمل مقبول من العدل كان
او غيره فهي خاصة باعتبار اختصاصها بالخبر المتضمن لبيان ترتب الثواب على عمل وعامة من جهة كونه دالا على ترتب الثواب على عمل
غير دال عليه كالخبر الدال على ان المعاملة الفلانية صحيحة او عامة من جهة كونه دالا على ترتيب الثواب ودالا على لزوم الفعل والمنع
عن تركه فيصحح خصوصية الاخبار من جهة دلالتها على ان الخبر يقبل من حيث دلالته على ترتب الثواب لا مطلقا وعلى هذا يجب ترجيح
الاخبار المذكورة لما بيناه من المرجحات والاعتماد منها قطعية سند الاية الشريفة واعتضادها بالاصل مسند جملة من الاخبار

المذكورة هذا وتعارض جدي ان الاخبار المذكورة اخص من الاية الشريفة مطلقا فانه قال يظهر بالتامل ان النسبة من باب العموم والخصوص المطلقين لان المستفاد من الاية الشريفة عدم قبول خبر الفاسق من جهة احتمال كذبه وعدم الوثوق بقوله اذ لعله يكذب على ما يشير اليه التعليل المذكور فيها وهو قوله ان تصيبوا اثرها ويظهر من هذه الاخبار ان احتمال الكذب غير مضر في نقل الثواب على عمل وانه تعالى يعطي الثواب وان كان الحديث كذبا وايضا لو كان كذبا فقول نقل الثواب مشروطا بكونه من العادل كغيره من الاحكام الشرعية فلعله لم يبق لهذه الاخبار فائدة مع انك فهمت ان الفقهاء الفحول فهموها بالاتفاق كما فهمنا وجدي هذا انتهى على انه قد يمنع من وقوع التعارض بين الاية الشريفة وتلك الاخبار لوجهين احدهما ان مقتضى الاية الشريفة منع العمل بخبر الفاسق بدون التثبت وهو غير في محل الفرض لان العمل به بعد ورود تلك الروايات ليس عملا بلا تثبت كذا في المحقق الخوانساري وثانيهما انا لا نعمل بخبر الفاسق في المسألة لان معنى العمل به جعله حجة شرعية ودليلا على ما في الواقع وليس هذا مرادنا من العمل بالخبر الضعيف بل المراد جعله سببا لتحقق موضوع الحكم بالاستحباب وهو الفعل الذي ورد فيه الخبر الضعيف وحصل فيه شبهة الرجحان والاية الشريفة دلت على منع العمل به لا على جعله سببا لذلك فيه والمسألة لا تخلو عن اشكال والتحقيق انه ينبغي ان اريد بالتسامح في ادلة السنن جعل الرواية الضعيفة كاشفة عن الحكم الواقعي ككشف خبر العدل عنه والاستدلال بها عليه كالاستدلال بالخبر الواحد عليه فحكم بكون هذا الفعل مستحبا لذاته شرعا بحسب الواقع فهو غير صحيح الا على احد القولين وان اريد به كون الرواية الضعيفة سببا للحكم باستحباب الفعل ككون يد المسلم سببا للحكم بالملكية وعدم العلم بالنجاسة سببا للحكم بالطهارة فصحيح والظاهر بل لا يبعد القطع بان هذا مراد القائلين بالتسامح فاذن المعتمد هو القول الثاني وينبغي التنبيه على امور الاول لا فرق في جواز التسامح بين العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات والسياسات ولا فرق بين ان يكون مفاد الرواية الضعيفة استحباب عمل مستقل كصلوة او صوم او دعاء او تلاوة او ذكر او تعقيب او زيادة او استحباب امر في اثناء عبادة على جهة الجزئية او الشرطية او على وجه التعبد نعم اذا احتمل منافاته للعبادة فلا يجوز التسامح والظاهر ان ما ذكرناه مما لا خلاف فيه بين القائلين بجواز التسامح الثاني يجوز نقل الروايات الضعيفة في مقام الوعظ والقصص والاتعاظ بها وقد صرح به الشهيد الثاني في الرعاية وكذا يجوز نقلها في تعزية سيد الشهداء والبكاء لاجلها ما لم يعلم بكذبها وهذا هو الظاهر من السيرة ويدل عليه مضافا الى ما ذكر قوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى فانه بعمومه يدل عليه في المرسل المشهور من ابكى وجبت له الجنة الثالث هل يشترط في الرواية التي يتسامح بها ان يكون من طرقنا او يكون مذكورة في كتاب من كتب اصحابنا او لا بل يجوز التسامح بكل رواية لا يعلم بكذبها وان وردت من طرق العامة او وجدت في ظهر الكتب او في ورقة ملقاة يظهر من اطلاق العبارات المتقدمة المتضمنة لدعوى الاجماع على جواز التسامح والاخبار المتقدمة الدالة عليه الثاني وهو المعتمد لا يقال ينافي ما ذكره بعض الاجلة فانه في مقام الزام القائل بالتسامح انه يوجب الحكم بالاستحباب بمجرد رؤية على في ظهر كتاب او ورقة ملقاة او بمجرد سماع من صبي بالبلوغ على كل من هذه وهو مجازفة ثم في نقل عن بعض الاصحاب انه سلك اخبار المخالفين فجوز الرجوع اليها في المندوبات ورده بان الاخبار المذكورة فان كان يشملهم الا انه قد ورد النهي في كثير من الاخبار عن الرجوع اليهم والعمل باخبارهم فيشكل الرجوع اليها لا سيما اذا كان ما ورد في اخبارهم هيئة مخترعة مبتدعة لم يعهد مثلها في الاخبار انتهى لانا نقول الاخبار الناهية عما ذكر لا تصلح لدفع ما ذكرنا اما اولا فلان الظاهر تعلق النهي فيها بالاعتماد عليها والاستناد اليها كسائر الادلة الشرعية واما ثانيا فلان ما ذكرناه ارجح من وجوه عديدة الرابع هل يشترط في التسامح كون الرواية مصرحة بترتب الثواب على العمل او يكفي دلالتها على استحباب العمل او كراهته ولا مال الا لتمام فيه اشكال لكن المعتمد الاخير لظهور اتفاق القائلين بجواز التسامح على ذلك ولاطلاق الاجماعات المحكية المتقدمة المعتضدة بقاعدة الاحتياط الخامس لو حصل الظن الغير المعتبر بكون الرواية موضوعة وكذبا فهل يجوز التسامح بها او لا فيه اشكال من اطلاق النصوص والفتاوى ومن امكان دعوى انصراف الاطلاق المذكور الى غير محل البحث وفيه نظر ولعل الاحتمال اقرب السادس اذا كانت الرواية الضعيفة دالة على الوجوب او الحرمة فهل يجوز التسامح بها والحكم باستحباب ذلك الفعل او كراهته ولا يظهر من كلمات الاول فانه فرق وما نرى بعض الاصحاب من حمل الروايات الضعيفة الدالة على الوجوب صريحا او ظاهرا او احتمالا مساويا للندب على الاستحباب انما هو بمعنى ان الحكم بالنسبة الينا الاستحباب لما عرفت الا انهم يحملون الامر في الرواية على الاستحباب انتهى وهو جيد السابع اذا قام الادلة الظنية المعتبرة شرعا على كون الفعل مباحا في الشرع وانه ليس بمستحب وورد رواية

ضعيفة دالة على استحبابه فهل يحكم باستحبابه بحسب الظاهر او لا فيه اشكال من اطلاق الاخبار المتقدمة ومن ان ظن المجتهد قائم مقام العلم فكما انه لا يجوز الحكم بالاستحباب في صورة العلم بعدمه وان دلت الرواية الضعيفة على استحبابه فكذلك في صورة حصول الظن المعتبر شرعا بعدم الاستحباب ولولا ذلك لما كان الظن المعتبر من حيث حجة ومعتمدا به وهو باطل ولعل الاقرب الاحتمال الثاني الثامن اذا وردت رواية ضعيفة دالة على استحباب فعل وورد رواية اخرى ضعيفة دالة على حرمته او كراهته فهل يجوز التسامح بالرواية الدالة على الاستحباب في الحكم به او لا التحقيق الثاني عند تساويهما ولو اختلفا فتفصيل فيه بعض العامة فيما حكي عنه فقال اما اذا دار بين الحرمة والاستحباب فمجال النظر فيه واسع اذ في العمل دغدغة الوقوع في المكروه وفي الترك شبهة ترك المستحب فلينظر ان كان خطر الكراهة اضعف بان يكون الكراهة على تقدير وقوعها كراهة ضعيفة دون ترك العمل على تقدير استحبابه فالاحتياط العمل وفي صورة المساواة يحتاج الى نظر تام والظن انه مستحب ايضا لان المباحات يقع عبادة بالنية فكيف ما فيه شبهة الاستحباب انتهى التاسع هل يلحق بالرواية الضعيفة في جواز التسامح جميع الظنون التي لا يكون حجة شرعية ولا تصلح لاثبات الوجوب والحرمة كالظن الحاصل من القياس او من فتوى فقيه او نحو ذلك او لا فيه اشكال من الاصل واختصاص الروايات بالرواية ومن اطلاق العبارات المتضمنة لدعوى الاجماع على جواز التسامح وقاعدة الاحتياط وعندي الاحتمال الاول في غاية القوة خصوصا بالنسبة الى فتوى الفقيه ويظهر من المعالم اختصاص جواز التسامح بالرواية دون فتوى الفقيه وهل يكفي مجرد الاحتمال العقلي او لا الاقرب هو الثاني العاشر هل يترتب على ما ثبت استحبابه بالتسامح على ما يترتب على ما ثبت استحبابه بالعلم او الظن المعتبر شرعا او لا يظهر من الذخيرة الثاني فانه قال يمكن ان يقال ان ادلة السنن لا يتسامح من لسهم سيما على ما ورد عن الصادق في باسانيد مختلفة فيها الحسن والصحيح وان اختلف الفاظ الحديث ومفاده انه من سمع شيئا من الثواب وصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه لكن لا يخفى ان هذا الوجه انما يفيد بمجرد ترتب الثواب على ذلك لا انه فرد شرعي يترتب عليه الاحكام الوضعية المترتبة على الاحكام الواقعية انتهى وفيه نظر الحادي عشر هل يتوقف جواز التسامح العامي على تقليد المجتهد او لا بل يجوز له ذلك من غير تقليد وصرح والدي العلامة بالاول وهو المعتمد الا ان يحصل للعامي العلم بجواز التسامح اما عقلا او نقلا

العلم انه قد ظهر في هذه الازمنة المتقاربة كتاب حديث يسمى بفقه الرضا وكثيرا ما يحكي عنه خالي العلامة المجلسي في البحار وفي الاعتماد عليه بمجرد اشكال لعدم ثبوت كونه من قول الرضا بطريق صحيح ولكن لا بأس بان نعد رواياته من الروايات القوية التي يجبر ضعفها بحق الشهرة لما ذكره جدي المجلسي وابنه فيما منهما قال الاول ان السيد الثقة الفاضل المعظم القاضي امير حسين كان مجاورا في مكة المعظمة سنين وبعد ذلك جاء الى اصبهان وذكر لي اني جئت بهدية نفيسة اليك وهو الكتاب الذي كان عند القميين وجاؤا به الى ما كتب مجاورا في المكة وكان على ظهره انه يسمى بالفقه الرضوي ع وكان فيه بعد الحمد والثناء اما بعد فنقول على ابن موسى الرضا ع وكان في مواضع منه خطه صلوات الله وسلامه عليه وذكر القاضي ان من كان عنده هذا الكتاب ذكر انه وصل من ابائنا ان هذا الكتاب من تصنيف الامام ع وكانت نسخة قديمة صحيحة وفي ذلك اشعار بتواتر انتسابه اليه ولا اقل من ذلك يخرج خبر الواحد لا نحط عن الحسان من المسانيد برواية من معرفتهم القاضي من الشيعة القميين وان جهل حالهم وقال الثاني في البحار ان كتاب فقه الرضا اخبرني به السيد الفاضل امير حسين طاب ثراه بعد ما ورد اصفهان قال قد اتفق في بعض سني مجاورتي في بيت الله الحرام انه اتاني جماعة من اهل قم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا ع وسمعت الوالد قال سمعت السيد يقول كان عليه خطه ع وكان عليه اجازات كثيرة من الفضلاء وقال السيد حصل لي العلم بتلك القرائن انه تأليف الامام ع واكثر عباراته موافق لما يذكره الصدوق ابو جعفر بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه من غير سند وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكور فيه قال بعض الافاضل في رسالته بعد نقل ما ذكره في البحار وقد عرفت مطابقة ما في المقنع لذلك الكتاب الشريف وهي ايضا من القرائن على صحته مع ما سمعت من شهادة الصدوق وعلى تعويض مافيه في كتب الاصول انتهى لا يقال لو كان الكتاب المزبور من الامام لتواتر او نقل بطريق صحيح واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان العادة قاضية بان تصنيف الامام ع ان يكون كذلك فوالدي اخر عليه كيف وهو لم يخل من مصنفات المصنفين فاذا تواترت فينبغي ان يتواتر تصنيفه واما بطلان اللازم فواضح لانا لانم لزوم تواتر كلما كان عن الامام ع ولو كان تصنيفا ولا نقله بطريق صحيح اذ برهان عليه وتوفي الدواعي انما تؤثر حيث لا يكون هناك مانع واما معه فلا

وعما يكبس صولة الاستبعاد للنصوص الواردة بوقوع التنقيص في القرآن وقال به ايضا جملة من علماء الاعيان
اذ لو كان توفر الدواعي بنفسه موجبا لذلك لتواتر ما حصل فيه وكذلك عدم تواتر الصحيفة السجادية وكثير من المعجزات النبوية في خلفاء
حتى البرية فان قلت لم يخف ما نحن فيه من ذلك قلت وجدان المانع لا يكفي بل لا بد من علمه في الواقع على انه لا يبعد في ان الواقع المانع هو
التقية ثم لو سلمنا لزوم تواتر تصنيفه ع فانما نسلم لو كان كتابا دونه ع بنفسه كالكتب المصنفة واما لو كان المدون بعض كتبة الثلاثة
فلا نسلم ولعل فقه الرضا ع من هذا القبيل ولا يبعد لو كان الامام ع لكانت عباراته فصيحة سليمة واللازم باطل اما الملازمة فلانه اللائق
بحاله واما بطلان اللازم فلانك اذا تتبعت عباراته تحققت ذلك لا يقال بحاله مطلقا بل اللائق بحاله التعبير بما يقتضيه الحكمة وقد يقتضي
الحكمة التعبير بما لا يخالف القواعد العربية حيث يتوقف فهم السائل عليه ولعل التعبير في ذلك الكتاب مستندا الى حكمة فيه ولا يبعد
وجوه القدح المزبورة يندفع بما ذكر لو كان المقصود اثبات القطع بعدم كونه منه ع وليس كذلك بل المقصود استفادة الظن منها
بان ذلك دعوى تتنقض لم لانا نقول هي معارضة بما ذكره الفاضلان المشار اليهما ولكن في بلوغه درجة الحجية اشكال ولكن لا اقل من انه
قويا وعليه يمكن جعله مرجحا لاحد الخبرين المتعارضين على الاخر ويعضد ما ذكرناه ما ذكره السيد الاستاد فانه قال تحقيق حال كتاب الفقه
المنسوب الى سيدنا ومولانا ابي الحسن علي بن موسى الرضا ع مهم جدا والحاجة ماسة كثيرا والامر ملتبس فان قدماء الاصحاب لم يتعرض
عليه وانما اشتهر في هذه الاعصار المتأخرة والسبب الاقوى في اشتهاره هو خالنا الامام العلامة المجلسي فانه اورده في كتاب بحار
الانوار ووزع عباراته على الابواب واستند اليها في الاداب والاحكام المشهورة الخالية عن المستند في الجمع بين الاخبار المتعارضة
وقبله والده المحدث فانه اول من روج هذا الكتاب ونبه من اللوامع وهو شرح الفارسي على الفقيه على مطابقته لعبارات الصدوق في
فتاوى اكثر الاصحاب وبعدهما الفاضل الفقيه الشيخ محمد بن الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل الهندي في كتاب كشف اللثام في جملة
الاخبار وعده رواية عن الرضا ع وعلى ذلك جرى جماعة من مشايخنا الاعلام عطر الله مراقدهم ومنهم من سكن اليه واعتمد عليه وانكره جماعة
وتوقف فيه اخرون ولم ينقل منه شيخنا المحدث الحر العاملي شيئا في الوسائل وعده من الكتب المجهولة المؤلف في امل الامل وربما زعم
بعضهم انه تصنيف الشيخ الفقيه ع علي بن الحسين بن بابويه القمي والد الصدوق ولا ريب في فساد هذا الوهم فان المغايرة بينه وبين رسالة
علي بن بابويه ظاهر لا ريب فيها وان وافقها في كثير من العبارات وكتاب الشرائع المنسوب اليه هي بعينها الرسالة الى ولده كما نص
عليه النجاشي وان اوهم كلام الشيخ في الفهرست كونه غيرها على ان مصنف هذا الكتاب قد اثبت في اوله فيقال يقول عبد الله علي بن
موسى الرضا ع وقال في باب الاغسال ليلة تسعة عشر من شهر رمضان هي الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل
الميت وتكفينه قال وقد روي عن ابي عبد الله ع ان المؤمن اذا قدم ان اول جنابك الجنة وفي كتاب الزكاة وروي عن ابي العالم
في تقديم الزكاة وتأخيرها اربعة اشهر وستة اشهر وفي باب الزيارات روي في حديث اللؤلؤ ثم قال وقد امرت ابي بقوله هذا في
بهذا في موضع اخر مما نداوم بحق معاشر اهل البيت وبالجملة فالكتاب مشحون بما يبطل احتمال كونه لعلي بن بابويه وغيره من الفقهاء
فهو اما للامام او شيء موضوع عليه واحتمال الوضع فيه بعيد لما يلوح على هذا الكتاب من حقيقة الحق ورده الصدوق ولان ما اشتمل
عليه من الاصول والفروع والخلاف مطابق لمذهب الامامية وما صح من الائمة ع ولا داعي الى الوضع في مثل ذلك فان غرض الواضعين
تزييف الحق وترويج الباطل والغالب وقوعه من الغلاة والمفوضة والكتاب خال عما يوهم ذلك وفي البحار ثم قد وعن المولى
التقي والد شيخنا الخال صاحب البحار انه قال من فضل الله علينا انه كان السيد الفاضل الثقة المحدث القاضي امير حسين مجاورا
عند بيت الله الحرام سنين كثيرة وبعد ذلك جاء الى هذا البلد اعني اصفهان ولما تشرفت بخدمته وزيارته قال اني جئتكم بهدية نفيسة
وهي الفقه الرضوي قال لما كنت في مكة المعظمة جاءني جماعة من اهل قم مع كتاب قديم كتبت في زمان ابي الحسن علي الرضا ع وكان
مواضع منه بخطه ع فاستنسخت فيه وقابلته مع النسخ ثم اعطاني الكتاب واستنسخت منه نسخة اخذها بعض الفضلاء ليكتب عليها
وثبت الاخذ ثم جاء في بعد تمام الشرح العربي على الفقيه المسمى بروضة المتقين وقبل من الشرح الفارسي ثم قال لما تفكرت ذكرت ان
هذا الكتاب كان عند الصدوق وابيه كما ذكره علي بن بابويه في رسالته الى ابنه فهو عبارته الا نادرا وكلما ذكره بحذف السند فهو عبارة
نا ورد اسرارا اذا ذكر في مواضع انه منه اندفع اعتراضات الاصحاب وشبهاتهم والظاهر ان هذا الكتاب كان موجودا عند المفيد ايضا وكان
معلوما عنده انه من تاليفه ع ولذا قال الصدوق ما افتى به ولحكم بصحته والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الاطهرين

وقد دق

وقد دق في اللوامع شرح الفقيه عند نقل الصدوق عبارة ابيه في رسالته اليه في مسئلة الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة ما هذه
ترجمته الظاهر ان علي بن بابويه اخذ هذه العبارة وسائر عباراته في رسالته الى ولده من كتاب الفقه الرضوي بل اكثر عبارات
الصدوق التي يفتي بمضمونها ولم يسندها الى الرواية كلها من هذا الكتاب وهذا الكتاب ظهر في قم وهو عندنا واتفق ان
القاضي امير حسين استنسخ هذا الكتاب قبل هذا بنحو من عشرين سنين وكان في عدة مواضع منه خط الامام الرضا ع واني اشرت اليه
ورسمت صورة خطه ع على ما رسم القاضي ومن موافقة الكتاب لكتاب الفقيه يحصل الظن القوي بان علي بن بابويه ومحمد بن علي
كانا عالمين بان هذا الكتاب تصنيف الامام ع وقد جعله الصدوق حجة بينه وبين ربه ولما وقع لي السهو عنه لم يتفق لي ملاحظة لا
هذه المواضع وما نقل عنه من هنا الى اخر الكتاب انه ع وقف في كتاب الحج في شرح رواية اسحق بن عمار بعد ذكر في اثناء السؤال ترك
بعض الطواف فان المشهور بين الاصحاب صحة الطواف والسعي اذا كان المنسي من الطواف اقل من النصف وهو موافق لما في الفقه
والمظنون ان الصدوق وقد كان على يقين من كونه تاليف الامام ابي الحسن الرضا ع ولم كان يعمل به وان القدماء منهم من كان يعمل بما عنده ذلك
ومنهم من كان يعمل على فتاوى الصدوق الماخوذة منه لجلالته وثقته عندهم ثم حكى من شيخين فاضلين صالحين ثقتين انهما قالا ان
هذه النسخة قد اتى بها من قم الى المكة المشرفة وعليه خطوط العلماء واجازاتهم وخط الامام ع في عدة مواضع وان القاضي امير حسين
قد اخذ من تلك النسخة واتى بها الى بلدنا واني استنسخت نسخة من كتابه والعمدة في الاعتماد على هذا الكتاب مطابقته فتاوى علي بن
بابويه في رسالته وفتاوى ولده الصدوق في الفقيه لما فيه من غير تغيير او تغيير يسير في بعض المواضع ومن هذا الكتاب يتبين ماخذ
وقد جاء الاصحاب فيما افتوا به والقاضي امير حسين الذي حكى عنه الفاضلان المجلسيان الذي هو سيد امير حسين بن حيدر العاملي
الكركي ابن بنت المحقق الشيخ علي بن عبد العالي الكركي كان قاضي اصفهان والمفتي بها في الدولة الصفوية ايام السلطان الغالب الشاه
الصفوي رحمه الله وهو احد الفقهاء المحققين والفضلاء المدققين مصنف متبحر طويل الباع كثير الاطلاع وله كتاب الاجازات
فيه اجازات جمع كثير من العلماء المشاهير منهم خاتم المدققين المحقق الشيخ عبد العالي بن محقق الشيخ علي الكركي وابن خاله السيد العماد
الامير محمد باقر الداماد والشيخ الفقيه الاوحد الشيخ بهاء الدين محمد العاملي وقد وصف جميعهم بالعلم والفضل والفقه والنسب
وفي اجازات شيخنا البهائي له خطاب سيدنا الاجل الافضل صاحب المفاخر والنسب الطاهر والتحقيق الفائق والتدقيق الرائق جامع محاسن
الخصال ومحاسن الخلال المحتوي من دقائق التقليد المعول عليه الاسند الاشرف السيادة والنقاوة والافادة والافاضة ادام الله
افضاله وكثر في علماء الفرقة الناجية امثاله وذكر غيره في اجازته له نحو ذلك ونحن نروي عن هذا السيد الاجل والسند ما يجب
لروايته واتضحت لنا رواية بطرقنا المتكثرة عن شيخنا العلامة المجلسي عن والده المقدس المجلسي وقد دخل في ذلك هذا
الكتاب وهو الكتاب الفقه الرضوي حيث ثبت برواية الثقات عنه كونه من قول الرضا ع وهو ثقة فلا ينبغي ممكن ولا ينبغي
العلم فيصدق ويعضده حكاية الثقة المجلسي فيما تقدم من كلامه عن الشيخين اللذين مدحهما ووثقهما ما يطابق تلك الدعوى
ويصدقها وقد اتفق لي في سني مجاورتي في المشهد المقدس الرضوي على مشرفه سلام العلي الاعلى وجدت في نسخة من هذا الكتاب
من الكتب الموقوفة على الخزائن الرضوية ان الامام علي بن موسى الرضا ع صنف هذا الكتاب لمحمد بن السكين وان اصل النسخة
وجدت في مكة المشرفة بخط الامام ع وكان بخط الكوفي ونقله المولى المحدث الامير محمد وكان صاحب الاتصال الى الخط
المعروف ومحمد بن السكين في رجال الحديث رجل واحد هو محمد بن السكين بن عمار النخعي الجمال ثقة له كتاب رواه عنه ابوه عن ابي
عبد الله ع ذكره النجاشي في كتابه وفيه وفي الفهرست ان الطريق له الى ابراهيم بن سليمان وهو ابراهيم بن سليمان بن عبد الله بن
حيان والطبقة ملائم كونه من اصحاب الرضا ع قيل وروى عنه ابن ابي عمير وهو من اصحاب الرضا ع والجواد ع فيكون محمد بن السكين
من كبار اصحاب الرضا ع وهذا النقل وان لم ابلغ للحمل من المعتبرين الا انه يلوح عليه اثار الصدق فيصلح لتاييد ما تقدم
ومما يؤيده ويؤكده ان الشيخ الجليل منتجب الدين وهو الشيخ ابو الحسن علي بن عبيد الله بن الحسن بن حسين بن علي بن بابويه القمي
قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء المتاخرين عن الشيخ الطوسي ما هذا لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن الحسين صاحب كتاب الرضا ع
فاضل ثقة كذا في عدة نسخ صحيحة من رجال المنتجب وفي كتاب امل الامل نقلا والظاهر ان المراد بكتاب الرضا ع هو هذا الكتاب واما
رسالة الذهب المعروفة بالذهبية وطب الرضا ع ففي عدة اوراق في الطب صنفه الرضا ع للمامون لعنه الله واراد بها من

هذه العبارة في غاية البعد والمراد بكونه صاحب كتاب الرضا عليه السلام وجود نسخة الاصل عنده او انتهاء الكتاب عن الامام عليه السلام بلا واسطة او انه صنفه له فانه من العلماء المتاخرين الذين لم يدركوا اعصار الائمة عليهم السلام هذا بناءا عندي وبناء من قبلي في هذا الكتاب مما يشهد باعتباره وصحة انتسابه الى الامام علي بن موسى الرضا عليه السلام ومن اعظم الشواهد على ذلك مطابقته رواية الشيخين الجليلين الصدوقين لذلك وشدة تمسكهما به حتى انهما قدما على كثير من المسائل على الروايات الصحيحة والاخبار المستفيضة لاخبار ما في هذا الكتاب ومخالفا لا اجله من اتفق معهما من الاصحاب في الغالب بنفس عباراته وجعلها الصدوق في الفقيه وهو كتاب علم يستند ها الى الرواية ويلوح من الشيخ المفيد اللخف به والعمل بما فيه في مواضع من المقنعة ومعلوم ان هؤلاء الاعاظم الذين هم اساطين الشيعة ولو كان الشريعة ليستند ون الى غير مستند ولا يعتمدون الى غير معتمد وقد سرى فتاويهم الى من تاخر عنهم بحسن وشدة اعتمادهم عليهم وعلمهم بانهم ارباب النصوص وان فتوى عين النص الثابت من الحجة عليه السلام وقد ذكر الشهيد في الذكرى ان الاصحاب كانوا يعملون بشرائع علي بن بابويه ومن جمع كتاب الشرائع وماخذه هو هذا الكتاب كما هو معلوم لمن تتبعهما وتفحص ما فيهما وتوخى في احدهما على الاخر ومن هذا يظهر عذر الصدوق في عمله برسالة ابيه من الكتب التي اليها المرجع وعليها المعول فان الرسالة ماخوذة من الفقه الرضوي الذي هو حجة عنده ولم يكن الصدوق يقلد اباه فيما افتى حاشاه حاشاه من ذلك ثم حاشاه وكان اعتماد على ابن بابويه فانه ليس تقليدا بل اجتهاد الوجوب السبب المؤدي اليه هو العلم بكون ما تضمنه هو عين كلام الحجة عليه السلام انتهى ١

اذا اخبر العدل الواحد بشيء سواء كان من الاحكام الشرعية او موضوعاتها او المسائل اللغوية فالاصل فيه عدم الحجية لعموم ان افاد الظن وقلنا بان الاصل حجية الظن في الفروع واللغات وامكن دعوى حجية صحيح فيهما ولكن يحتج مستندة الى امر اخر لا الى كونه خبر عدل وقد يقال ماذكره مدفوع بعموم قوله تعالى في سورة الحجرات ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فانه يفيد بمفهومه اصالة حجية خبر العدل في كل مقام وقد استدل به في النهاية والتهذيب والمبادي والمعالم والزبدة وغاية المبادي والمنهاج وشرحه للعبري والمحصول على كون خبر الواحد حجة وقرروا وجه الاستدلال بوجهين احدهما ما ذكره في النهاية والمعالم وحكاه في المحصول عن بعض وظاهره اختياره من انه تعالى علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول به وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده بين وزاد في المعالم فقال بعد ذلك بان دلالة المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون من جملة الظواهر التي يجب العمل بها وثانيهما ما ذكره في النهاية والتهذيب وغاية المبادي والمحصول والمنهاج وشرحه للعبري من ان الله تعالى امر بالتثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه فاسقا والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاول للعلية والا لوجب الاستناد اليه اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي فيكون الحكم قد حصل قبل حصوله واذا لم يجب التثبت عند اخبار العدل فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون حاله اسوء من حال الفاسق وهو محال وبالجملة ان الاية الشريفة دلت على نفي وجوب التبين عند اخبار غير الفاسق والعدل يجب قبوله اما المقدمة الاولى فلمفهوم الشرط والصفة واما الثانية فلانه لو لم يجب القبول لكان العادل اسوء حالا من الفاسق وهو باطل وزاد في المبادي فقال لو وجب التوقف في خبر العادل لانتفى فائدة الوصف انتهى وفيه نظر من وجوه الاول ان عموم ما دل على حرمة العمل بالظن من نحو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا اعم من المفهوم في الاية الشريفة والاولى الاخذ بالاول لان المفهوم لا يعارض المنطوق لا يقال هذا مسلم لو كان التعارض بين المتعارضين المذكورين من باب تعارض العمومين من وجه وهو باطل بل هو من باب تعارض العام والخاص المطلق فانه لا شك في ان المفهوم المذكور اخص من عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فلا اشكال في لزوم الاخذ بالخاص وان كان مفهوما والقول بعدم جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم خلاف التحقيق وقد ثبت في محله لانا نقول التعارض بين المتعارضين المذكورين من قبيل تعارض العمومين من وجه لوجوه منها ان قوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحوه مما يدل على حرمة العمل بالظن خاص من جهة التصريح فيه بالظن عام من جهة الشمول للظن المستفاد من خبر العدل وغيره والمفهوم في الاية الشريفة خاص من جهة

اختصاصه بخبر الواحد العدل عام من جهة شموله لما كان مفيدا للعلم وغيره فان خبر الواحد العدل قد يفيد العلم وفيه نظر لانه لو قيل المفهوم بخبر العدل المفيد للعلم لسقط اعتبار المفهوم ولم يبق فرق بين خبر العدل والفاسق للقطع بعدم وجوب التبين اذا حصل العلم بخبر الفاسق فيلزم ان يكون المراد في المفهوم الخبر الذي لم يحصل العلم بصدقه ومنها ان عموم ما دل على عدم جواز العمل بالظن نحو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا مخصص بحال التمكن من العمل بالعلم ولا يشمل حال عدم التمكن منه وح لا اشكال في ان التعارض بينه وبين اية النبأ حاكم الاية من تعارض العمومين من وجه لان ما دل على منع العمل بالظن خاص من جهة اختصاصه بحال التمكن من العلم عام من جهة شموله للظن الحاصل من خبر الواحد وغيره واية النبأ خاصة من جهة اختصاصها بخبر العدل وعام من جهة شمولها لصورتي التمكن من العلم وعدمه فيمكن تخصيص كل منهما بالاخر وحيث لا ترجيح وجب التوقف ولم يجز الاستناد الى اية النبأ على جواز العمل بخبر الواحد في جميع الاحوال حتى في صورة التمكن من العلم اللهم الا ان يمنع من الدليل على جواز العمل بخبر العدل في صورة عدم التمكن من العلم وح يكون التعارض بينهما من قبيل تعارض العموم والخصوص المطلقين كما لا يخفى ولكن منع ذلك في المسائل الفقهية بعيد والظاهر اتفاق القوم على جواز العمل به اذا لم يتمكن من تحصيل العلم فيها وح يكون التعارض بينهما من باب تعارض العمومين من وجه اللهم الا ان يقال ان اطلاق اية النبأ ينصرف الى الغالب وهو غير مشتمل على صورة التمكن من العلم فيكون الاية الشريفة ظاهرا وهو خبر الشهود كالشاهدين او الشاهد الواحد فيكون من عموم ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم والظن وح لا اشكال في ان التعارض بينهما يكون من تعارض العمومين من وجه لان ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم بالظن من حيث اختصاصه بغير خبر الشهود بناء على قيام الدليل على حجية خبرهم وكونه خارجا من ذلك وان المراد به غيره خاص ومن حيث شموله الظن الحاصل من اخبار العدول الذي لم يقم دليل على خروجها من ذلك العموم والظن الحاصل من غيرها عام واية النبأ خاصة من حيث اختصاصها بخبر العدل عامة من جهة شمولها لخبر الشهود وغيرهم كالخبر الدال على وجوب شيء وحرمته فيمكن تخصيص كل منهما بالاخر وحيث لا ترجيح وجب التوقف ومعه لا يتجه دعوى اصالة حجية خبر العدل في الاحكام الشرعية وغيرها على انا نقول الترجيح مع ما دل على منع العمل بالظن لكون دلالته بالظن قوى ودلالة اية بالمفهوم لا يقال ان الشهرة فارق النبأ اعم من خبر الواحد اذ الشهادة داخلة فيه صرح به الشيخ ومنها ان خبر غير الفاسق الذي لا يجب التبين فيه بمقتضى اية النبأ اعم من خبر المعصوم الذي لا يجب فيه ذلك ومن خبر العدل وح لا اشكال في كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه لان ما دل على منع العمل بالظن لا يشمل خبر المعصوم فيجب توجيهه لما تقدم وفيه نظر لان تنزيل اطلاق مفهوم الاية الشريفة على خبر المعصوم بعيد كما لا يخفى على انا نمنع من عموم الدليل على منع العمل بالظن بحيث يشمل خبر العادل سلمنا ولكن الترجيح لعموم اية النبأ وان كان دلالته بالمفهوم لاعتضاده بالشهرة العظيمة القول بحجية خبر الواحد في الفروع وبما استدلوا به عليها وقد يقال غاية ما يلزم من هذا ترجيح اية النبأ بالنسبة الى خبر العدل في المسائل الشرعية لا مطلقا الا ان يقال الترجيح هنا يستلزم الترجيح مطلقا فيتم دعوى اصالة حجية خبر العدل مطلقا الثاني ان الاية الشريفة لو دلت على حجية خبر العدل للزم سقوط العمل بجميع اخبار العدل في الاحكام الشرعية لان جماعة من العدول كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس حكوا الاجماع على عدم جواز العمل بالاخبار الاحاد مطلقا في الشريعة وهو اخبار منهم عن المعصوم عليه السلام وداخل فيما يصدق عليه لفظ الخبر ولهذا استدل على حجية الاجماع المنقول بالاية الشريفة ولا يمكن العمل بخبرهم وخبر غيرهم معا لامتناع الجمع بين النقيضين فيجب الحكم بخروج احد الخبرين من عموم الاية الشريفة ولا دليل على الترجيح وتعيين الخارج فيجب التوقف وهو مستلزم لسقوط العمل بجميع الاخبار في الاحكام الشرعية وقد يقال غاية ما يلزم مما ذكر سقوط العمل بخبر العدل في خصوص الاحكام الشرعية لا مطلقا فلا يقدح في الاستدلال بالاية الشريفة على اصالة حجية خبر العدل في غيرها على انا نقول لا نم عدم الدليل على الترجيح بل الدليل على ترجيح اخراج خبرهم المذكور من عموم الاية الشريفة موجود وهو امران احدهما ان خبرهم مما يجب طرحه ولا يجوز العمل به عند جميع العلماء اما على عدم جواز العمل به عند المانعين من حجية خبر الواحد والاجماع المنقول فواضح واما على جواز العمل بسقوط العمل بكثير من الاخبار والاجماعات المنقولة وهم لا يقولون به قطعا فيجب الحكم بخروجه من عموم الاية الشريفة وثانيهما انه لو حكم ببقاء خبرهم عنه للزم اخراج اكثر افراد العام ولا كذلك في العكس فانه لا يلزم منه الا خروج الاقل وهو واضح وهو اولى بالترجيح اذ لا شك انه اذا دار الامر في تخصيص العام بين اخراج الاكثر والاقل كان ترجيح اخراج الاقل اولى لا يقال هذا

معارض بانه يلزم من ترجيح اخراج خبرهم زيادة اخراج من عموم ما دل على منع العمل بغير العلم من نحو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وهي غير لازمة على تقدير العكس كما لا يخفى فهما وان تعارضا يجب التوقف لانا نقول هذا باطل لانا اذا حكمنا بخروج خبر غيرهم من مفهوم اية الشريفة يلزم تخصيص العام الى ان يبقى قليل من افراده واذا حكمنا بالعكس لا يلزم ذلك بل انما يلزم ارتكاب زيادة التخصيص الذي لا ينتهي اليه فترجيح الاخير اولى بل على القول بعدم جواز تخصيص العام الى ان يبقى الاقل من افراده يمتنع ترجيح غير الاخير هذا ويؤيد ترجيح الاخير دعوى جماعة من الاصحاب الاجماع على جواز العمل باخبار الاحاد وهو معتضد بالشهرة العظيمة وايضا تنزيل عموم مفهوم الاية على خبرهم ونحوه مستبعد في الغاية الثالث ان للمفهوم في الاية الشريفة معارض بمفهوم التعليلية في قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة الاية كما صرح به في الذريعة والعدة والغنية والمعارج والبيان وشرح بدء جدي الصالح في مقام دفع التمسك بعقوده نعم انه احكم الاية على حجية خبر الواحد وهؤلاء وان اختلفت عباراتهم في ان ديته عما ذكروه لكن مرجعها الى ما ذكره في الغنية فقال ان ظاهر الاية يمنع من العمل بخبر العدل لانه سبحانه علل المنع من قبول قول الفاسق بعلة هي قائمة في خبر العدل وهي ان تصيبوا قوما بجهالة وهذه العلة ثابتة في خبر العدل لعدم العلم بحقيقة الامر فيه وارتفاع الثقة بصدقه فيما يرويه ولذا شارك العدل الفاسق في علة المنع وجب الوقف في خبره كالفاسق وزاد في الجملة من الكتب المذكورة في العدة وليس لاحد ان يقول لم امنع من تجويز ذلك في العدل لانه لو كان جائزا لما تعلق تجويز الجهالة بالفاسق لان ذلك لا يصح من وجهين احدهما ان هذا يقتضي ان يقطع على انه يعلم بخبر الواحد لان الجهل لا يرتفع الا بتحصيل العلم وذلك لا يقوله احد والثاني انه ليس بان يمنع من تجويز الجهالة في خبر العدل من حيث علق الحكم بخبر الفاسق باولى ممن قال انا امنع الحكم التعليل من دليل الخطاب في تعليق الحكم من دليل الخطاب في تعليق الحكم بخبر الفاسق لانه لا يمتنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل فيسقط على كل حال التعلق بالاية وفي المعارج فان قالوا لو استوى العدل والفاسق في ذلك لم يكن لذكر الفسوق فائدة قلنا لا نم وما المانع ان يكون الفائدة هي اظهار فسوق من نزلت الاية بسببه وهو الوليد بن عقبة فانه يمكن ان يكون على ظاهر العدالة فكشف عن فسوقه في شرح الزبدة لجدي ان التعليلية في الاية اوجان يعول عليه من مفهوم الشرط انتهى ويمكن المناقشة فيما ذكروه من المعارضة بوجوه منها ما اشار اليه القاضي فيما حكاه ابن التلمساني عنه في واجاب القاضي عنه بان الجهالة هنا بمعنى السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله لا عقد بمعنى المطابق بدليل قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ولو كان المراد الغلط في العقل لما جاز قبول الشهادة والفتوى لا يقال الفرق ان الفتوى في محل الضرورة لان وجوب تحصيل صفات الاجتهاد على كل احد غير ميسر لا سيما لضعف التمييز واشتغال الجميع به مانع للمعاش الذي به بقاء العالم وفي توقف الشهادة على حصول تضييع لحقوق الناس والمجتهد اذا علم النص والاجماع ولو ان مهما يرجع الى البراءة الاصلية لانا نقول معرفة النصوص ومواقع الاجماع للجميع قريب ويمكن الرجوع بعدهما الى البراءة الاصلية وتوقفهم في قبول الشهادة العظيمة صاحب حق للمدعي يعارضه انه اضر بالمدعى عليه السفك دمه وقطع اطرافه واباحة عرضه واما لا يقول من يجوز عليه الغلط والسهو ولا يناسب ازالة الضرر بالضرر انتهى وفيه نظر فتدبر ومنها ان مفهوم قوله تعالى الدال على جواز العمل بخبر العدل اخص من مفهوم التعليل فيقيد به فيكون الاية الشريفة دليلا على حجية خبر الواحد وقد يقال هذا احسن لو كان مفهوم قوله تعالى ان جاءكم الاية مختص بخبر العدل وهو ممنوع بل يشمل باطلاقه خبر المعصوم ولا يشمله عموم التعليل فيكون التعارض بين المفهوم من قبيل تعارض العمومين من وجه ولا ترجيح فيجب التوقف ومعه يسقط الاستدلال على حجية خبر العدل بمفهوم قوله تعالى ان جاءكم الاية وايضا عموم التعليل لا يشمل خبر الشهود وخروجه عنه بالاجماع ومفهوم قوله تعالى ان جاءكم يشمله فيكون التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه من هذه الجهة ومنها ان الجهل وان كان يجتمع مع الظن ويشمله لانه خلاف اليقين ولكن اطلاقه ينصرف الى ما يحصل باعتبار الشك لا يعني انه اذا قيل فلان جاهل بموت زيد يتبادر الى الذهن انه غير معتقد لذلك ولو على سبيل الظن ويؤيد هذا شيوع اطلاق لفظ العلم على الظن فاذن التعليل المذكور لا يشمل خبر العدل المفيد للظن ومما يشير الى هذا الكلام ابن التلمساني ومنها ما اشار اليه العلامة في النهاية فانه قال بعد توجيه الاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر الواحد بما نقلنا عنه سابقا وفيه نظر لان الامر بالتثبت جاز ان لا يكون المنهي عن القبول بل عن الرد قطعا فيكون خبر العدل مندرجا فيه من طريق التنبيه بالادنى على الاعلى وهو وان بعد ولكنه محتمل انتهى واورد عليه جدي الصالح بانه لا

يناسب

يناسب سياق الاية وسبب نزولها على ان النهي رد خبر العدل وان خرج باعتبار انه اعلى من خبر الفاسق لكن اعتبار التبين منه لا يخرج لان اعتباره في الادنى لا يوجب اعتباره في الاعلى بل الامر بالعكس الرابع ما اشار اليه السيد عميد الدين فانه قال بعض بعد الاشارة الى توجيه الاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر الواحد بنحو ما في النهاية وفيه نظر لمنع الحصر لانتفاء وجوب التثبت فيلزم لاحد الوجهين اعني وجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التثبت ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع اقتضاء ما ذكره من الدليل قبوله انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه اذا لم يجب التثبت وجاز القبول في خبر العدل وجب العمل به اذ الظاهر انه لا قائل بالفصل بين الامرين وان كل من قال بجواز القبول قال بوجوبه بل قد صرح بذلك السيد الخليفة وجدي الصالح والباغنوي وغيرهم واما ثانيا فلما ذكره جدي الصالح من ان مجهول الحال فاسق ايضا لان المراد بالفاسق اعم من ان يكون فسقه معلوما او مظنونا ومجهول الحال فسقه مظنون اما باعتبار ان الفسق هو الاصل والعدالة طارية كما قيل واما لانه اغلب واكثر فيلحق لنا من الظن بفسقه كما يشاهد انفسنا اذا دخلنا بلدا كان الكافر فيها اكثر من المسلم فرأينا واحدا لا نعلم حاله فانه يظن بانه كافر انتهى وفيه نظر خصوصا على تقدير صحة اضعاف الفاسق الى معلوم الفسق كما لا يخفى الخامس ما اشار اليه الباغنوي فانه قال غاية ما يستفاد من المفهوم هو نفي وجوب التبين عند فقد خبر الفاسق وهو لا يستلزم جواز العمل بخبر العدل بل يجتمع مع عدم جواز العمل به ويكون وجه الفرق على هذا التقدير ان خبر الفاسق يجب التبين فيه وتحقيق كونه صادقا او كاذبا وخبر العدل لا يجب فيه ذلك بل يتوقف فيه ولا يعمل به ولا يلزم على هذا ان يكون خبر العدل اسوء حالا اذ في هذا دلالة على علو مرتبة العدل اذ مرتبة الفاسق اذ من الظاهر ان من امر بالتفتيش في امره وخبره ولم يلحظ الستر عليه اخس مرتبة ممن لم يامر بذلك وفي امره وخبره المبني من ملاحظة الستر عليه انتهى وفي حاشية الباغنوي لا يلزم من عدم الرد القبول لان بين الرد والقبول واسطة وهو التوقف انتهى وفيه نظر السادس ما اشار اليه الباغنوي ايضا قال ويمكن ان يقال مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق وذلك اعم من مجيء غير الفاسق وهو العادل فلا يلزم من اعتبار المفهوم وجوب العمل بخبر العدل وذلك لانه على هذا يكون المعنى على تقدير عدم مجيء الفاسق بالخبر لا يجب التبين فيمكن ان يكون قد يتبين اذا جاء عادل وقد لا يتبين كما اذا لم يكن هنا مخبر اصلا انتهى وفيه نظر وقد اعترف الباغنوي ببطلان هذا الايراد فانه قال بعض ما نقلناه عنه ويمكن ان من قال بالمفهوم انما يقول به محترزا عن ارتكاب اللغو في الكلام وعلى هذا التوجيه يصير الشرط لغوا وهو ظاهر انتهى وقد صرح بما ذكره جدي الصالح وقال ينتفي وجوب التبين عند انتفاء مجيء الفاسق بعدا عن مفهوم الشرط سواء لم يكن هناك جاء او كان وكان عادلا انتهى واشار الى هذا السيد الخليفة والاسنوي وقد يقال ان التمسك بمفهوم الشرط في الاية وجعله مبنى الاستدلال لا وجه له كما يظهر من جماعة من المحققين غير وجيه لان الذي دل عليه المنطوق هو وجوب التثبت في خبر الفاسق عند مجيئه فيكون المفهوم نفي وجوب اكرام زيد اذا لم يجئ لا نفي وجوب الاكرام مطلقا والاية من هذا القبيل جدا نعم لو بني الاستدلال بالاية الشريفة على حجية مفهوم الصفة كما يظهر من جماعة اخرين اتجه ولكن التحقيق ان مفهوم الصفة ليس بحجة فالاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر العدل ساقط وكذا يسقط الاستدلال بها على حجية ذلك عند القوم لعدم حجية مفهوم الشرط وان كان مقتضى هنا حجية خبر العدل لولا العارض في الذريعة والغنية ومجمع الفائدة والمعارج والنهاية وشرح ابن التلمساني والاحكام وشرح العضدي عن الاحتجاج بالاية الشريفة على حجية ذلك بان هذا الاستدلال مبني على دليل الخطاب وهو ليس بدليل السابع ان مقتضى اطلاق منطوق الاية الشريفة وجوب التبين في خبر العدل الذي كان فاسقا بناء على ان صدق المشتق لا يشترط فيه بقاء المبدأ فيكون منطوقها دليلا على بطلان حجية خبر الواحد وفيه نظر لان المتبادر عن الاطلاق في مثل ان جاءكم فاسق حين الاخبار والاعظم فينصرف اليه الاطلاق ولا ينافي هذا القول بعدم كون بقاء المبدأ شرطا في صدق المشتق ومع هذا فالفسق ضد وجودي للعدالة وقد جاء جماعة من القائلين بذلك القول الى عدم صدق المشتق مع طرو الضد الوجودي فلا يرد ذلك نعم قد يقال مقتضى الاطلاق وجوب تحصيل العلم اذا اخبر الفاسق مطلقا ولو اخبر العدل بما اخبر به الفاسق فيرد ذلك وفيه نظر الثامن ان المفهوم في الاية الشريفة لو كان معتبرا لدل على حجية خبر العدل مطلقا كوجوب قبوله اذا كان دالا على ارتداد

قوم والثاني بعد كما يظهر من عبارة الشيخ فانه ق لا يصح الاستدلال بالاية الشريفة لانها نزلت في فاسق اخبر برده قوم والخلاف
انه لا يقبل فيه خبر العدل لانه لا يجوز ان يحكم بارتداد قوم بخبر العدل الواحد انتهى لا يقال هذا خروج بالدليل ولا دليل على
خروج غيره فيبقى مندرجا تحت عموم المفهوم لانا نقول هذا اظهر افراد المفهوم فاذا حكم بخروجه منه لزم الحكم بعدم اعتباره
بالنسبة الى غيره اما الثاني فظاهر لمن تدبر اما الاول فيظهر من ملاحظة سبب نزول اية الشريفة الذي ذكره العلامة في بر فانه
قال ان سبب نزولها ان النبي ص بعث الوليد بن عقبة بن ابي معيط ساعيا الى بني المصطلق فلما قرب اقبلوا نحوه فخافهم فعاد
وخبره بان الذين بعثت اليهم قد ارتدوا واراد وا قتله فاجمع النبي ص على غزوهم وقتلهم انتهى وصرح بذلك في مجمع البيان والكشاف
وحكاه في الاول عن ابن عباس ومجاهد فتم التاسع ما اشار اليه الامدي والعضدي من ان الاية الشريفة على تقدير
دلالتها على المدعى غايتها انها حجة ظنية فلا يصح الاستدلال بها في الاصول وفيه نظر العاشر ان الخطاب في قوله تعالى ان
جاءكم الاية يختص بالمشافهين على التحقيق ولم يعلم اشتراكهم فلعلهم الجماعة الذين لا يجوز لهم العمل بالخبر الواحد في الشريعة
وهم النبي ص واوصياؤه المعصومون ع الحادي عشر ان الاطلاق في قوله تعالى ان جاءكم الاية ينصرف الى الشايع وهو النباء في
غير الاحكام الشرعية لان الغالب ان الفاسق يخبر منه قد يجيء في الاية الشريفة دلالة على حجية خبر الواحد في الاحكام الفرعية
الثاني عشر ان الظاهر ان معظم العلماء على عدم دلالة الاية على حجية خبر العدل كما لا يخفى ويبعد اتفاقهم على الخطا وهل الاصل في خبر
الفاسق الرد ووجوب التبين اولا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة لاطلاق منطوق الاية الشريفة لا يقال فاسق
في الاية نكرة في الاثبات فلا يعم لانا نقول هذا مردود بما ذكره محمد بن صالح فقال ان فاسقا عام وان وقع في الاثبات ويؤيدها
ذكره صاحب الكشاف من ان في تنكير الفاسق والنباء عموما كانه قيل اي فاسق جاءكم باي نباء ولا يقال ان الاية نزلت في
مورد خاص فيختص به لانا نقول هو مدفوع بما ذكره محمد بن صالح ايضا من ان خصوص السبب لا يخصص عموم اللفظ انتهى ولا
فرق فيما ذكرناه بين الكافر والفاسق والمؤمن

في شرايط العمل بخبر الواحد

يشترط في العمل بخبر
ان يكون الراوي عاقلا فلو كان مجنونا لم يجز الاعتماد على روايته كما صرح به في المعارج والنهاية ويب والمنية والرعاية والزبدة
والمعالم والمنحول والاحكام والمختصر وشرحه وغيرها ومنها ظهور الاتفاق عليه ومنها دعوى الاتفاق عليه في جملة من الكتب ففي
الرعاية اتفق ائمة الحديث واصول الفقه على اشتراط عقل الراوي وفي المنية القائلون بان خبر الواحد حجة اعتبروا في حجيته
شروطا خمسة متعلق بالمخبر ونظمها شيء واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع الاول كونه عاقلا وفي المنحول العقل
شرط بالاجماع في الراوي وفي المعالم يشترط في الراوي التكليف فلا يقبل رواية المجنون والحكم فيه ظاهر ونقل عليه الاجماع عن الكل
ومنها الاصل ومنها العمومات المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة خرج منها بعض الافراد ولا دليل على خروج محل البحث
فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به في جملة من الكتب ففي المعارج المجنون لا يقبل روايته في حال كونه كذلك لارتفاع
العلم عنه الموجب لعدم المؤاخذة المقتضي لعدم التحفظ من ارتكاب الكذب على تقدير تمييزه ومع عدمه لا عبرة به
وفي المنية فان المجنون عاجز عن الضبط والاحتراز عن الخلل فلا يحصل الظن بخبره ومنها ما دل على اشتراط الاسلام و
الايمان والعدالة في الراوي فان المجنون لا يتصف بشيء منها ومنها فحوى ما دل على عدم قبول شهادة المجنون وعدم صحة
توكيله وعدم صحة الوصية اليه وينبغي التنبيه على امور الاول اذا كان المجنون ادواريا فهل يقبل روايته حال
الافاقة اولا المعتمد هو الاول وهل يعتبر العلم بالافاقة حال الرواية او يكفي الظن بذلك فيه اشكال من الاصل والعمومات
المانعة عن العمل بغير العلم ومن اصالة حجية الظن وفيه والتحقيق ان يقال ان حصل الظن والا فالحكم من خبره كان حجة
بناء على المختار من اصالة حجية الظن والا فلا الثاني يلحق بالمجنون السكران والنائم والمغمى عليه والساهي اذا رووا
حال التلبس بالصفات المذكورة الثالث هل يلحق بالمجنون السفيه اولا المعتمد هو الثاني والظاهر انه مما لا خلاف الرابع هل
يلحق بالمجنون الابله اولا فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة

اختلفوا في توقف جواز
العمل بخبر الواحد على كون الراوي بالغا متوجها اليه التكاليف الالزامية على قولين الاول انه يشترط في الراوي بلوغه
فلو روى قبل بلوغه لم يقبل روايته وهو للنهاية ويب والمبادي وشرحه والمنية والمعارج والرعاية والزبدة

والمعالم

والمعالم والمنحول والاحكام والمختصر وشرحه والمحكي عن القاضي وفي الرعاية اتفق ائمة الحديث واصول الفقه على اشتراط
بلوغ الراوي عند ادائها فلا يقبل رواية الصبي وفي المنية قال بذلك القائلون بان خبر الواحد حجة وفي المعالم يشترط في
الراوي التكليف فلا يقبل رواية الصبي وان كان مميزا والحكم في غير المميز ظاهر ونقل عليه الاجماع عن الكل واما المميز فلا اعرف
فيه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا الثاني انه لا يشترط بل يجوز الاعتماد على خبر الصبي المميز وهو المحكي
في المعالم عن بعض العامة وفي المنحول عن جماعة للاولين وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها
خبر البالغ الجامع للشرائط ولا دليل على خروج خبر غير البالغ فيبقى مندرجا تحتها ومنها فحوى ما دل على عدم جواز معاملته وتوكيله
والايصاء اليه ونحو ذلك ومنها ما في جملة من الكتب ففي المعارج لا يقبل رواية الصبي لان الوثوق به لا يحصل لعدم تحقق الضبط
وفي النهاية والتهذيب والمنية والمعالم والاحكام الصبي المميز لا يقبل روايته لان الفاسق لا يقبل روايته فاولى ان لا يقبل رواية
الصبي فان الفاسق يخاف الله والصبي لا يخاف الله لانتفاء المعصية في حقه وزاد في النهاية فقال ولانه لا يحصل الظن بقوله فلا
يجوز العمل به كالخبر من الامور الدينية ولان الصبي اذا لم يكن مميزا لم يتمكن عن الاحتراز عن الخلل ولم يحصل الثقة باخباره وان
كان مميزا عرف انه غير مكلف وانه لا زاجر له عن الكذب فلا يحترز عنه وفي ب والمنية فان الصبي ان لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وفي
الرعاية لا يقبل رواية الصبي لارتفاع العلم عنه الموجب لعدم المؤاخذة المقتضي لعدم التحفظ من ارتكاب الكذب على تقدير تمييزه ومع
عدمه لا عبرة بقوله وفي المختصر من الشرايط البلوغ لاحتمال الكذب لعلمه بعدم التكليف وفي شرحه لان الصبي وان قارب البلوغ و
امكنه الضبط يحتمل ان يكذب لعلمه بانه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا اثم له فيه فلا مانع من اقدامه عليه فلا يحصل الظن بعدم اقدامه
على الكذب كالفاسق انتهى وفيما ذكروه نظر لا يخفى ومنها ما ذكره في المنحول فقال المختار رده وان ذهب القاضي واستدل على رده بما
الفاسق وليس من ضرورة الفسق الكذب ولكن يستدل به على قلة المبالاة ويقال لا بما يحترز عن الكذب ايضا والصبي وان لم يكن
به غراية فيعلم انه لا ياثم بالكذب ولا وازع له من جهة الدين فرد روايته اولى وللمسالك المختار عندنا منع الصحابة وسيرتهم وهم على الجملة
وهي دعوى لم يراد ايجابها وكانت الصبايا لم يفتون في عصر رسول الله ص وبعد وفاته وكل من عصوهم الى زماننا النهد ينقل عن صبي
حديثا ولو كان مقبولا لتعاطت رواياتهم وهم سطوا الخليفة كما لم يعطل النسوة والعبيد قال القاضي وانا لا اقطع برد الصحابة الصبيان
ونحن نقطع ببطلان ما ذكرناه انتهى ومنها ان قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية يقتضي وجوب النفور على البالغ خاصة اذ الصبي لا يندرج تحت
اطلاق الاية الشريفة جدا ولو كان خبره يقبل لما يجب على البالغين النفور عينا وارتكاب التقييد في هذه الاطلاق بحمله على صورة عدم تمكن
الصبي من النفور بعيد من الاصل فتم وللاخرين وجوه ايضا منها ما اشار اليه في المعالم وعزي الى بعض العامة القبول قياسا على جواز الاقتداء
به ثم اجاب عنه وهو بمكان من الضعف بمنع الحكم في المقيس عليه اولا والاسناد الى الاقتدار يعرف بكما يعلم من فتاويهم في العدوية ومنع
القياس ثانيا في النهاية لا يقال ينقل قول النبي ص في اخباره عن كونه متطهرا حتى يجوز الاقتداء به في الصلوة لانا نقول يمنع الاقتداء به او لانها
لكن صحة صلوة المأموم ليست موقوفة على صحة صلوة الامام ومنها ان شهادة الصبي في الجراح مقبولة فيجب قبول روايته وقد اجاب
عن هذا في المعارج فقال لانه الصبي يقبل شهادته في الجراح والشجاج فيجب قبول روايته لانا نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك احتياطا
في الدم لا لصحة خبره على ان منصب الرواية اعظم اذ الحكم بها مستمر والثابت عنها شرع عام في المكلفين وليس كذلك الشهادة لانها
احد هما على الاخر انتهى ونحو فما ذكره في جملة من الكتب ففي الاحكام ومن قال بقبول شهادة الصبيان فيما يجري بينهم من الجنايات
فانما كان اعتماده في ذلك على ان الجنايات فيما بينهم تكثر وان الحاجة ماسة الى معرفة ذلك بالقرائن مع شهاداتهم مع كثرتهم قبل
تفرقهم وليس ذلك جاريا على خلاف الشهادة ولا الرواية وفي المختصر وشرحه واجماع اهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على
بعض في الدماء قبل تفرقهم مستثنى لكثرة الجناية بينهم منفردين ثم قال في شرحه فلو لم يعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التي توجهت تلك
الجنايات والشرع الاستثناء لا يرد نقضا كالعرايا وشهادة خزيمة ومنها ان الصبي ليس بفاسق فلا يجوز رد خبره ويجب قبوله لعموم
مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا وفيه نظر والتحقيق عندي في المسالة ان يقال ان لم يحصل من خبر الصبي الظن فالحكم فلا اشكال
في عدم حجيته للاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم المؤيدة بظهور اتفاق الاصحاب على ذلك وان حصل منه الظن بعد ذلك كما
يحصل من خبر العدل فان قلنا بالمسالة عدم حجية الظن حتى يقوم دليل قاطع على حجيته كما هو خيرة جماعة فلا اشكال ايضا في عدم

حجية لعدم دليل قاطع على حجية بالخصوص وان قلنا باصالة حجية الظن كما هو التحقيق فينبغى الحكم بحجية الا ان هذا التفصيل خرق
الاجماع المركب اذ فى المسئلة قولان اعتبار خبر المميز مطلقا وعدمه كذلك ولم يقل احد بالتفصيل فيكون خرقا للاجماع المركب فلا يجوز
المصير اليه لانا نقول لا نم ذلك فان اطلاق كلام المانعين لا ينصرف الى صورة الظن وليشهد بذلك جملة من كلماتهم وقد تقدم اليه
الاشارة سلمنا ولكن غاية ذلك الظن بالاجماع وهو لا يصلح لمنع حجية هذا الظن الا على تقدير ان يقوم الاصل بحجية الظن الا ما علم بقيام
دليل قوى وظنى على عدم حجية لا مطلقا لان هذا الظن مما قام الدليل الظنى على عدم حجية ولكن فيه اشكال بل احتمال حجية الظن مطلقا ما لم
يقم قاطع على عدم حجية فى غاية القوة وينبغى التنبيه على امرين الاول لا فرق فيما ذكر بين الصبى والصبية الثانى اذا تحمل الصبى قبل البلوغ
ورواه بعد ما تحمل بعد البلوغ او لا بل يجب الاعتماد عليه المعتمد هو الاول وفاقا للمعارج ويب والنهاية والمنية والمعالم والاحكام والمختصر
وشرحه وغيرها ولهم وجوه منها ما تمسك به فى يب والنهاية والمنية والمعالم من وجود المقتضى وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية
ما يتقدمه مانعا وهو اعتقاده عدم المؤاخذة على الكذب فى حال الصغر لانه ما فيه ومنها ما تمسك به فى الاحكام والمختصر وشرحه من اجماع الصحابة
على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما فى مثله مما حملوه قبل البلوغ ورووه بعده بعد اعليهم كتب الحديث وانهم لم يسئلوا قط عن
تحملهم اقبل البلوغ ام بعده ولم يفرقوا بينهما فيما بين رواياتهم وان احتمل الامرين احتمالا ظاهرا واعترض على هذا فى النهاية فى وفيه نظر لان
ترك الاستفصال يحتمل ان يكون وعلى الظن من حال الراوى وعدالته المقتضية لجواز الرواية او يكون مذهبهم جواز الرواية مع الصغر حين
التحمل الا باعتبار جواز القبول ومنها ما تمسك به فى الاحكام من اجماع السلف والخلف على احضار الصبيان واعترض عليه فى النهاية وشرح
المختصر فى الاول وفيه نظر لجواز ان يكون الفائدة التمرين وفى الثانى وعلى ان ذلك التبرك ولهذا يحضرون من لا يضبط ومنها
ما تمسك به فى الاحكام فقال واما المعقول فهو ان التحرز فى امر الشهادة اكثر منه فى الرواية ولهذا اختلف فى قبول شهادة العبد واكثر
على ردها ولم يختلف فى قبول رواية العبد واعتبار العدد فى الشهادة بالاجماع دون اعتباره فى الرواية وقد اجمعنا على ان ما يتحمله الصبى
من الشهادة قبل البلوغ قبلت شهادته والرواية اولى بالقبول وقد اشار الى هذا الوجه ايضا فى المختصر وشرحه واعترض عليه فى النهاية
فى وفيه نظر الفرق بان شهادته فى حال الصغر يقبل فى بعض الاحكام دون الرواية وبان الشهادة تختص باشخاص معينين دون الرواية
التى هى شرع عام فى حق الجميع ولان الشهادة حق الادمى فيكون مقتضيا لسماع فيه شهادة الصبيان بخلاف حق الله تعالى ولهذا لم يقبل فى الزنا
الا اربع شهود صرح فى النهاية ويب والمبادى وشرحه والمنية والرعاية والمعالم والاحكام والمختصر وشرحه بانه يشترط
فى الراوى ان يكون مسلما فلو كان كافرا لم يقبل روايته وهو مذهب كل من شرط الايمان ولهم وجوه منها الاصل ومنها ظهور الاتفاق
عليه ومنها نص جملة من العبارات ودعوى الاجماع عليه ففى النهاية اجمع العلماء على عدم قبول رواية الكافر الذى لا يكون من اهل
القبلة سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب اولا ثم قال فى مقام اخر لا اجماع على ان الكافر الذى ليس من اهل القبلة لا يقبل روايته و
فى المنية لا يقبل رواية الكافر مطلقا سواء كان من غير اهل القبلة كاليهود والنصارى او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من
يكفرهم اما الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهبه تحريم الكذب او لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل شهادة الذمى على مثله لانه صرح
بعدم قبول روايته ولم يكن ذلك قادحا فى الاجماع وفى الرعاية شرح الرواية اتفق ائمة الحديث واصول الفقه على اشتراط اسلام
الراوى حال روايته وان لم يكن مسلما حال تحمله فلا يقبل رواية الكافر وان علم من دينه التحرز عن الكذب وفى الاحكام لا خلاف فى امتناع قبول
رواية الكافر وعليه اجماع الامة الاسلامية سلبا لاهلية هذا المنصب الشريف عنه لخسته وفى المختصر وشرحه من الشروط الاسلام
الاجماع ومنها ما تمسك به فى يب والنهاية والمنية والرعاية والمعالم والمختصر وشرحه من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فان
كان الكافر فاسق والتبين فى الخبر دليل على عدم حجية اذ لو كان بنفسه حجة لما وجب التبين فيه لا يقال لا نم ان الكافر يصدق
عليه لفظ الفاسق حقيقة وان كان الكفر اعظم من الفسق فلا يندرج الكافر تحت عموم الاية الشريفة وقد اشير الى هذا فى جملة
من الكتب ففى المسالك فى مقام الطعن على من استدل بالاية الشريفة لاثبات اشتراط الاسلام فى الشاهد وفيه نظر لان
الفسق انما يتحقق بفعل المعصية المخصوصة مع العلم بكونها معصية اما مع عدمه بل مع اعتقاد انها طاعة بل من امهات الطاعات فلا
والامر فى المخالف للحق فى الاعتقاد كذلك لانه لا يعتقد المعصية بل يزعم ان اعتقاده من اعظم الطاعات سواء كان اعتقاده صادرا
عن نظر ام تقليد ومع ذلك لا يتحقق الظلم وانما يتفق ذلك ممن يعاند الحق مع علمه به هذا لا يكاد يتفق وان توهمه من لا علم له بالحال

مع اشتراطهم

مع اشتراطهم العدالة فى الشاهد يقبلون شهادة المخالف فى الاصول ما لم يبلغ خلافه حد الكفر او يخالف اعتقاده دليلا قطعيا بحيث
يكون اعتقاده ناشيا عن محض التقصير والهوى ان العدالة تتحقق فى جميع اهل الملل مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم ويحتاج
فى اخراج بعض الافراد الى الدليل وسيأتى فى شهادة اهل الذمة فى الوصية ما يدل عليه وعلى ما ذكره المص من فسق المخالف فاشتراط
الايمان بخصوصه مع ما سيأتى من اشتراط العدالة لا حاجة اليه لحصول فيه وفى الزبدة يمنع صدق الفاسق على المخطى فى بعض الاصول
بعد بذل مجهوده وصرف الاجتهاد الى تحقيقه ولو جامع التفسيق لارتفع الوثوق فى العدالة اكثر الموثقين من اصحابنا وفى المفاتيح
للكاشانى ان الفسق انما يتحقق بفعل ما نهى الله عنه مع العلم به لانا نقول لما ذكر بالمطالب المعتمد يصدق الفاسق حقيقة لغة على الكافر فى
وفاقا لكثير من الكتب ففى المبسوط فى مقام الاحتجاج على عدم جواز قبول شهادة بعض اهل الذمة على بعضهم لانهم كفار فساق ومن
شرط الشاهد ان يكون عدلا وفى الخلاف الكافر فاسق وقريب منه كلام الحلى فى السرائر وفى الشرايع لا يقبل شهادة غير المؤمن
وان اتصف بالاسلام لاتصافه بالفسق والظلم المانع من قبول الشهادة وفى المختلف العدالة معتبرة فى الشهادة والكافر ليس
بعدل ثم قال احتج لنا قوله تعالى ان جاءكم الاية امر بالتثبت عند اخبار الفاسق والكافر فاسق ثم قال قال ابو الصلاح الكافر فاسق
وفى المبادى وشرحه الكافر فاسق وفى النهاية لا يقبل رواية الكافر لقوله تعالى ان جاءكم الاية امر بالتثبت عند اخبار الفاسق والكافر
فاسق فوجب التثبت عند خبره اعترض بان اسم الفاسق فى عرف الشرع يختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وفيه نظر لانا نمنع من
اختصاص الفاسق بالمسلم لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الفاسقون وزيادة الكفر لا مدخل لها فى العلية والا لم يقبل رواية المسلم الفاسق وقريب لا يقبل ذلك لوجوب التثبت عند
خبر الفاسق وفى الايضاح لان كل كافر فاسق ولا شئ من الفاسق يقبل شهادته فلا شئ من الكافر يقبل شهادته والاولى تعنيه مجمع
عليها بين المسلمين واما الثانية فلقوله تعالى ان جاءكم الاية وفى المنية لا يقبل شهادته ذلك لانه فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل
الله فاولئك هم الفاسقون فيكون موردا للاية وفى مجمع البيان الفاسق الخارج من طاعة الله الى معصيته وفى كنز العرفان الفسق
لغة الخروج عن الشئ وسميت الفارة فويسقة لخروجها من بيتها واصطلاحا الخروج من طاعة الله مع الايمان به وفى الزبدة البيان الفسق
الخروج عن الطاعة وفى الرعاية لا يقبل خبر الكافر لوجوب التثبت عند خبر الفاسق فيلزم عدم اعتبار خبر الكافر بطريق الاولى
اذ يشمل الفاسق الكافر قبول شهادته فى الوصية مع ان الرواية اضعف من الشهادة بنص الخاص فيبقى العام معتبرا فى الباقى ويمكن
للقياس هنا اعتبار القياس او نقول يثبت التنبيه بالادنى على الاعلى وفى الروضة والتنقيح لا تقبل شهادة الكافر لاتصافه بالفسق
والظلم الا يمنع من قبول الشهادة وفى مجمع الفائدة غير الايمان فسق وهو مانع بالكتاب والسنة واكبر الكباير وفى الاخبار
ما يدل على انه ذلك كفر ثم نقل جملة من الاخبار ثم قال ومن ورد فيهم لشاهد هذه الاحاديث كيف لا يكون فاسقا فلا معنى
لقبول شهادتهم وتسميتهم بالعدالة كما يفهم من بعض ثم نقل ما نقلناه عنه ثم قال وانت تعلم فساد هذا الكلام مع قطع النظر عما ذكرنا
فانه واضح لا يحتاج الى التنبيه فانه يلزم عدم كل من اعتقد ان بعض الفعل ليس بحرام فلا يكون فاسقا تقبل الا شهادتهم والاعم و
الشرب والزنا وانواع المعاصى بل عدم عصيان الكفار وهو ظاهر هذا مع قطع النظر عن كفر الاولين وان متابعة الكفار فى الدين
فسق فيلزم كونهم معذورين مع ذلك وعداوتهم مع الله ورسوله واهل بيته ص وبالجملة مفاسد هذا القول كثيرة جدا وقد
بالغ فى ذلك ولا ينبغى صدور مثله عن مثله وما اعرف وجه ذلك الله يعلم وفى الكشف لا يقبل شهادة الكافر للفسق والظلم و
فى المعالم لا يقبل شهادة غير الكافر لقوله تعالى ان جاءكم الاية وهو شامل للكافر وغيره ولئن قيل باختصاصه فى العرف المتأخر
بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر وفى الرياض بعد الاشارة الى ما فى ذلك هو حسن ان اختير
الرجوع بيان معنى الظلم والفسق الى العرف حيث ان المتبادر منهما مدخلية الاعتقاد فى مفهومهما واما ان اختير الرجوع الى اللغة
ففيه نظر لعدم مدخلية الاعتقاد فى مفهومهما فيه وفى القاموس الفسق الترك لامر الله تعالى والعصيان والخروج عن طريق الحق
والفويسقة الفارة لخروجها من جحرها على الناس وفى موضع من الاحكام لا يقبل خبر الكافر لقوله تعالى ان جاءكم الاية امر بالتثبت
فى اخبار الفاسق والكافر فاسق لان الكفر اعلى درجات الفسق اذا كان فاسقا فالاية ان كانت عامة بلفظها فى كل فاسق
الكافر داخل تحتها وان لم تكن عامة بلفظها فى كل فاسق فهى عامة بالنظر الى المعنى المومى اليه وهو الفسق من حيث انه رتب ردها

بخبره على كون الاتى به فاسقا فى كلام الشارع مع مناسبة له فكان ذلك علة الرد فهو متحقق فيما نحن فيه فان قيل الموجب عليه رد الاخبار
انما هو مسمى الفاسق وهو فى عرف الشارع خاص بمن هو مسلم صدر منه كبيرة او وصب على صغيرة فلا يكون فسقا ولا للكافر
فالجواب بمنع اختصاص اسم الفاسق فى الشرع بالمسلم وان كان ذلك عرفا للمتاخرين من الفقهاء كلام الشارع انما يحمل على
عرفه لا على ما صار عرفا للفقهاء كيف ولو حمل الاية على الفاسق المسلم عاد يوهم قبول خبر الفاسق الا الكافر على الاطلاق نظرا الى
قضية المفهوم وهو خلاف الاجماع ولا يخفى ان حمل اللفظ على ما يلزم منه مجازا لغة دليل او ما اختلف فى كونه دليلا خلافا لا صل
و فى شرح المختصر لا يقبل خبر الكافر لقوله تعم ان جاءكم الاية والكافر فاسق بالعرف المتقدم مما ذلك بالاستقراء ان كان
لا يسمى فى العرف المتاخر فاسقا ويحصل فيما لو يعرف بانه مسلم ذو كبيرة او صغيرة واغلب محلها انتهى سلمنا ان الكافر لا يطلق
عليه لفظ الفاسق حقيقة ولكنه يلحق به بالاولوية كما صرح به فى المعالم وفى غيره لا يقال هذا انما يتم لو عما ذكره فى الاحكام فانه
لا خلاف فى امتناع قبول خبر الكافر لما قيل من ان الكفر اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى وذلك
لان الفاسق انما لم يقبل روايته لما علم من اجترائه على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها وهذا المعنى غير متحقق فى حق الكافر اذا كان
مترهبا عدلا فى دينه معتقدا لتحريم الكذب ممتنعا حسب امتناع العدل المسلم لانا نقول ما ذكره فى غاية الضعف فتم ومنها انه
الكافر ظالم وكل ظالم لا يجوز قبول خبره فالكافر لا يجوز قبول خبره اما الصغرى فلانه لم يحكم بما انزل الله تعم وكل من كان كذا فهو ظالم لقوله تعم
وان لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ولا يختص هذا بمن نزل فيه وهم اليهود لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
كما صرح به فى كنز العرفان ولقوله تعم وكان الانسان ظلوما جهولا ولان ذلك مما صرح به جماعة كالعلامة فى النهاية وفخر الاسلام
فى الايضاح والسيوري فى التنقيح والتهذيب الثاني فى شرحه والفاضل الجزائري فى الكشف والطبرسي فى مجمع البيان وغيرهم واما الكبرى
فلعموم قوله تعم ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار لا يقال هذا يتوقف على كون قبول الخبر ركونا اليه وهو ممنوع لانا نقول هذا
المنع بعيد بل الظاهر ان ذلك كما يستفاد من جمع كثير منهم العلامة فى النهاية فانه قال لا يجوز قبول خبر الكافر لقوله تعم ولا تركنوا الى
الذين ظلموا الاية وهذا ظالم وقبول روايته ركون اليه انتهى ومنها ان المؤمن يجوز الاعتماد على خبره فلو جاز الاعتماد على خبر
الكافر لكان بينهما مساواة من هذه الجهة والاصل عدمها لعموم قوله تعم افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله تعم
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة ومنها ما دل على اشتراط الايمان والعدالة فى الراوي ومنها فحوى ما دل على عدم قبول شهادة
الكافر وعدم جواز الوصية اليه ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها بعض الافراد ولا دليل على خروج محل البحث منها فيبقى
مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به فى النهاية من ان الرواية من المناصب الشرعية والمراتب الجليلة التى لا تليق بالكافر ومنها ما
تمسك به فى النهاية ايضا فقال ان كفره يقتضى الاهانة والاذلال وقبول روايته يقتضى التعظيم والاجلال وبينهما منافاة ويدل على كفره
ليس عذرا لانه ضم الى كفره جهلا الخ ومنها ما تمسك به فى يب والمنية فقالا ولان قبول الرواية يتضمن حكما على المسلمين الى يوم
القيمة فلا يقبل من الكافر لا يقال تعارض ما ذكر النبوى المرسل نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر اذا الكافر اذا كان متحرزا عن الكذب
كان صدقه مظنونا فيجب العمل به لانا نقول هذه الرواية لا تصلح للمعارضة من وجوه شتى وقد اشار الى بعضها فى الاحكام والمختصر وشرحه
فى ان العمل بما ذكرناه اولى لتواتره وخصوصه بالفاسق وانه غير متفق على تخصيصه وما ذكروه احاد وهو متناول للكافر بعمومه
خبره ظاهرا وهو مخالف لخبر الكافر الخارج الملة والفاسق اذا ظن صدقه فان خبره لا يكون مقبولا بالاجماع وينبغى التنبيه على امور
الاول الامر الاول لا فرق فى الكافر بين ان يكون ذميا كاليهود والنصارى او حربيا ولا بين ان يكون مرتدا او لا وكل ذلك مقتضى
اطلاق كلام القوم الثانى صرح فى النهاية ويب والمنية بانه لا فرق فى الكافر ايضا بين ان يكون متحرزا عن الكذب او لا
وهو ظاهر اطلاق جملة من الكتب وهو فى الثانى حسن لعدم حصول الظن من خبره فيندرج تحت عمومات الدالة على المانعة
من جواز الاعتماد عليه وهو سليمة عن المعارض كما لا يخفى واما فى الاول فمحل اشكال مما ذكرنا فى خبر فاسق المتحرز من التحقيق
والتفصيل يأتى اللهم الا ان يدعى القطع بان خبر الكافر لا يقبل مطلقا وكيف كان فالامر هنا هين لندرة الحاجة الى خبر الكافر
الذى لا ينتهى الا الى الاسلام كما لا يخفى الثالث اذا تحمل حال الكفر وادى حال الاسلام قبل بلا اشكال هل يشترط
ان فى الراوي يكون مؤمنا اولا بل يكفى الاسلام مطلقا اختلفوا فيه على قولين الاول انه يشترط الايمان فى الراوي وهو للعلامة

والتهذيب

والتهذيب والمنية وشرح البداية والمعارج وهو صحيح فيه وفى سابقه وفى غاية المأمول بانه المشهور بين اصحابنا الامامية وذا و
فى الرعاية فى قطعوا به فى كتب الاصول وغيرها الثانى انه لا يشترط ذلك وهو المحكي فى المعارج عن الشيخ فانه قال الايمان معتبر فى الراوي
واجاز الشيخ العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون منهما ما الكذب ومنع من رواية الغلاة كابن الخطاب وابن ابي العراقي
انتهى ومال اليه هذا المحقق الجواد فى الفوائد الحائرية وغيرها ووالدي العلامة دام ظله للاولين وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة
عن العمل بغير العلم خرج منه خبر المؤمن بالدليل ولا دليل على خروج غيره فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به هنا فى المعارج وفيه
والمنية والرعاية والمعالم وغاية المأمول من انه فاسق فيجب رد خبره اما المقدمة الاولى فلما تقدم اليه الاشارة واما الثانية
فلعموم قوله تعم ان جاءكم الاية وقد تمسك بهذه الاية الشريفة فى الزرايع والتنقيح ومجمع الفائدة والكشف كما عن العلامة على اشتراط
الايمان فى الشاهد ولو منع من شمول الفاسق لغير المؤمن فالاولوية كافية كما فى تقدم ومنها ان المؤمن يجوز الاعتماد على خبره فلو
جاز الاعتماد على خبر غيره ايضا للزم المساواة بينهما من هذه الجهة والاصل عدمها لعموم قوله تعم افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا
لا يستوون ويعضده قوله تعم لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقد استدل الشهيد فى قواعده بهذه الاية الشريفة على عدم قبول
شهادة اهل الذمة وزاد فاستدل عليه ايضا بقوله تعم ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات
ومنها ان غير المؤمن ظالم لقوله تعم ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون فلا يجوز الاعتماد على خبره لانه ركون اليه وهو منهى
عنه بقوله تعم ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وقد تمسك بهذا الوجه فى يب والتنقيح ومجمع الفائدة والكشف كما عن العلامة
على اشتراط الايمان فى الشاهد ولكن فى الكفاية العمل بالشهادة اذا وجب عليه الظن فهى كونها ركونا تامل ومنها فحوى ما دل على عدم
قبول شهادة غير المؤمن وعلى عدم جواز الاقتداء به وعلى عدم جواز الوصية اليه ومنها ما تمسك به فى الرياض على عدم جواز قبول شهادة
غير المؤمن فى حكم كلام له هذا على تقدير القول بكفره باسلام حقيقة على القول بكفره كما هو مختار كثير من قدماء الاصحاب منهم الحلى مدعيا
الاجماع عليه فلا اشكال فى عدم قبول شهادته الكافر بناء على اطلاق الكفر عليهم فى الاخبار المستفيضة بل المتواترة المقتضى كونه اما كافرا
حقيقة كما هو رأي بعض الاصوليين او مشاركا له فى الاحكام التى منها على عدم قبول الشهادة على تقدير مقارنين الاطلاق فمن انتهى وفى
مجمع الفائدة وفى الاخبار ما يدل على ان ذلك كفر مثل الخبر المستفيض بل مقبول الكاذب من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة
الجاهلية ويفعل فى الكافر بطرق متعددة كثيرة منها صحيح الحارث ابن المغيرة قال قلت لابي عبد الله عم قال رسول الله صلعم من
مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة الجاهلية قال نعم قلت جاهلية جهلا وجاهلية لا يعرف امام زمانه قال جاهلية كفر ونفاق وضلال
ومثل صحيحة الوشا عن ابي الحسن فى قول الله عز وجل ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله قال يعنى من اتخذ دينه رأيه بغير امام
من ائمة الهدى وصحيح محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر يقول كل من دان الله بعبادة يجهد فيها نفسه ولا امام له من الله فسعيه غير
مقبول وهو ضال متحير والله شانى الاعماله ومثله كمثل شاة ضلت عن راعيها وقطيعها فهجمت ذاهبة وجائية يومها فلما جنها الليل
الى قوله يا محمد من اصبح من هذه الامة لا امام من الله عز وجل ظاهر اصبح ضالا تائها وان مات على هذه الحالة مات ميتة كفر و
نفاق واعلم يا محمد ان ائمة الجور واتباعهم لمعزولون عن دين الله قد ضلوا واضلوا فاعمالهم التى يعملونها كرماد اشتدت به الريح
فى يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شىء ذلك هو الضلال البعيد ورواية عبد الله بن ابى يعفور قال قلت لابى عبد الله عم
انى اخالط الناس فيكثر عجبى من اقوام لا يتولونكم ويتولون فلانا وفلانا لهم امانة وصدق ووفاء واقوام يتولونكم ليس لهم تلك الامانة ولا
الوفاء والصدق قال فاستوى ابو عبد الله جالسا فاقبل على كالغضبان ثم قال لا دين لمن دان الله بولاية امام جائر ليس من الله
ولا عتب على من دان الله بولاية امام عادل من الله قلت لا دين لاولئك ولا عتب على هؤلاء ثم قال الا تسمع لقول الله عز وجل الله
ولى الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور يعنى ظلمات الذنوب الى نور التوبة والمغفرة لولايتهم كل امام عادل من الله وقال
والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات اولئك فانما عنى بهذا انهم كانوا على الاسلام فلما ان تولوا
كل امام جائر ليس من الله عز وجل بولايتهم اياه من نور الاسلام الى ظلمات الكفر فاوجب الله لهم النار مع الكفار فاولئك اصحاب النار هم
فيها خالدون والاحاديث فى ذلك كثيرة جدا حتى ورد فى خبر امثال هذه الاحاديث كيف لا يكون فاسقا فان غاية ما يمكن ان
يبقى الاخبار ويخرجهم من الكفر الى الفسق فلا معنى لقبول شهادتهم ووصفهم بالعدالة كما يفهم من تح يع انتهى ومنها انه لو كانت اخبار

المخالفين حجة للزوم ضبط اخبارهم واحاديثهم ونسخها وتصحيحها والاعتناء بها غاية الاعتناء كما في كتب اخبار المؤمنين والحال ان
المشاهد من سيرة الاصحاب خلاف ذلك كما لا يخفى على من تتبع فتم والاحرى بوجوه ايضا منها ان المخالف اذا كان ثقة وعدلا في دينه
ومتحرزا عن الكذب حصل من خبره الظن بالحكم الشرعي فيجب العمل بخبره اما المقدمة الاولى فلا ريب فيه ولا شبهة تعتريه ومما يدل عليه
اتفاق العلماء سلفا وخلفا على الرجوع الى ائمة اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان والقراءة والتفسير في المسائل المتعلقة بالعلوم
المذكورة وليس ذلك قطعا الا لافادة قولهم الظن وهو على ان ما ذكروه مؤيدا او دليلا على جواز الاعتماد على خبرهم في نفس الاحكام الشرعية
والمقدمة الثانية فلاصالة حجية الظن الا ما اخرجه الدليل حيث لا يعارضه ما كان اقوى منه واما منع فلان من الظاهر ان
الادلة المتقدمة الدالة على القول الاول اقوى منه لانا نقول لا نم ذلك فانها لا تفيد العلم بعدم حجية المفروض بل غايتها الظن
وهو لا يجوز الاعتماد عليه هنا اذ لا يجوز نفي حجية ظن بظن اخر كما لا يجوز اثبات حجية الظن بظن اخر الا في الظن المستفاد من ظاهر الكتاب
والسنة المتواترة ونحو ما قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص فيكون هو بمنزلة العلم يجوز اثبات حجية الظن ونفيها به لانا نقول
ان اردت انه ظن خاص من حيث يشمل محل البحث فهو مم نعم يمكن المناقشة في هذه الحجة بالمنع من اصالة حجية الظن او بالمنع من حجية
الظن الذي دل ظن اخر على عدم حجيته لكنها خلاف التحقيق كما تقدم اليه الاشارة ومنها ما تمسك به الشيخ في العدة فقال واما
العدالة المراعاة في ترجيح احد الخبرين فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرزا من الكذب غير متهم فيما يرويه
فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل المذهب وروى مع ذلك عن الائمة عليهم السلام نظر فيما يرويه فان كان هناك بالروض من طرق
الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب به وان لم يكن هناك
من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق انه قال اذا نزلت بكم حادثة
لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث
وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما اذا كان الراوي
من فرق الشيعة مثل الفطحية والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة تعضده او خبر اخر من جهة الموثوقين
بهم وجب العمل به وان كان هناك ما يخالفه من طريق الموثقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته والعمل بما رواه الثقة وان كان ما
رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرزا في روايته موثوقا في امانته وان
كان مخطئا في اصل الاعتقاد فلاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة
ابن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن
عندهم فيه خلافه انتهى وحاصل ما ذكره امران احدهما الرواية التي اشار اليها وثانيهما دعوى اجماع الطائفة على العمل باخبار الطوائف
من غير امامية وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلضعف سنده بالارسال فلا يصلح للحجية ومع ذلك فهو معارض بالعمومات المانعة
عن العمل بغير العلم والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه لتواردهما في محل الفرض كما لا يخفى وشمول العمومات المذكورة
للقياس ونحوه دون الرواية المتقدمة وشمول الرواية المذكورة لصورة حصول العلم بما رووه باعتبار تواتره او احتفافه بالقرائن
القطعية دون العمومات المذكورة ومن الظاهر ان وجوه الترجيح معها دون الرواية المذكورة الا ان يدعى انصراف اطلاقها
الى غير صورة حصول العلم لندرتها وعدم تبادرها منه فيصير الرواية ح كالنص في المدعى فينبغي تخصيص تلك العمومات بها ومع
هذا فالتفصيل في الرواية وتخصيص الحكم بجواز الرجوع الى رواية المخالفين بصورة فقد الرواية عن سائر الائمة مما يمنع حمل
الرواية على العموم ويوجب تخصيصها بصورة عدم حصول العلم بما رووه كما لا يخفى ولا يقدح فيما ذكرنا لزوم ما رووه بصيغة الجمع فلا
ليس ظاهرا في توقف العمل برواية المخالف على كون الراوي لها جميع افراده فتم فاذن يتجه المناقشة في الرواية وان سلمنا الحجية
لضعفها المانع من حجيتها وقد يجاب عن هذا بانجبار الضعف بما ادعاه الشيخ من عمل الطائفة لظهور ان الشيخ لا يستند الى
رواية مرسلة في اثبات اصل عظيم فلعل استناده اليها الا بعد اطلاعه على كون سندها معتبرا وهذا الاحتمال يكفي في الحكم
بصلاحية الرواية للحجية لا يقال الرواية مختصة بصورة خاصة وهي صورة رواية المخالفين عن علي دون سائر المعصومين فهي اخص
من المدعى فلا يمكن اثبات تمام المدعى بها لانا نقول ذلك غير قادح بعد ظهور عدم القائل بالفصل بين الرواية عن علي ع و

الرواية

الرواية عن غيره من سائر المعصومين فتمام المدعى يثبت بالمجموع المركب من الرواية وظهور عدم القول بالفصل ومثل هذا يجري
عن بين في المسائل الشرعية نعم قد يمنع من صلاحيتها ما ذكره الشيخ وما يستظهر منه على منع ضعف سند الرواية بحيث يجعلها حجة في مقابلة
العمومات المشار اليها وبالجملة الاعتماد على هذه الرواية في مقابلة العمومات القطعية صعب في الغاية خصوصا على القول بعدم جواز تخصيص
العمومات المتواترة باخبار الاحاد ولو كانت صحيحة بالمعنى المتعارف بين اصحابنا المتاخرين مع ان التفصيل المذكور في الرواية
مخالف للاتفاق على الظ فان الظ ان من منع من حجية خبر المخالف منع منها مطلقا ومن اثبتها اطلق ولو وجد في الحادثة التي لا يجوز
من طرق الخاصة متعلقها الا ان يكون هذا اقوى دلالة واصح سندا او يكونا متكافئين فيبني على التفصيل المذكور فيها خرق للاجماع
المركب على الظ فتم واما الثاني فلما ذكره في المعارج فقال احتج الشيخ بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن
حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون والجواب انا لا نعلم الطائفة عملت باخبار هؤلاء انتهى وقد يقال ان كان
منعه راجعا الى اصل عمل الطائفة باخبار المخالفين في الجملة وهو باطل جدا فان تتبع كتب الاصحاب يكشف عن البطلان المنع المذكور
ويدل على علمهم بها قديما وحديثا من غير تشكيك بل هو بنفسه واكثر من العمل بها في المعتبر وقد اشار الى ما ذكرناه في شرح
الدراية فقال المشهور بين اصحابنا اشتراط ايمانه مع ان ذلك المذكور من الشرط يتحقق كونه اماميا قطعوا به في كتب اصول الفقه وغيرها
لان ما عمل احد منهم فاسق وان يتول كما تقدم فيتناوله الدليل هذا مع علمهم باخبار ضعيفة بسبب فساد عقيدة الراوي ومع ثبوت
مع فساد عقيدته ايضا في كثير من ابواب الفقه متعذرين عن ذلك العمل المخالف لما هو ثابت في اصولهم من عدم قبول رواية المخالف
بانجبار الضعف الحاصل للراوي بفساد عقيدته ونحوه بالشهرة اي شهرة الخبر والعمل بمضمونه بين الاصحاب فيحكي اثبات المذهب
به وان ضعف طريقه كما ثبت مذهب اهل الخلاف بالطريق الضعيف من اصحابهم ونحوها اي الشهرة من الاسباب الباعثة لهم على
قبول رواية المخالف في بعض الابواب كقبول ما دلت القرائن على صحته مع ذلك على ما ذهب المحقق في المعتبر اليه وكيف كان فالعلامة
اشترط الايمان مع استثنائه من ذكر ليس بجيد فاللازم ما قرناه منهم اشتراط احد الامرين من الايمان والعدالة والانجبار
بمرجح لا اطلاق اشتراطهما اي الايمان والعدالة المقتضي لعدم قبول رواية غير المؤمن مطلقا ولا يقولون به في العالم والعلامة
مع تصريحه بالاشتراط في كتب الكثرة في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذاهب انتهى وان كان منعه راجعا الى علمهم
باخبار الاحاد التي رواها المخالفون باعتبار احتمال كون الوجه في استنادهم الى اخبار الذين اشار اليهم الشيخ ثبوت تواترها
واحتفافها بالقرائن المفيدة للقطع عندهم ومن الظ ان مثل هذا الخبر يجوز الاعتماد عليه وان كان رواية كافر او مجنون فضلا عن ان
يكون مسلما فلا يكون ما ذكره الشيخ حجة فهو وان كان متجها في بادي الراي ولكن بعد مراعاة الانصاف والتامل التام يظهر انه ليس
بشيء لبعد ثبوت قطعية جميع الاخبار التي عملوا بها بالتواتر والاحتفاف بالقرائن بل الظاهر انه مستحيل عادة واما الانجبار
بالشهرة فغايته زيادة الظن اذ لا يحصل منها القطع قطعا وهذا المقدار لا ينفع في هذا المقام بل العمومات التي استدل بها على عدم
حجية اخبار المخالفين يدل على عدم حجيتها مط ولو وافقت المشهور وكذا الاصل الا ان يحصل بالشهرة التبين المامور به في قوله
ان جاءكم فاسق الاية لانا نقول لا نم ذلك لما سياتي اليه الاشارة وبالجملة الانصاف ان ما ادعاه الشيخ يظهر صدقه بعد التتبع
في الكتب الفقهية والرجالية والحديثية ولو لم يحصل منها القطع بذلك فلا اقل من الظن القوي في الغاية فاذن لا يمكن ان نفي
ان الظن الحاصل من اخبار المخالفين المتحرزين من الكذب مما قام الدليل القطعي على عدم حجيته فتم ثم ان ما اجاب به المحقق غايته منع حصول
الاجماع لنفسه وهو لا يقدح في التمسك بكلام الشيخ هنا لانه مبني على حجية الاجماع المنقول بخبر العدل المؤمن وقد استند فيها
جماعة الى اية النبأ فاذن يكون حجية اخبار المخالف ثابتة باية النبأ وبظاهر القران كخبر العدل المؤمن وقد ادعي الاتفاق
على حجية ظواهر القران وكونها من الظنون المخصوصة لا يقال الاجماع المنقول انما يكون حجة حيث لا يتطرق اليه الوهن بمصير الاكثر
الى خلافه واما معه فلا ومن الظ ان اكثر الاصحاب على عدم حجية اخبار المخالفين لانا نقول لا نم صحة الشرط المذكور وعلى تقدير
استناده على حجية الاجماع المنقول الى مفهوم اية النبأ كما عليه الاكثر انما يصح ذلك بناء على اصالة حجية الظن سلمنا ولكن لا نم فعل
اشتراط المنع من مصير اكثر الاصحاب الى عدم حجية اخبار المخالفين لما اشرنا اليه سابقا فتم ومنها مفهوم ما دل على حجية بعض الظنون
الذي يكون اضعف من الظن الحاصل من اخبار المخالفين فتم ومنها ان الايمان لو كان شرطا في الراوي لاشتهر ذلك رواية كما ا

المنع من العمل بالقياس ومن التراغم الى المخالفين وذلك ضم ومنها ما تمسك به جدي في الفوائد الحائرية فقال في جملة كلام له وما ذكر ظهر كون الموثق حجة على الاظهر لحصول التثبت الظني من كلام الموثقين ولان الاجماع الذي ذكره في العدة يظهر منه ان المراد العدالة بالمعنى الاعم الشامل الموثق ويظهر ذلك من عمل الشيعة ولا يظهر من الاية ما يضر بذلك لان الظاهر من الفسق بحسب العرف ما هو بالجوارح لا بعقائد ايضا على ان التثبت حصل من كلامهم انتهى وفيه نظر لان المتبادر من التبيين خلاف النبا تحصيل العلم او ما يقوم مقامه شرعا الامظنة الاعتقاد الراجح كما لا يخفى والمسئلة لا تخلو عن اشكال والتحقيق التفصيل فيها بان يقال اخبار المخالفين ان لم تفد الظن والعلم بالحكم الشرعي فليست بحجة للاصل والعمومات السالمة عن المعارض وظهور مصير المعظم الى الحجية ح لا يقاوم هذا التفصيل حتى للاجماع المركب اذ ليس في المسئلة الا قولان اشتراط الايمان مطلقا وعدمه كذلك والتفصيل حرق لهما فلا يجوز المصير لانا نقول الامر ذلك فان تنزيل اطلاق كلامهما المانعين من الحجية على صورة عدم حصول الظن ودعوى ان مرادهم ان خبر المخالف بنفسه ومن حيث هو لا يكون حجة كان خبر المؤمن العدل حجة بنفسه ومن حيث هو في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور الاول قال في مجمع الفائدة المراد بالايمان اعتقاد الامامية الاثني عشرية من اصناف الشيعة لا غيره الظاهر انه يحصل بمعرفة الله تعالى ونبوة نبينا صلى الله عليه وآله وعدله وتصديقهم في جميع ما جاءوا به من الاحكام وغيرها مثل الموت وعذاب القبر والحشر والنشر والثواب والعقاب والصراط والميزان ونحو ذلك من نبوة جميع الانبياء والكتب السالفة وانه لا نبي بعده وبامامة الائمة الاثني عشر كل واحد واحد وان اخرهم قائمهم حي من وقت موت ابيه وامامته حتى يظهره الله تعالى وانه امام الزمان حتى ينفي الدنيا وينتهي التكاليف الى ذلك يكفي اجمالا مطلقا في العلم اليقيني الذي لا يحتمل نقيضه وان لم يكن برهانيا وهو لم وقد سبق الاشارة اليه مرارا انتهى الثاني لا فرق على تقدير اشتراط الايمان بين خبر العامي كالسكوني والشيعي الذي ليس بامامي كالواقفي والناووسي والكيساني والفطحي ولان ولا فرق بين ان يكون علمهم ايمانهم باجتهاد او تقليد الثالث في تفريع ثبت الايمان بمعرفة الحاكم او قيام البينة او الاقرار انتهى وهو جيد قال وفي ذلك يرجع الثلاثة الى الاقرار لان الايمان امر قلبي لا يمكن معرفته الا من معتقده بالاقرار ولكن المعاشر الوساطة بينه وبين المقر انتهى وفيه نظر الرابع قال في العدة اما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي عزاقر وغير هؤلاء فاما ما يروونه حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال وكذلك القول فيما يرويه المتهمون والمضعفون ان كان هناك ما يعضد روايتهم ويدل على صحتها وجب العمل به وان لم يكن هناك ما يشهد روايتهم بالصحة وجب التوقف في اخبارهم فلاجل ذلك توقف المشايخ عن اخبار كثيرة هذه صورتها ولم يرووها واستثنوها في فهارستهم من جملة ما يروونه من التصنيفات انتهى ومنها صرح في المعارج والنهاية وشرح المبادي وشرحه والمنية والرعاية والمعالم والزبدة ومشرق الشمسين والمختصر وشرحه والاحكام بانه يشترط في الراوي ان يكون ضابطا فلو لم يكن ضابطا لم يقبل خبره ولو كان عادلا وظاهرهم دعوى نفي الخلاف في ذلك في المعالم وغاية المأمول نفي الاختلاف في اشتراط الضبط انتهى ويعضده ما ذكره في شرح البداية فقد وجهوه وعن على اشتراط الضبط بما يروونه والعمومات المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة خرج منها خبر الضابط ولا دليل على خروج خبر غيره فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به في النهاية والمعالم وغاية المأمول فقال يشترط الضبط فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم به او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل ما قال ويروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال فيجب ان يكون الحديث لا يقع فيه كذب على سبيل الخطاء انتهى وقد اشير الى ما ذكر في جملة من الكتب ففي المنية والاحكام والمختصر وشرحه يشترط الضبط لانه لا يحصل من خبر غير الضابط علم ولا ظن مطلقا وفي شرح المبادي اذ لا يبقى وثوق مع عدم الضبط انتهى لا يقتضي الاطلاق مفهوم قولهم نعم ان اخذ كم فاسق الاية جواز الاعتماد على هذا الاطلاق اما اولا فلان ومع تقييده بدعوى نفي الخلاف المتقدم اليها الاشارة المعتضدة بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف لو كان ثانيا فلعدم

بالعمومات

بالعمومات المانعة من العمل بغير العلم وهي اولى بالترجيح لو فرض اخصية اية النبأ اما على تقدير كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه كما هو التحقيق في التيح واما على تقدير اخصية اية النبأ فلاعتضاد تلك العمومات بما تقدم اليه الاشارة وهو موجب للترجيح على هذا الخاص كما لا يخفى واما ثانيا فلان الاطلاق المذكور ينصرف الى الغالب وهو الضابط فيبقى غيره مندرجا تحت العمومات ضم فلا يقال اشتراط العدالة كما عليه المعظم وتقدم اليه الاشارة يغني عن هذا الشرط كما صرح الشهيد الثاني على ما حكاه في مشرق الشمسين فقال لا ريب انه لا بد في حصول الموثوق بقول الراوي من كونه ضابطا اي لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا مساويا وهذا القيد لم يذكره المتأخرون في تعريف الصحيح وما اعتذر الشيخ الشهيد الثاني من عدم تعرضهم له لكون ان قيد العدالة مغن عنه لانها تمنعه ان يروي من الاحاديث ما ليس مضبوطا وقد يدفع بان مراده عند على الوجه المعتبر لا ما ضوله لا تم ذلك كما اشير اليه في جملة من الكتب ففي مشرق الشمسين بعد ما حكيناه عنه واعترض عليه بان العدالة انما تمنع من تعمد نقل غير المضبوط عنده لا من نقل ما يسهو عن كونه غير مضبوط فيظنه مضبوطا وقد يدفع بان مراده ان العادل اذا عرف من نفسه كثرة السهو لم يجترئ على الرواية محترزا عن ادخال ما ليس في الدين فيه بانت خبيرا بان القائل ان يقول انه اذا اكثر سهوه فربما يسهو عن انه كثير السهو ويروي والحق ان الوصف بالعدالة لا يغني عن الوصف بالضبط فلا بد من ذكر المعنى ما سبق من اوصاف الرواية بالنفي ونحو مال العلامة في النهاية من ان الضبط من اعظم الشرائط في الرواية فان من لا ضبط له ثم ساق كلام المتقدمة اليه الاشارة وفي النهاية لا يقال لا يقبل حديثه لانه لو لم يكن قد ضبطه او ضبطه ثم سهى عنه انه لم يرو ان كان عدلا وقريب منه ما في الاحكام ولا يقال لو كان الضبط شرطا للزم اهل الرجال الاعتناء به وتحقيق التصريح به كما في العدالة لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره في مشرق الشمسين فقال وان قلت فكيف تم لنا الحكم بصحة الحديث بمجرد التوثيق علة الرجال بحال سنده من غير نص على ضبطهم قلت انهم يريدون بقولهم فلان ثقة انه عدل ضابط لان لفظ الثقة من الوثوق ولا وثوق بمن يتساوى سهوه وذكره او يغلب سهوه على ذكره وهذا هو السر في عدولهم عن قولهم عدل الى قولهم ثقة انتهى وقد اشار الى ما ذكره في غاية المأمول ايضا وينبغي التنبيه على امور الاول قد اشير في جملة من الكتب الى معنى الضبط المعتبر في الراوي ففي المعارج يعتبر في الراوي الضبط فان عرف انه سهوا انما لم يقبل وفي ريب يجب كون الخبر راجح الصدق عند السامع وانما يحصل مع عقل الراوي وطوعه واسلامه وعلمه وضبطه وغلبة ذكره على نسيانه وفي النهاية يجب ان يكون ضابطا بحيث لا يكون سهوه اكثر من ذكره الاشياء المعلومة على نسيانه ابانها فلو كان بحيث لا يضبط الاحاديث فلا يفرق بين مزايا الفاظ ولم يتمكن من حفظها لا يقبل روايته وكذا لو كان تخيل الطبع بحيث يغلب عليه النسيان والذهول والسهو والغفول وفي شرح المبادي يشترط ان يكون حفظه راجحا على نسيانه وفي شرح الدراية وجمهورهم على اشتراط ضبطه لما يرويه بمعنى كونه حافظا مستيقظا غير مغفل او حدث من حفظه ضابطا لكتابه حافظا له من الغلط والتصحيف والتحريف ان حدث منه عارفا بما يختل المعنى ان روى بالمعنى حيث يجيزه وفي الحقيقة اعتبار العدالة يغني عن هذا لان العدل لا يجازف برواية ما ليس بمضبوط على الوجه المعتبر وتخصيصه تأكيدا وجري على العادة وفي الزبدة اما الضبط فوانه غلبة الذكر على السهو وتعطل اعتناء العدالة عن شرطه منعها من نقل ما لم ينضبط ورد بعدم منعها من نقل ما لم ينضبط ورد بعدم منعها عن نقل ساهيا من انه غير مضبوط او غير ضابط وفي المختصر وشرحه ويشترط ايضا ان شرطه ضبطه على سهوه وفي الاحكام يشترط ان يكون ضبطه لما سمعه ارجح من عدم ضبطه وذكره له راجح من سهوه انتهى الثاني قال في المعارج ولم وان عرض عليه السهو نادرا لم تقدح لان احدا لا ينفك وسلم منه وزاد في الاول فقط فلو كان ذلك اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا بما من معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر انتهى وهو حسن جيد وفي النهاية العرف بين عدم الضبط وعروض السهو ظاهر فان عدم الضبط لا يحصل الحديث حال سماعه ومن عرض له السهو فقد ينضبط الحديث حال سماعه ويحصل الا انه يشك عند اداء السهو الثالث قال في النهاية من عرف ضبطه بكثرة استعلام الاشياء مشروحة بعد اخرى على سبيل التكرير ويطلب منه اعادة ما حفظه بعد وقت انتهى وفي الاحكام وان جهل حال الراوي في ذلك كان الاعتماد على ما هو الاغلب من حال الرواة وان جهل الاغلب من ذلك فلا بد من الاعتبار والامتحان انتهى والتحقيق ان يقال ان علم الضبط فلا اشكال سواء حصل العلم من الاخبار ام من غيره وان لم يعلم فان شهد به العدلان المقبول شهادتهما فالاقرب ثبوته ايضا وهل يثبت بكل ما افاد الظن به من خبر

العدل الواحد والمرأة والاستفاضة اولا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول هو الاقرب بناء على اصالة حجية الظن كما هو المحقق
الرابع قال في النهاية لو قدح على ضبط قصار الاحاديث دون مطولاتها قبل فيما عرف ضبطه فيه دون غيره انتهى وهو جيد الخامس
هل الاكثار في الرواية يدل على عدم الضبط او المرجح بالاخير في النهاية والاحكام فقال لا يتبقى ان كثرت الصحابة على ابي هريرة كثرة
روايته وقالت عائشة رحم الله ابا هريرة لقد كان رجلا مهذارا في حديث المهراس ومع ذلك قبلوا اخباره لانا نقول الانكار على
ابي هريرة ليس لعدم ضبطه وغلبة النسيان عليه بل لان الاكثار لا يؤمن معه اختلال الضبط الذي لا يعرض لقليل الرواية
السادس هل يشترط في الخبر ان يكون مظنون الصدق فلو لم يكن كذلك لم يكن حجة وان كان راويه بالغا وعاقلا فلا مؤمنا ضابطا
عادلا او لا بل يكون حجة مع الصفات المذكورة وان لم يفد الظن وان كان الاول بعيد الحيث المعارض اقوى صرح في التهذيب
بالاول وصرح به في النهاية والاحكام ايضا فقالا لا يبقى ان الخبر دليل والاصل عدم الصحة وتساوي الضبط والخلل والذكر والنسيان
غايته انه يوجب الشك في الصحة وذلك لا يقدح في الاصل كما لو كان متطهرا ثم شك بعد ذلك في الحدث فانه لا يترك الاصل بهذا
الشك لانا نقول الخبر انما يكون دليلا اذا حصل معه الظن بصدق الراوي وضبطه فاذا لم يعلم ترجيح ذكره على نسيانه لم يغلب
على الظن مقتضاه فلا يكون دليلا لوقوع الشك في كونه دليلا لا لأمر خارج عنه وتعين الرواية السابقة لا يقدح فيه شك
الحدث الطارئ فيرجح طرف الطهارة فلا يبقى معه الشك في الدوام حتى انه لو بقي معه الشك مع النظر الى الاصل لحكم بالطهارة
انتهى ويمكن استفادة هذا من المنية وغيرها والمسألة محل اشكال من اطلاق ومفهوم اية النبأ المقتضي لعدم اشتراط ذلك ولانه
لو كان حصول الظن شرطا للزم عدم حجية الاخبار الصحيحة التي يرجح روايتها الصفات المتقدم اليها الاشارة حيث يعارضها الظن
القوي في الغاية التي ثبت عدم حجيتها او لم يثبت حجيتها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان تعارض الظن من تلك الصحا
ح لامتناع اجتماع الظنين المتضادين وعدم الحجية لا يمنع من افادة الظن قطعا فيكون شرط حجية تلك الصحاح مفقودا فلا يكون حجة
لان فقد الشرط يستلزم فقد المشروط ومن الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم خرج منها صورة حصول الظن ولا
دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحتها واما اية النبأ فاطلاق مفهومها لا ينصرف الا الى صورة الظن كما لا يخفى وكذا الادلة
الدالة على حجية خبر الواحد من الاجماع والادلة العقلية والاخبار المتواترة لا يفيد الا حجية خبر المفيد للظن فالاقرب الاحتمال الاول وهو الا
وفاقا لمن تقدم اليهم الاشارة اذا كان فقد الظن ناشئا من وجود الظن الاقوى الذي ثبت عدم حجيته والفرض لم يثبت حجيته فالارجح
العمل بالخبر الذي يجمع رواية تلك الصفات وكان من شأنه الظن لولا المعارض فان حجيته هذا متفق عليه فتم   هل يجوز العمل
بخبر الواحد العدل مطلقا ولو لم يكن موافقا فيما يرويه ولم يعضده ظاهر مقطوع من قران او سنة متواترة ولا عمل بعض الصحابة ولم يكن
منتشرا او مشهورا بينهم او لا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه يجوز العمل به مطلقا وهو للنهاية ويب والمنية والمختصر وشرحه والاحكام
والمحصول والمحكي عن المعظم الثاني ما اشار اليه في النهاية والمنية والاحكام فقال ذهب ابو علي الجبائي الى انه يشترط في الراوي
الكثرة فلا يقبل رواية العدل الواحد عنده الا اذا اعتضد بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او كان منتشرا بينهم ويقبل رواية
مطلقا ووافق الاولين فقال الاحكي القاضي عبد الجبار انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه انتهى والمعتمد عندي هو القول
الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه منها ظهور اتفاق اصحاب القائلين بحجية خبر الواحد عليه ومنها نص جملة من الكتب دعوى الاجماع
على ذلك ففي النهاية ولان الاصحاب عملوا عليه عمل علي عليه السلام على خبر المقداد وابو بكر على خبر بلال وعلى خبر حمل بن مالك وعلى خبر عبد الرحمن
ابن عوف في المجوس وعمل الصحابة على خبر عائشة في التقاء الختانين ولم ينكره احد اجماعا لا يقال انما قبلوا ما اعتضد بالاجتهاد
لانا نقول انهم كانوا يتركون الاجتهاد لهذه الاخبار كما قال عمر لولا هذا لقضينا فيه برأينا وكانوا لا يرون بالمخابرة بأسا حتى روى لهم
رافع بن خديج نهي النبي صلى الله عليه وسلم عنها وفي التهذيب لا يشترط في الرواية تعدد الراوي فيقبل خبر الواحد وان لم يعتضد بظاهر او عمل بعض
الاصحاب او باجتهاد او انتشار وان كان في الزنا لعمل الصحابة بالواحد من دون ذلك وفي المنية بعد نقل القول الثاني
والحق خلافه لان الصحابة عملوا على خبر الواحد المجرد عن الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة لما مر وفي المختصر والدليل على عدم
اعتبار العدد والجواب عن الاسئلة الواردة عليه ومن حجج المنكرين ما تقدم في خبر الواحد من تواتر عمل الصحابة والاسولة
عليه ما جرى بينها وانفاذه الاحاد بتبليغ الاحكام ومن جانبهم توقفهم في قبول المنفرد ونحو ولا يضعف الاية وفي المحصول ذهب

الجبائي الى انه لا يعمل الا بما نقله رجلان ثم شرط عنده تكرر العصور وان يتحمل قول كل رجل رجلان وهكذا الى ان ينتهي وهو استبعاد
لهذه القاعدة على المذاق الحديث عصرنا وعمدتنا نقل الصحابة واكتفاؤهم بالواحد ومنها ما تمسك به في النهاية من ان الخبر
الواحد العدل يتضمن العمل به دفع ضرر مظنون فيكون واجبا ومنها ما تمسك به في يب والمنية من اطلاق قوله تعالى ان جاءكم
الاية لا يقال يعارضه العمومات المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه
ومن الظاهر ان وجوه الترجيح مع هذه العمومات لا الاية لانا نقول لا نسلم ذلك بل الترجيح مع اطلاق اية النبأ لاعتضاده بما تقدم وبما
تقرر عندنا من اصالة حجية الظن وفي النهاية والمنية ان الله تعالى امرنا بالتمسك بخبر الواحد ويكون التمسك معلوما فلا
فلا يكون مظنونا منهيا عنه بالعمل بالظن انتهى وفيه نظر لا يخفى ولا يبقى ما دل على عدم قبول الشاهد الواحد العدل يقتضي عدم قبول
الخبر العدل الواحد لان الشهادة تقتضي شرعا خاصا والخبر يقتضي شرعا عاما واذا لم يقبل الواحد في الاول لعدم القبول في
الثاني اولى لانا نقول لا نسلم الاولوية هذا كما اشار اليه في النهاية والمنية فقال بعد الاشارة الى احتجاج الخصم بالاولوية
المذكورة الجواب انه منقوض بالامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية والحرية والذكورة والبصر وغيرهما
قال في النهاية ويب والمنية لا يعتبر تعدد رواته ولا كثرتها ولا يكون ذلك شرطا فلو لم يرد الا خبر واحد قبل وهو جيد
وقد صرح به في المختصر وشرحه ايضا واحتج عليه في الثالث بعموم ما دل على حجية خبر الواحد وعضده بظهور الاتفاق
عليه وفي غيره ايضا كما في يب والنهاية اما لو اكثر من الحديث مع قلة مخالطته اهله فان كان بحيث يضبط مثل ما رواه في مثل
زمان مخالطته ارباب الحديث قبلت روايته والا توجه الطعن الكل رواياته وهو جيد وفي النهاية واذا عرف من الراوي
التساهل في امر حديث الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقبل خبره اجماعا ولو عرف التساهل في غيره والاحتياط في خبر الرسول صلى الله عليه وسلم فان نقل فيما تساهل
فيه الكذب فالاصح عليه لم يقبل روايته لفسقه والا قبلت روايته على خلاف لانا دية الظن مع عدم المعارض انتهى والاقرب عندي
هنا دوران الحجية وعدمها مدار الظن وعدمه   قال في النهاية ويب والمنية لا يشترط في الراوي ان يكون معروف
النسب بل لو لم يعرف نسبه وحصلت الشرائط قبلت روايته وزاد في الاول فقال لا المقتضي السالم عن معارضة الفسق وفي الثالث
لشمول ما دل على وجوب قبول خبر العدل لمعروف النسب ومجهوله انتهى وما ذكراه جيد وقد صرح بعدم اشتراط معرفته
ايضا في المختصر وشرحه وفيه اذ لا مدخل لذلك في الصدق وينبغي التنبيه على امرين الاول اذا كان الراوي ولد الزنا فالاقرب
متصفا بالشرائط التي اعتبروها بخبر الواحد فهل يقبل روايته او لا التحقيق ان يقال انه لم نقل بكفره ولد الزنا فلا اشكال في اعتبار
خبره لوجود مقتضي السليم من المعارض وان قلنا بكفره ونجاسته كما عليه بعض اصحابنا ففي اعتبار خبره اشكال من انه كافر وقد
نقل انه يشترط في خبر الواحد الاسلام ومن امكان منع شمول ما دل على الشرط المذكور من الفتاوى والنصوص للمفروض فالاقرب
عندي اعتبار خبره حيث افاد الظن الثاني قال في النهاية لو كان اسما وهو احدهما انتهى بالرواية عنه ولو كان مترددا بينهما
وهو باحدهما مجروح وبالاخر معدل لا يقبل لاجل التردد وفي يب ولو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما لم يقبل لامكان ان
يكون المجروح انتهى وما ذكره في النهاية جيد   قال في النهاية ويب والمنية لا يشترط ان يكون الراوي عالما بالعربية
ولا معنى الخبر لان الحجة انما هو في قول الرسول صلى الله عليه وسلم لا في قول الراوي وزاد في الاول والثالث فقال اذ الاعجمي والعامي والجاهل
معنى يمكنهما نقل اللفظ وحفظ لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم كما يمكنهما حفظ القران العزيز واشار الى ما ذكرنا في جملة من الكتب ايضا ففي
شرح العدالة لا يشترط في الراوي العلم بفقه الحديث وعربيته لان الغرض منه الرواية وهو محقق بدونهما لعموم قوله نضر الله
امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه ولكن ينبغي مؤكدا معرفته بالعربية حذرا من اللحن و
التصحيف وقد روى عنهم انهم قالوا اعربوا كلامنا فانا قوم فصحاء وهو التسلم اعراب القلم واللسان وقال بعض العلماء وجاء
هذه الاحاديث عن الاصل معربة وعن اخي اخوف ما اخاف على طلب الحديث اذا لم يعرف النحو ان يدخل في جملة قول النبي من كذب
علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار لانه لم يكن يلحن فمهما روي عنه ولحن فيه فقد كذب عليه والمعتبر ان يعلم قدر ما يسلم
معه من اللحن والتحريف انتهى وفي الاحكام والمختصر وشرحه لا يشترط ان يكون عالما بالعربية ومعنى الخبر انتهى والمعتمد عندي
ما ذكروه حيث يحصل الظن بالصدق من خبر المفروض لعموم ما دل على حجية خبر الواحد من اية النبأ وغيرها من جماعة واصالة حجية

المثل على الجماد وظهور باتفاق القائلين بحجية خبر الواحد عليه وان العلم بالعربية لو كان شرطا للزم سقوط معظم الاخبار عن
عن الاعتبار وهو باطل ثم لا يشترط فى قبول الرواية ان يكون الراوى فقيها مطلقا كما صرح به فى النهاية وبب
والمنية والاحكام والمختصر وشرحه وفى النهاية ذهب اليه اكثر المحققين ولهم وجوه منها ظهور باتفاق اصحابنا الامامية
عليه ومنها ما تمسك به فى المنية من عموم الدليل الدال على قبول رواية العدل فانه شامل للفقيه وغيره ومن جملة ذلك ما
تمسك به فى النهاية هنا من قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية قال امر بالتثبت عند مجيء الفاسق فينتفى وجوب التثبت فى غير الفاسق
سواء كان عالما او جاهلا وهو مبنى على ان المفهوم حجة وانه يدخله العموم ومنها ما تمسك به فى بب والمنية والاحكام فقالوا
ولان الحجة قول الرسول صلى الله عليه وآله والاعتماد على ضبطه وزاد فى الاحكام فى والظن من الراوى اذا كان عدلا متدينا انه لا يروى الا ما
سمعه على الوجه الذى سمعه وفى شرح المختصر والراوى عدل فالظن صدقه ومنها ما تمسك به فى النهاية فى ان خبر الواحد يفيد
الظن الصدق فوجب العمل به لما تقدم من ان العمل بالظن واجب ومنها ما تمسك به فى الاحكام فى والان الصحابة سمعوا اخبار
احاد لم يكونوا فقهاء انتهى ولو روى الفرع عن الاصل كما اذا روى زيد عن عمرو وكذبه الاصل فى الرواية التى نسبها الى وحكيتها
عنى لم اروها اصلا وكان جازمين بدعويهما وكانا ايضا جامعين للشرائط فهل يصدق الفرع ويقبل روايته ويثبت بها الحكم
الشرعى ام لا بل يطرح رواية الفرع صرح بالثانى فى المعارج والنهاية وبب والمنية واطلقوا واشار فى الثانى الى وجه فقال
والوجه ان يقول الفرع ان كان جازما بالرواية وكان الاصل جازما بضدها لم يقبل لان قبول الفرع لا يمكن الا مع القدح فى
الاصل وهو قدح فى الحديث ولان احدهما كاذب ولا يقدح فى عدالتهما وفى المنية لا يقبل لكون تكذيب الفرع ملزوما لكذب
احدهما اما فى التكذيب او فى الرواية وذلك موجب لعدم قبولها انتهى وفى كلا الوجهين نظر بل مقتضى عموم قوله تعالى ان جاءكم
الاية على تقدير نهوضه لاثبات حجية خبر الواحد لزوم قبول رواية الفرع لاندراجها تحت بناء غير الفاسق والكلام الكاذب
الاصل فانه لا يندرج تحت ذلك فيبقى الاول بلا معارض فيلزم العمل به بمجرد احتمال اسهو الفرع لا يكون قادحا وقد فى
الاية الشريفة لا ينهض لاثبات حجية رواية الفرع اما اولا فلانصراف اطلاق مفهومها الى الصورة حصول الظن من خبر
غير الفاسق وهو هنا ممنوع فان تكذيب الاصل يمنع من افادة خبر الفرع الظن واما ثانيا فلمعارضة اطلاق المفهوم
بالعمومات المانعة من العمل بغير العلم والتعارض بينهما هنا من قبيل تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان وجوه الترجيح هنا
مع تلك العمومات ومن جملتها عدم القائل بقبول الفرع وفيه نظر ولو قيل بلزوم الاخذ باقوى الظنين هنا لم يكن بعيدا ولكن
لم اجد قائلا به نعم التفصيل الا ان هذا القدر لا يقدح فيما ذكرنا وينبغى التنبيه على امرين الاول لما لم يقبل الاصل رواية
الفرع ولكن لم يكذبه فهل يقبل رواية الفرع او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انها لم يقبل وهو لاكثر الحنفية على ما
حكاه فى النهاية فانه قال ذهب اكثر الحنفية الى ان راوى الاصل اذا لم يقبل الحديث قدح ذلك فى رواية الفرع سواء جزم
بالتكذيب او قال لا ادرى وهو رواية عن احمد الثانى انها يقبل وهو للنهاية وبب والمعارج والمنية قال فى الاول والاقرب
عملا بالمقتضى وهو رواية الفرع السالم عن معارضة تكذيب الاصل واشترط الاصل او جنونه وزاد فى الاول فقال ولان
ربيعة بن ابى عبد الرحمن روى عن سهيل بن ابى صالح عن ابيه عن ابى هريرة انه قضى باليمين مع الشاهد ثم نسيه سهيل فقال لا ادرى
لا ادرى فكان يقول حدثنى ربيعة عنى وانهم تلقوا بالتسليم وليس فيه وجوب العمل ثم قال احتج المانعون مطلقا بان الدليل
نفى قبول خبر الواحد خولف فيما اذا سلم عن معارضة التكذيب لقوة الظن فيبقى فيما عداه على الاصل وانه لو جاز ذلك
فى الرواية لجاز فى الشهادة ولانه لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه اذا شهد شاهدان وانسيه والجواب عن الاول ما تقدم وعن الثانى
ان الشهادة اضيق وعن الثالث بالتزامه وهو قول مالك واحمد وابى يوسف وانما يلزم الشافعى انتهى والاقرب
عندى هو القول الثانى حيث يحصل الظن من رواية الفرع كما هو الغالب فى محل البحث ولا فرق فى ذلك بين ان يقول الاصل
الظن كذب الفرع او لا كما هو مقتضى الكتب المتقدمة ففى المعارج اذا قال راوى الاصل لم اروه لك هذه الرواية قطعا كان
ذلك قادحا فى الرواية وان قال لا اذكر او لا اعلم لم يكن قادحا لجواز السهو على الاصل ووجود العدالة فى الفرع ينفى التهمة عنه
وفى بب والمنية لا يشترط تصديق الاصل رواية الفرع نعم يشترط عدم التكذيب وبينهما واسطة وزاد فى الثانى فقال وهى

السكوت

السكوت او التشكيك وفى النهاية وان لم يجزم بالفساد قبلنا الرواية سواء قال الاصل يغلب على ظنى انى رويته لا الاغلب على ظنى
انى ما رويته او شك فى الامرين على سواء ولا اقول شيئا من ذلك انتهى الثانى قال فى النهاية ان لم يكن الفرع جازما بل يقول الظن
انى سمعته منك فان جزم الاصل بعدم الرواية تعين الرد وكذا ان قال اظن انى ما رويته لما لمعارض الظن بمثله والاصل العدم
وان شك الاصل او سكت او يظن انه رواه فالاقرب القبول ان سوغنا العمل بظن الرواية لان المقتضى موجود ومعارض الضابط
ان القولين ان تعادلا ان ترجح قول الاصل وجب الرد والا القبول انتهى لا يشترط فى الراوى واعتبار رواية امور
منها الذكورة فيجوز قبول رواية الانثى والخنثى وقد صرح بعدم اشتراطها فى المعارج وشرح الدراية ففى الاول رواية المرأة المعروفة
بالعدالة مقبول لحصول المقتضى للقبول ويستوى فى ذلك الحرة والمملوكة وفى الثانى لا يشترط الذكورة لاصالة عدم اشتراطها وثانيها
ظهور النهاية وشرح الدراية والاحكام فى دعوى الاتفاق على ذلك ففى الاول ولا يشترط الذكورية فان الصحابة رووا عن عائشة وغيرها
من النساء ولا خلاف فى ذلك وفى الثانى لانطباق الخلف والسلف على الرواية عن المرأة وفى الثالث ليس من شرطه الذكورة
لما اشتهر من اخذ الصحابة باخبار النساء وثالثها ان اخبار غير الذكر يفيد الظن والاصل فيه الحجية ورابعها ما تمسك به فى شرح
الدراية من ان شهادة المرأة يقبل فى الجملة فالرواية اولى ومنها الحرية فيقبل رواية المملوك مطلقا ولو كان قنا وقد صرح بعدم
اشتراط ذلك فى المعارج والنهاية والمنية وشرح الدراية والمحصول وقد نفى عنه الخلاف فى النهاية فى لا يشترط الحرية فان العبد
يقبل روايته مع العدالة التى هى مناط قبول الرواية ولا خلاف فيه واحتج عليه فى شرح الدراية بان شهادته يقبل فى الجملة فالرواية
اولى ومنها البصر فيجوز قبول خبر الاعمى وقد صرح بعدم اشتراط ذلك فى النهاية والمنية وشرح الدراية والاحكام والمختصر وشرحه
فى جملة من الكتب دعوى الاتفاق عليه وفى النهاية لا يشترط البصر فقد قبل الصحابة رواية الاعمى ولا خلاف فيه وفى شرح الدراية
لا يعتبر فيه البصر فيصح رواية الاعمى وقد وجد ذلك فى السلف والخلف وفى شرح المختصر لا يشترط البصر فيقبل الاعمى لاتفاق
الصحابة عليه ومنها ما اشار اليه فى الاحكام والمختصر وشرحه فقالوا لا يشترط عدم العداوة فيقبل المعدوم من العدو قال
فى الاول لان حكم الرواية عام فلا يختص بواحد معين حتى يكون العداوة مؤثرة فيه وفى الثالث لعموم حكم الحديث ومنها ما اشار
اليه فى الاحكام فى لا يشترط عدم القرابة بل يجوز رواية الولد من الوالد وبالعكس لاتفاق الصحابة على ذلك ومنها العدد على الكثافة
والظاهر انه مما لا خلاف فيه ومنها ما اشار اليه المقدس الاردبيلى فقال وبمفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية يمكن ان يستدل على قبول
خبر غير الفاسق فلا يشترط فى قبول الخبر المروة ونحو ذلك من عدم العداوة ولا التعدد والقرابة والصداقة وعدم التهمة الا
ان يثبت بالدليل انه اشتراط المروة ظاهر على تقدير عدم توقف العدالة عليها كما هو التحقيق هل يشترط
فى الراوى العدالة فلا يجوز العمل بخبر الفاسق مطلقا وان كان مبالغا فى التحرز عن الكذب او لا يجوز العمل بخبر الفاسق المتحرز عن الكذب
اختلفوا فى ذلك على قولين الاول انه يشترط العدالة وهو للمعارج والنهاية وبب والمبادى وشرحه والمنية وكنز العرفان و
شرح الدراية والمعالم والزبدة والاحكام والمحصول والمختصر وشرحه وفى المعالم وغاية المأمول وهو المشهور بين الاصحاب وفى
شرح الدراية جمهور واهل الحديث والاصول الفقهية على اشتراط العدالة الثانى انه لا يشترط ذلك وهو للشيخ فى العدة فانه قال
اما من كان مخطئا فى بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة فى روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل
به لان العدالة المطلوبة فى الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول روايته ولاجل
ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم للقول الاول وجوه منها الاصل ومنها ما تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع على اشتراط
ذلك وعلى عدم قبول رواية الفاسق اذا قدم على الفسق عالما بكونه فسقا لم يقبل روايته اجماعا وفى المنية ان الفاسق اما ان يكون
عالما بفسقه او لا فالاول مردود الرواية اجماعا سواء كان فسقه مظنونا او معلوما وفى التعليقة بحجية العدالة العمل بخبر الواحد عند
العلماء والمتاخرين ثم قال قال الشيخ فى العدة من شرط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف انتهى ويعضد ذلك الشهرة العظيمة
ومنها ما تمسك به فى النهاية وبب والمبادى والمنية وشرح الدراية وكنز العرفان وزبدة البيان والمعالم من قوله تعالى ان جاءكم
فاسق الاية اذ لو كان الفاسق مقبول الرواية لما وجب التبين فى خبره كما لا يجب فى خبر العادل ومنها العمومات المانعة عن العمل
بغير العلم خرج خبر العادل بدليل قطعى وهو مفقود بالنسبة الى خبر الفاسق فيبقى مندرجا تحتها وقد اشار الى هذه الحجة فى شرح

المختصر المختصر ومنها ان العمل بخبر الفاسق ركون الى الظالم فيكون منهيا عنه العموم قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا وان الفاسق
لو جاز الاعتماد على خبره لكان مساويا للمؤمن العادل من هذه الجهة والاصل عدم التساوي لعموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن
كان فاسقا لا يستوون وقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة الاية ومنها ان الفاسق لا يسمع خبره بطريق اولى للقول
الثاني امور لعل عمدتها ما اشار اليه في العدة من عمل الطائفة باخبار غير العدول ولعله غير فى المعارج فانه قال عدالة الراوي شرط
في العمل بخبر الواحد وقال الشيخ يكفي كونه ثقة متحرزا من الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار
جماعة هذه صفتهم ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز
التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور الفسق مستبعد اذ الذي يظهر فسقه لا يوثق بما يظهر من تحرجه عن
الكذب انتهى وقد حكى هذا الجواب في المعالم ساكتا عليه فظاهره اختياره وفيه نظر اما اولا فلان منع عمل الطائفة باخبار غير العدول
بعيد عن الانصاف جدا فان من تتبع كتب الاصحاب وجد عملهم بها في غاية الوضوح وقد صرح بذلك جدي في تعليقه فقال في
حل كلام له الظاهر ان اشتراطهم العدالة لاجل العمل بخبر الواحد من حيث هو من دون حاجة الى التفتيش والانجبار بشيء كما هو
مقتضى دليلهم ودابهم في الحديث والفقه والرجال وان عملهم باخبار غير العدول التي قبلوها فمنه والعلامة رحمه الله مع على
قبحهم الاول ممن اعتمد على روايته او يترجح عنده قبول روايته كما صرح في اوله ويظهر من طريقته في هذا القسم من اوله الى اخره ان
من اعتمد به هو الثقة ومن يترجح عنده الحسن والموثق ومن اختلف فيه الراجح عنده القبول ويجيء في احوال السمندي وان هذا
من المرجحات لا من العدالة مع التعديل وفي الحكم بن عبد الرحمن ما يفيد ذلك وكذا في كثير من التراجم ونقل منه في ابن بكير ان الذي
اراه عدم جواز العمل بالموثق الا ان يعتضد بقرينة وفي حمل ابن زياد فالوجه عندي ان روايته مقبولة اذا خلت عن المعارض
ومما ظهر من هذا فوق فتم وايضا من جملة كتب كتاب الدرر والمرجان في الاحاديث الصحاح والحسان وايضا فتراهم في الرجال
بل وفي غيره ايضا من ذكر الاسباب الحسن والتقوية او المرجوحية واعتنوا بها ويجتنبوا عن الجرح والتعديل ونقل المحقق عن الشيخ
انه قال يكفي الى ان قال وستذكر من عدة الشيخ ما يدل على عملهم برواية غير العدول مع انه ادعى فيه الوفاق على اشتراط العدالة ثم
لاجل العمل فتم دعوى المحقق في المعتبر انه افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا الما تحته من التناقض
فان من جملة الاخبار قول النبي صلى الله عليه وسلم ستكثر بعدي علي وقول الصادق ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعض من هذا الافراط
فقال كل السليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة
وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وافرط اخرون في طرق رد الخبر الى ان قال
وكل هذه الاقوال منحرفة عن السنن والتوسط اقرب ما قال فان قلت مقتضى دليلهم الثبت في خبر غير العدل الى ان يحصل العلم قلت على تقدير
التسليم معلوم انهم يكتفون بالظن عند العجز عن العلم انتهى لانى لعل استنادهم الى اخبار غير العدول التي هي من الاحاد لجنبا
احتفافها بالقرائن المفيدة للقطع بصحتها او بالقرائن المفيدة للظن بذلك وحمل البحث من الجرح عن القرائن مطلقا ولو كانت
ظنية لانا نقول احتمال المذكورة في غاية الاستبعاد بل يمكن القطع بعدم استنادهم الى القرائن المفيدة للقطع واما احتمال الاستناد
الى القرائن المفيدة للظن فهو مع بعده لا يجدي اذ صحة الاستناد اليها لا وجه له سوى اصالة حجية الظن اذ مع الاغماض عنها لا يجوز
الاستناد اليها لعدم الدليل القاطع على حجية هذا الظن مع ان عمومات الكتاب والسنة المانعة عن العمل بغير العلم تمنع من حجيته مضافا
الى الاصل العقلي ومن الظاهر ان اصالة حجية الظن على تقدير تماميتها كما هو التحقيق تقتضي حجية خبر الفاسق المتحرز عن الكذب
ومجهول الحال الذي لم يثبت عدالته كما لا يخفى فتم واما ثانيا فلان قوله ولو سلمناها الخ مدفوع بان الظاهر انه لا قائل من جوز العمل
على خبر الفاسق المتحرز عن الكذب في الجملة وهو في موارد خاصة حجية مطلقا والتفصيل خرق للاجماع المركب المؤيد بامكان دعوى
تنقيح المناط وبعد احتمال مدخلية خصوصية المورد في الحجية وبان الموارد التي عمل فيها بخبر غير العدل كثيرة في الغاية
الاستقراء يمنع من التفصيل فتم واما ثالثا فلان قوله ودعوى التحرز عن الكذب مدفوع بملاحظة سيرة كثير من الفسقة
والاستبعاد انما يتجه حيث يكون الامر على خلاف العادة ومن الظاهر ان ما ذكرنا مما جرت به العادة وثانيها ان خبر الفاسق
المتحرز عن الكذب يفيد الظن بالصدق بالضرورة وكلما كان كذلك فالاصل فيه الحجية لاصالة حجية الظن الا فيما

تماقد قام الدليل الظني على عدم حجيته وهو ما تقدم اليه الاشارة في مقام ذكر حجج القول الاول واعظم الاجماعات المحكية بالشهرة
العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف ولا تم اصالة حجية الظن بحيث يشمل هذا القسم من الظن لانا نقول يمنع
من ذلك لما اشرنا اليه من استمرار الاصحاب على العمل بخبر غير العدول فانه وان لم يكن اجماعا عليه ودليلا موجبا للقطع به
فلا اقل من افادة الظن بذلك ومع هذا كيف يمكن دعوى ان الظن للمفروض مما قام الدليل الظني على عدم حجيته واما اطلاق
معظم اشتراط العدالة في الراوي فلعله محمول على صورة عدم حصول الظن من الخبر كما اشار اليه جدي ولكن قد يرد الظهر كلام جدي ما
تقدم اليه الاشارة من ان الشرائط المذكورة لخبر الواحد انما يعتبر بعد افادة الخبر الظن للقطع وان الخبر لا يفيد الظن لا يكون
وان اتصف راويه بالشرائط المذكورة والانصاف ان الجمع بين ما ذكروه في الاصول من انه يشترط في الراوي العدالة وما شاهد
منهم في الفقه من الاعتماد على اخبار العدول وما يظهر منهم من ان الخبر انما يكون حجة بعد افادته الظن مطلقا في غاية الاشكال ولكن
هذا الاشكال لا اوجب عدم الظن بعدم حجية خبر غير العادل من طريق فتوى الاصحاب كما لا يخفى ولم يبق سوى الظن المستفاد
من العمومات المانعة عن العمل بغير العلم وهو غير ملتفت اليه على تقدير اصالة حجية الظن والا لم يجز الاصل المذكور اصلا اذ ما من ظن
الا يحصل من هذه العمومات الظن بعدم حجيته فكيف يمكن تقييد الاصل المذكور بصورة عدم قيام الدليل الظني ولو من عموم هذا
العمومات على عدم حجيته فتم سلمنا ان الظن للمفروض مما قام الدليل الظني على عدم اعتباره ولكن عندنا احتمال اصالة حجية ايضا
في غاية القوة فتم فاذن القول الثاني حيث يحصل الظن من خبر غير معلوم العدالة في غاية القوة سواء كان معلوم الفسق او مجهول
الحال وعلى هذا لا حاجة الى البحث عن حجية خبر مجهول الحال كما اتفق للمعظم نعم يفتقر اليه على تقدير اشتراط العدالة ولكن خلاف
المختار في التزكية والجرح والتعديل وما يثبت به عدالة الراوي وما لا يثبت اذا علل العلامة الله
يعتبر في تزكية من عليه فهل يكون بمجرد عمله بعمله بالرواية او بالاصح باول قيب والاحكام والمحصول والمنهاج وشرح العبري والمختصر
والعضدي وجهان احدهما دعوى الاتفاق على ذلك في الاحكام وفيه نظر للمنع منه فان الظاهر من النهاية والمنية وشرح المختصر للعضدي
ان ذلك لا يفيد التعديل وتابعهما ما تمسك به في الاحكام والمحصول والمختصر والمنهاج من ان الراوي الذي عمل العدل بروايته
لو لم يكن عادلا لزم عمل العدل بخبر غير العدل وهو فسق والكلام في العامل العادل وفيه نظر للمنع من لزوم الفسق لو عمل بخبر غير
والا لزم ان يكون العامل بخبر مجهول الحال وبالروايات التي رواتها فساق اذا اعتضدت بالشهرة او بقرينة توجب الظن بالصدق
فاسقا وهو باطل قطعا والا لزم تفسيق معظم اصحابنا وهو باطل بالضرورة سلمنا ان العمل بخبر غير العدل غير جائز ولكن نمنع
كونه كبيرة قادحة في العدالة سلمنا ولكن العادل قد يفسق فلم لا يجوز ان يكون هذا موجبا للفسق والحكم بالتعديل بذلك رفعا
للفسق عن العادل مما لم يظهر لي وجهه والاصالة محل نقل المسلم على الصحة على تقدير تسليمها هنا معارضة باصالة عدم العدالة
في المجهول فتم لا يقال العدل بان جاز له العمل بخبر غير العدل لمصيره الى انه لا يشترط العدالة في الراوي فيلحق بمحل المشكوك فيه بالفاء
لانا نقول كل ذلك محمول للعمل ان ذلك بنفسه ليس تعديلا نعم ان حصل العلم بالتعديل بذلك مع ضم اخر كان متعلا لا يقوم الظن
هنا مقام العلم او للعمل هو الاول وينبغي التنبيه على امور الاول ان قلنا ان ذلك يفيد التعديل فهل يشترط العلم بعمل العدل
بالرواية او الاصح في يب والمحصول والاحكام بالاول وهو ظاهر المنهاج وشرح العبري والمختصر بل الظاهر انه مما الخلاف فيه
بين القائلين بكون ذلك تعديلا فلو افتى بحكم موافق لرواية مجهول الحال رواتها واحتمل ان يكون مستند تلك الرواية ودليل
اخر لم يكن ذلك تعديلا لمجهول الحال رواتها واحتمل ان يكون مستند تلك الرواية ودليل اخر لم يكن ذلك تعديلا للمجهول
هذا في المحصول والاحكام والنهاية والمنية وعبارة الشهيد الثاني وقد صرح في النهاية بدعوى الاجماع عليه الثاني ان قلنا
ان ذلك يفيد التعديل فلا فرق بين ان يذكر العدل الراوي الذي عمل بروايته مصرحا باسمه او مبهما او لم يذكره مطلقا كما هو
ظاهر اطلاق عبارة القائلين بذلك الثالث اذا قلنا بان ذلك لا يفيد التعديل فلا يحكم بالتعديل اذا علم بان العدل
المفروض لا يعمل الا بخبر العدل او لا صرح بالاول العضدي وهو ظاهر النهاية والمنية وفيه اشكال نعم ان افاد ذلك العلم
القطعي بالتعديل اتجه الحكم بذلك الرابع مخالفة العدل للخبر لا يكون قدحا في روايته كما صرح به الشهيد الثاني قائلا لجواز
كون المخالفة لشذوذه او المعارضة لما هو ارجح منه او غيرهما والعالم لا يدل على الخامس قال في الاحكام بعد التصريح

بان عمل العدل تعديل وهذا الطريق مرجوح بالنسبة الى التزكية بالقول مع ذكر السبب وبالنسبة الى الحكم بالشهادة لان باب
الشهادة اعلى من باب الرواية ولذلك اشترط فيه ما لم يشترط في باب الرواية فكان الاحتياط والاحتراز فيه اتم واوفى انتهى
اذا روى العدل الذي يعتبر تزكيته عن رجل غير معلوم العدالة وسماه بلفظ لا يعلم شخصه كان يقول عن
رجل او عمن حدثني او نحو ذلك او سماه باسمه ان يقول عن زيد ولم يعلم من حال العدل الراوي عن المذكور انه لا يروي الا
عن ثقة وعدل فهل يحكم بعدالته برواية عنه فيكون تعديلا له كما لو صرح بتعديله او لا فلا يمكن الحكم بعدالته من هذه الجهة اختلفوا فيه
على قولين الاول انه لا يكون تعديلا وهو للنهاية في مواضع عديدة والتهذيب في موضعين والمبادي والمنية وغاية البادي
في موضعين والدراية والمعالم والاحكام والمحصول والمختصر وشرحه للعضدي وشرح المنهاج للعبري وبالجملة الظاهر انه مذهب
المعظم الثاني تعديل وهو المحكي في الاحكام والمحصول والمختصر وشرحه للعضدي وظاهر المنية عن بعض وفي الدراية قال به شذوذ من
المحدثين انتهى والمعتمد عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم لان رواية العدل عن غيره لا تدل على تعديله بشيء من الدلالات
اما المطابقة والتضمن فواضح واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين الامرين لا عقلا ولا شرعا ولا عادة لما ذكره في النهاية والدراية و
المعالم والاحكام والمحصول وشرح المنهاج للعبري من ان العدل كما يروي عن العدل كذا يروي عن غيره وقد ادعى في جملة من الكتب
كثرة رواية العدل عن غيره ففي النهاية والمحصول من عادة اكثرهم الرواية عن كل من سمعوه ولو كلفوا الثناء عليه سكتوا وفي المنية
ان عادة كثير من سلف الرواية عن العدل وغيره وفي الدراية قد وقع من اكثر الاكابر من الرواة المصنفين ذلك وفي الاحكام
ان العادة جارية بالرواية عمن لو سئل عن عدالته لتوقف فيها وفي شرح المختصر للعضدي اذ كثيرا ما نرى يروي ولا ينكر عمن يروي
انتهى ويعضد ما ذكر الشهرة العظيمة وما ذكره في النهاية من ان الراوي ساكت عن الجرح والتعديل فلا يكون السكوت عن الجرح تعديلا
والا كان السكوت عن التعديل جرحا انتهى لا يقال لو عرف المعدل من يروي عنه فاسقا لكان في روايته غاشا وهو ينافي العدالة لانا نقول
هذا باطل لما ذكره في النهاية والاحكام والمحصول من المنع من كون ذلك غشا وتدليسا لانه لم يوجب على غيره العمل الا كما سمعت فلا
كذا صح وعليه ثم لعله لم يعرفه بالفسق والعدالة فروى عنه واحال البحث عن حاله الى من يريد العمل بالرواية ولا يقال العدل لا
يروي عن العدل وان كان يروي عن العدل وغيره ولكن الظاهر من الاطلاق الاول وقد حكى العضدي عمن قال بان ذلك تعديل
الاحتجاج بما ذكر لانا نقول لا نم ذلك وينبغي التنبيه على امور الاول انه لا فرق على المختار بين ان يعلم من ان عادة العدل الرواية عن العدل
وغيره اولا الثاني اذا علم ان من عادة العدل الرواية عن العدل دون غيره فهل يكون روايته عمن لم يعلم عدالته تعديلا اولا اختلفوا
فيه على قولين الاول انها تعديل وهو للنهاية ويب في موضع والمبادي والمنية وغاية البادي والمحصول والاحكام والمختصر وشرحه
للعضدي وشرح المنهاج الثاني انها ليست تعديلا وهو المحكي في المختصر وشرحه للعضدي عن بعض وهو مقتضى اطلاق المعالم
وكلام الشهيد الثاني وموضع من يب والمحصول والاقرب عندي هو القول الاول لحصول الظن بالتعديل من جهة العادة
نعم ان قلنا بانه يشترط في المزكي التعدد او بانه لا يعتبر تزكية مجهول العين لاحتمال وجود الجارح او بان عدم حجية كل ظن كان
القول الثاني في غاية القوة ولكن جميع المذكورات خلاف التحقيق وهل يلحق بالعادة تصريحه بانه لا يروي الا عن عدل او لا صرح
بالاول في النهاية والمنية والاحكام والمحصول وهو جيد لو حصل معه الظن والا فلا وهل يشترط في العادة العلم بها او يكفي الظن
يظهر من المنية ويب بل من جميع الكتب القائلة بالقول الاول والاحتمال الثاني في غاية القوة الثالث اذا روى العدل وحذف
الواسطة كان يقول قال رسول الله صلعم وقال امير المؤمنين ع ولم يعلم بسقوط الواسطة فهل روايته تعديل للواسطة المحذوفة
مطلقا ولو كان من عادته الرواية عن العدل وغيره او ليست بتعديل مطلقا او تعديل في صورة ثبوت العادة المذكورة وليست
بتعديل في صورة فقدها احتمالات يظهر من الاحكام الاول فانه قال ان العدل الثقة اذا قال قال رسول الله صلعم كذا ظاهر
الجزم بذلك فالظاهر من حاله انه لا يستجيز ذلك الا وهو عالم او ظان ان النبي ص قال ذلك فانه لو كان ظانا ان النبي ص لم يقله
او كان شاكا فيه لما استجاز في دينه النقل الجازم عنه لما فيه من الكذب والتدليس على المستمعين وذلك يستلزم تعديل من
روى عنه والا لما كان عالما او ظانا بالصدق في خبره انتهى وفيه نظر للمنع من ان قوله قال رسول الله صلعم يقتضي الجزم او الظن
نعم وهذا القول منه لما تقدم اليه الاشارة سلمنا ذلك يمنع من كون السبب عدالة الواسطة لامكان حصولها

بغيرهما

بغيرهما بل العلم المتصل بنفس عدالة الواسطة فيحتاج الخصم الى امر خارج مع وجودها لا يبقى الاصل على سببية غير الواسطة
لانا نقول كان الاصل عدم كون الواسطة سببا والاصل عدم ثبوت عدالتها وفيها نظر لان الواسطة لا يمكن دفعها بالاصل
للقطع بوجودها ويلزمها اثرها ولا كذلك غيرها فانه يمكن دفعه بالاصل فتم والاولى ان يقال الاصل لا يفيد الظن بالتعديل
فلا يمكن ان يكون دليلا عليه فتم والاقرب عندي ان ذلك لا يفيد تعديل الواسطة حيث لم يثبت ان عادة الاصل العدل الا
عدم رواية من غير الثقة وفاقا للنهاية ويب والمنية والمنهاج وشرحه للعبري والاسنوي واما مع ثبوت العادة فالظاهر
كما تقدم الرابع اذا روى محمد بن ابي عمير الثقة المشهور عمن لم يعرف عدالته مسميا باسمه كان يقول اخبرني زيد او عن زيد او
نحو ذلك يكون ذلك موجبا لعدالة ذلك المجهول الحال والا فيه اشكال مما ذكره الشيخ في العدة فانه قال سوت الطائفة بين
ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان ابن يحيى واحمد بن محمد ابن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون
الا عمن يوثق به وبين ما اسنده غيرهم ومن عدم ظهور العبارة ظهورا يعتد به في الشهادة بانه لا يروي الا عن ثقة وما ذكره
الفاضل البهائي فانه قال وروايته احيانا عن غير الثقة لا يقدح في ذلك كما يظن لانهم ذكروا انه لا يرسل الا عن ثقة لا انه لا يروي
الا عن ثقة وفي المعتبر ان في رجاله من طعن الاصحاب فيه فاذن المعتمد هو الاحتمال الثاني وكذا في صفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن
ابي نصر البزنطي اذا قال العدل اخبرني ثقة ولم يسمه فلا اشكال في كونه تعديلا لمجهول العين وهل يجوز الاعتماد
على هذا التعديل ويحكم بصحة الرواية وحجيتها فيكون تزكية مجهول العين معتبرة او لا بل يشترط في اعتبار التزكية تعلقها بمعلوم فيه
ذلك على قولين الاول انه يجوز الاعتماد على ذلك وانه لا يشترط في التزكية تعلقها بمعلوم وهو جيد وعليه العلامة والمحقق الاصلي
في الاحكام ويمكن استفادته من المحكي عن المحقق ومن كلام من اعتمد على مراسيل ابن ابي عمير باعتبار انه لا يرسل او لا يروي الا عن ثقة
ولو قيل ان ذلك مذهب المعظم لم يكن بعيدا الثاني انه لا يجوز الاعتماد على ذلك وانه يشترط في التزكية تعلقها بمعلوم وللنهاية والدراية
والمعالم والمحصول للاولين وجهان احدهما عموم ما دل على حجية خبر الواحد من نحو قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وشهادة العدل
وثانيهما انه يحصل من خبر العدل الظن بعدالة الواسطة المجهولة والاصل فيه الحجية وقد اشار الى ما ذكر جدي في مقالة معلم ذكر الامور
المفيدة للتوثيق ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة وفي افادته التوثيق للمعتبر خلاف معروف وحصول الظن منه ظاهر واحتمال كونه
في الواقع مقدوحا لا يمنع الظن فضلا عن احتمال كونه ممن ورد فيه قدح كما هو الحال في سائر التوثيقات فتم ويبنى على الاصل تحصيل
العلم ولما تعذر يكتفي بالظن الاقرب وهو الحاصل بعد البحث ويمكن ان يقال مع تعذر البحث يكتفي بالظن كما هو الحال في التوثيقات ونحو
الادلة والامارات الاجتهادية وما دل على ذلك دل على هذا او مراتب الظن متفاوتة ومترجحة وكون المعتبر هو اقوى مراتبه لم يقل به احد
مع انه على هذا لا يكاد يوجد حديث صحيح بل وحد لا يوجد وتخصيص حصوله مما اعتبرت من الحد بانه الى هذا الحد معتبر دون ما هو ادون
من ذلك الى ذلك ما اشبه ترجيح انه ربما يكون الظن الحاصل في بعض التوثيقات بهذا الحد بل وادون فتم انتهى وللاخرين ما ذكره
في النهاية والدراية والمعالم والمحصول من ان التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل
وتسميته لينظر هل له جارح اولا ومع الابهام ولا يؤمن وجوده وزاد في الدراية والمعالم فقالا واصالة عدم الجارح مع ظهور تركيته
غير كاف في هذا المقام قالا في الاول اذ لا بد من البحث عن حال الرواية على وجه يظهر به احد الامور الثلاثة من الجرح او التعديل او
تعارضهما حيث يمكن بل اضرابه عن تسميته مريب في القلوب وفي الثاني التمسك بالاصل غير موجه بعد العلم بوقوع الاختلاف
في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه
عليه في العمل بالعام قبل التفحص عن المخصص انتهى وفيه نظر لانهم ان ارادوا ان ذلك لا يفيد الظن بسبب ذلك الاحتمال فهو بط
لظهور حصول الظن منه كما صرح به جدي قده وكذا الامدي في الاحكام في مقام دفع الحجة المذكورة قلنا وان كان محتملا غير
ان الظاهر عدمه ولا سيما مع تعديل المعدل العالم باحوال الجرح والتعديل وعدم الظفر بما يوجب الجرح انتهى هذا ولو كان الاحتمال
المذكور مانعا من الظن للزم ان لا يتحصل من خبر العدل الظن بالحكم الشرعي وبالطلب اللغوي او بالجرح والتعديل او بنحو ذلك
لاحتمال الخطاء في مستند علمه بالمذكورات وانه لو ابرزه لكان غير تام عندنا وذلك باطل بالضرورة وان ارادوا ان هذا الظن
ليس بحجة لانه يشترط في حجية كل ظن حصول ظن اخر من جهة الفحص بعدم وجود معارض له فهو بط لان ذلك لو سلم فانما هو في صورة

امكان التخصيص من الحكمان واما مع عدمه فلا يشترط كما هو الظاهر من سيرة العقلاء في موارد عملهم بالظن وكل من معظم الاصحاب
والمسألة لا تخلو من اشكال ولكن المعتمد عندي هو القول الاول وينبغي التنبيه على الامور الاول اذا قال العدل اني اخبر ثقة
واراد شخصا واحدا كان كما اذا قال العدل الواحد في التزكية في استنباط الاحكام الشرعية كما هو التحقيق لزم الحكم بثبوت التعديل
في الصورتين على المختار في المسألة وان شرطنا التعدد في التعديل في هذه الصورة معارضة على ذلك الثاني قال في المعالم في اخر
المسألة اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل
رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لابد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح
انتهى ويلزم على المختار في المسألة السابقة الحكم بثبوت العدالة في المجهول هنا الثالث هل يشترط في كون ذلك تزكية كون العدل
في تعبيره بتلك العبارة قاصدا اداء الشهادة بالتعديل او يكفي في ذلك مجرد دلالته على اعتقاده عدالة الوسائط المجهولة وان لم
يكن في مقام اداء الشهادة المعتمد عندي هو الاخير وربما يظهر من الدراية الاول فانه قال بعد ما نقلناه عنه سابقا نعم يكون
ذلك القول منه تزكية المروي عنه حيث يعتضد بقوله حدثني ثقة اذ قد يعتضد بمجرد الاخبار من غير تعديل فانه قد يجري
في مثل هذه الالفاظ في غير مجلس الشهادة ثم قال وقد يتنزل الاطلاق على التزكية لانه لابد من استعلام وجهان لحملهما على
تنزيله على ظاهره من عدم مجازفة الثقة في مثل ذلك وعلى تقدير تسليم بعض التزكية او حمل الاطلاق عليها فيتبع ولم مع ظهور
عدم المعارض وانما يتحقق ظهوره مع تعيينه بعد ذلك والبحث عن حاله والا فالاحتمال قائم كما مر وذهب بعضهم الى الاكتفاء
بذلك ما يظهر المعارض اذ الخلاف وقد ظهر ضعفه ومثله ما لو قال كلما رويت عنه فهو ثقة وان لم اسمه ثم روى عمن لم يسمه
فانه يكون مزكيا غير انا لا نعمل بتزكيته لما قررناه وقول العالم هذه الرواية صحيحة في قوة الشهادة بتعديل رواتها فالاول عدم الاكتفاء
بذلك الرابع قال في الاحكام بعد الاشارة الى ان محل البحث من الامور المفيدة للتزكية وهذا الطريق ليس ان يكون مرجوحا
بالنسبة الى باقي الطرق اما بالنسبة الى التصريح فواضح ولا سيما ان اقوى بذكر السبب لاتفاق عليه والاختلاف في هذا الطريق
وهذا يكون مرجوحا بالنسبة الى الحكم بالشهادة للاتفاق عليه ولاختصاص الشهادة بما ذكرنا قبل واما بالنسبة الى العمل بالرواية
لاشتراكهما في اصل الرواية واختصاص احدهما بالعمل به انتهى قال في المعالم قال المحقق اذا قال اخبرني بعض
اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامامة ولم
يعلم منه الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة واهل العلم فيكون البحث
فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراط العدالة لان الاصحاب لا يقصرون في العدل وان سلمنا لكن التعديل انما
يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له انتهى والحق عندي ما ذهب اليه في المعالم اذ ليس في ذلك دلالة على التزكية ولا على اعتقاد العدالة
بشيء من الدلالات لان لعل عادة الرواة جرت بالاشارة بذلك الى التزكية او اعتقاد العدالة ويشهد بذلك تصريح المحقق
اذ من المستبعد ان يكون استناده الى نفس العبارة فانه اجل من ذلك لانا نقول ذلك احتمال ولم يمكن الحكم به بمجرد ما ذكره المحقق
فتم اذا كان الراوي من مشايخ الاجازة فهل يجوز ان يحكم بعدالته بمجرد ذلك اولا بل يكون كغيره ممن لم يثبت عدالته
فيه اشكال من ان شيخوخة الاجازة ليست هي العدالة ولا العدالة جزء من مفهومها ولا لازما لها عقلا لجواز كون
الرجل شيخ الاجازة مع كونه فاسقا ومرتكبا للكبائر ولا شرعا لعدم ورود دليل من الشرع على لزوم الحكم بعدالة شيخ الاجازة ولا
عادة لعدم معلومية ان كل شيخ من مشايخ الاجازة يستحيل في العادة صدور الفسق ومن ان الظاهر عدم صدور الفسق و
منافيات العدالة من معظم مشايخ الاجازة والمشكوك فيه يلحق بالغالب وظهور كلمات جماعة في الحكم بعدالتهم فقيل ان قول فلان
من مشايخ الاجازة يدل على انه في اعلى درجات الوثاقة وعن الشهيد الثاني ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص
على تزكيتهم وعن بعض المحققين ان عادة المصنفين عدم توثيق الشيوخ وقيل ان التعديل بهذه الطريقة طريقة كثير من المتأخرين
وقيل اذا كان المجلسي ممن يطعن على الرجال في روايتهم من المجاهيل والضعفاء وغير الموثقين فدلالته استجازته والرواية
عنه على الوثاقة في غاية القوة سيما اذا كان المجيز من المشاهير انتهى والتحقيق ان يقال ان كان ثبوت عدالة الراوي يكتفى
فيه بالظن وانه من الامور الاجتهادية كالمسائل الفقهية واللغوية كما هو التحقيق فالمعتمد انه يجوز الحكم بالعدالة بذلك لحصول الظن

منهم بعلو كذا

منها وكذا يجوز الحكم بها بالقول عدل من اهل الرجال فلان شيخ الاجازة لحصول الظن منها وان لم يكن العبارة دالة على الاولى
التعديل لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما معتبرا في اللغات وان لم يكن ذلك من الامور الاجتهادية ولا يكتفي فيه بالظن من حيث
انه بل لابد من ثبوت العدالة بالعلم او بسبب من الاسباب الشرعية كشهادة العدلين لكونه من الموضوعات الصرفة والا
فيها ذلك فلا يجوز الحكم بالعدالة بذلك لانه لا يفيد العلم به ولم يثبت كونه من الاسباب الشرعية لا يقال اذا قال العدلان ذلك
كان شهادة منهما بعدالته فيجب قبولها لان شهادة العدلين من الاسباب الشرعية ولذا يثبت بها اكثر الموضوعات الصرفة
واذا قال ذلك عدل واحد كان اخبارا منه بعدالته فيجب قبولها لان خبر العدل من الاسباب الشرعية او من الظنون التي
ثبت حجيتها لانا نقول ذلك شهادة او خبر لو كانت العبارة دالة باحد الدلالات على ان المتكلم قصد التعديل وهو
مما ليس في العبارة بحسب الوضع اللغوي دلالة بشيء من الدلالات على ذلك ولم يثبت صيرورتها منقولة في اصطلاح اهل
الرجال الى ما يفيد ذلك واحتمال النقل غير مجد لان الاصل عدمه فتدبر حكي عن المعظم ان قول اهل الرجال فلان
ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه يقتضي الحكم بصحة الرواية وان كان الذي يروي عنه من ادعي الاجماع المذكور في حقه مجهول
الحال لكن لا شك في صحة النسبة الى من ادعي في حقه ذلك الاجماع والظاهر من حدي المصير الى هذا وربما قيل ان تلك الدعوى لا تفيد الا
وثاقة من ادعي الاجماع في حقه واختار هذا القول والعدي السيد الاستاد ورد بوجهين احدهما ان اهل الرجال لو لم تقصد الحكم
بصحة اصل الرواية بل قصد ما يجرد بيان وثاقة من ادعى ذلك الاجماع في حقه لما كان لتخصيصهم تلك الدعوى ببعض وجه وغير نظر
لاحتمال كون الوجه في العرف الاتفاق على الوثاقة في بعض ادعي ذلك الاجماع في حقه دون غيره وثانيهما انه لو كان المراد بيان وثاقة
ذلك الرجل لما كان لتخصيص تلك الدعوى ببعض دون اخر ممن لا خلاف في عدالته وجه ويرده حينئذ بانه ان اريد لعدم الخلاف
في ذلك من المعدلين المعروفين في الرجال فيه اولا انه غير اجماع العصابة وثانيا انا لم نجد من اتفق جميعهم معدوم الخلاف
بعدم الخلاف منهم وان اريد اتفاق جميع العصابة ولم يوجد الا في سلمان وغيره ممن عدالته متواترة دون غيره اولا ابطال
وثقة جليل يكون سالما عن الطعن والذي يقتضيه التحقيق ان يقال ان العبارة المذكورة لا تفيد وثاقة من يروي عنه هذا الذي
ادعي الاجماع في حقه لان غاية ما يستفاد منها تحقق الاجماع على صحة ما ثبت عنه ومن الظاهر انه لم يثبت عنه الا النسبة الى الغير لا الحكم
بصدور الرواية عن المعصوم ولا عدالة من يروي عنه من ادعي ذلك الاجماع في حقه ومع هذا كيف يجوز الحكم بصحة الرواية وعدالة
المجهول حاله اللهم الا ان يفسر لفظ ما في قولهم ما يصح عنه بالحديث المتعارف فيتجه الحكم بصحة الرواية لا تفسير العبارة بكون هذا
اجمعت العصابة على الحكم بصحة الخبر الذي ثبت انه رواه على هذا ربما امكن دعوى ثبوت عدالة من يروي عنه هذا الذي
ادعي الاجماع في حقه ولكن التفسير المذكور مشكل بل الظاهر عدمه وهل تفيد العبارة المذكورة توثيق من ادعيت في حقه اولا اشكال
من ان الصحيح عند المتقدمين على ما ذكره جماعة معناه ظن الثبوت وهو لا يستلزم عدالة الراوي لامكان حصوله بالقرائن وكون الصحيح
عند المتأخرين معناه كون الراوي الاماميا عدلا لا يجدي لان العبارة صدرت من المتقدمين من المتقدمين فيجب حملها على
مصطلحهم نعم اذا صدرت من المتأخرين افادت عدالة من ادعيت في حقه ومن ان الظاهر ان الذين يجمع العصابة على صحة
جميع رواياته لا يكون الا عدلا عادة وان امكن عقلا ان يكون فاسقا فيكون مفيدا للظن بالعدالة الذي ذكرناه الى التحقيق الذي
في مشايخ الاجازة ولما كان الاقوى عندنا حجية الظن في اثبات عدالة الراوي جاز الاعتماد على ما ذكر في اثبات من ادعيت
في حقه والظاهر بناء المعظم على هذا بل لم يظهر مخالف فيكون هذا معاضدا لما ذكر كالتصحيح اذا حكم بحجية العدالة
بصحة سند حديث ولم يعلم لكنا وانياه بسببه فيه مجهول الحال الذي لم يتعرض له اهل الرجال فهل ذلك يوجب توثيق ذلك
المجهول حتى لو راينا في سند اخر كان اللازم الحكم بصحته اولا وعلى الثاني فهل يحكم بصحة اهل الحديث فيلزم العمل به كسائر الصحاح اولا
بل يطرح ويرجع الى غيره فهنا مقامان الاول في افادة ذلك التوثيق ذهب بعض ما حكاه محدث في التعليقة الى افادة ذلك
قال ومنهم المفيد في ترجمة الحسن بن عيسى وابراهيم بن عمر وداود واحمد بن عبد الواحد وانهم لعل حجة ان تصحيح ذلك الحديث اما باعتبار
ثبوت وثاقة ذلك المجهول عنده او باعتبار اطلاعه على سند اخر لم يشتمل عليه ولكن الاخير خلاف الظاهر لان الغرض انه لم يظهر
سند اخر غير ما عثرنا به بعد التتبع ويبعد ان يكون موجودا ولم يعثر عليهم فانحصر الوجه بحسب الظاهر في الاول فيكون مفيدا للتوثيق

ومنع من هذا القول جدى حيث قال بعد الاشارة اليه وفيه ان العلامة لم يقتصر على اطلاق الصحة في الثقات كما اشرنا اليه
الا ان يقال اطلاقها ايا ها على غيرها نادر وهو لا يضر لعدم منع ذلك ظهوره فيما ذكرنا سيما بعد ملاحظة طريقته وجعله الصحة
اصطلاحا منها لكن للشيخ ان حكمه بصحة حديث وعدمه او دفعتين مثلا غير ظاهر في توثيقه بل ظاهر في خلافه بعد ملاحظة عدم توثيقه وعدم
قصره نعم لو كان ممن اكثر تصحيح حديثه ممن مثل احمد بن محمد بن يحيى واحمد بن عبد الواحد ونظائرهما فلا يبعد ظهوره في التوثيق
واحتمال كون تصحيحه ذلك لكونهم مشايخ الاجازة فلا يضر مجهوليتهم او لعلمه بوثاقتهم فليس من باب الشهادة فيهما استشبه السهو
الغفلة ينفيها الاكثار مع انه في غير لا يخ عن البعد انتهى ومال الى تفصيله والدى العلامة واحتج على دلالته على التوثيق مع الاكثار بما
اشار اليه من بعد الغفلة والاطلاع على سند اخر وان كان يوجب الظن به تصحيح للسند الذى فيه ذلك المجهول فيقبل توثيقه لكن
ملاحظة ترجمته في الرجال وعدم تصريح احد من اهل الرجال بما يدل على توثيقه مع كونهم من اهل الرجال مما يدل على توثيقه مع كونهم
من اهل الخبرة وتوفر دواعيهم على كشف احوال الرجال يوجب الظن بانه ليس تصحيحا للسند الذى اشتمل على ذلك المجهول وهذا
الظن ان لم نقل بكونه اقوى من الاول فلا اقل من مساواته له ومع هذا كيف يمكن الحكم بالوثاقة والتحقيق عندى انه يقال ان ما ذكر
غير منضبط بل هو كلى اذ ربما يحصل من التتبع الظن الاقوى في الغاية بعدم سند اخر وعند ذلك فلا يحصل من ملاحظة الترجمة ظن
يبلغ هذا المقدار من القوة وقد ينعكس الامر فالمدار على حصول الظن من غير معارض اللهم الا ان يقال ان ما ذكره ذلك حكم مبنى على الغالب
ولا يقدح ح والاختلاف احيانا   فى انه هل يدل على صحة الحديث فيجب العمل به الحق عندى ذلك لان السند
الذى يصححه لا يخ في الواقع اما ان يكون السند الذى اشتمل على المجهول وغيره وعلى اى تقدير يحصل الظن بكون الحديث صحيحا اما على الاول
فلانه يكون توثيقا لذلك المجهول فيصح ضعه واما على الثانى فلان تصحيحه يكون تصحيحا للسند لم نعثر عليه فهو كاف بناء على اعتبار
تعدد بل المجهول بحيث لم يكن الاطلاع على معارضه كما في مراسيل ابن ابي عمير نعم ان منعنا منه او من اعتبار توثيق العلامة في الكتب الفقهية
لتجدد المنع من الحكم بصحة الحديث لكنها محل نظر بناء على اصالة حجية كل ظن ودعوى اعترض بان ملاحظة الترجمة الموجبة للظن بخطاء
العلامة في الحكم بالصحة وفيه اولا ان الظن بعدم الغفلة اقوى من ذلك الظن جدا لان الظن الحاصل منها مستند الى ما ذكر
وعدم تبين وجه الصواب وعدم الغفلة مستنده الى امارة جديدة فيقدم كما هو اذا اسمع توثيق رجل وسكت الباقون
عن حاله مع ذكر اسمه وثانيا انا نمنع عن معارضة ظن الصواب بالظن الحاصل من امارتين عدم تبين مقابل ما عادة من ظن احدى الامارتين
وذلك لان ظن الصواب يقتضي حصر التصحيح لاحد الامرين اعتقاد وثاقة المجهول او عدم الاطلاع على سند اخر ان كان السبب
فى تصحيحه الاطلاع على سند اخر ولا شك في تقدم ظن الثواب كما لو صحح العلامة بسبب الصحيح   ان اتفاق اصحابنا
فى كتبهم الرجالية ان فلانا ثقة دل على امور منها انه رجل مامون الكذب يصدق في ما يعتمد عليه فلا نقول له والحجة في هذا امور الاول تعريف
اللغويين بما يقتضى ذلك قال في المصباح المنير وثق الشئ بالضم وثاقة قوى وثبت فهو وثيق ثابت محكم واوثقته جعلته وثيقا
ووثقت به اثق بكسرهما ثقة ووثوقا ائتمنته وهو وهى وهم ثقة لانه مصدر وقد يجمع في الذكور ذكور والاناث فيقال ثقات كما قيل
عدات وفى القاموس وثق به كورث ثقة وموثقا ائتمنه الثانى ان ذلك مفهوم عرفا ومتبادر منها الثالث انه لا يصح سلبه
عمن اتصف بذلك الرابع انه يكذب من قال جاء في ثقة ولم يكن متصفا بما ذكروا وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان لفظ الثقة
يدل على ما ذكر عند اهل اللغة والعرف لا يقال كون اللفظ المذكور دالا على ما ذكر لغة وعرفا لا يستلزم دلالته عند علماء الرجال
المعتبر فى قولهم في هذا المجال لجواز كونه منقولا الى معنى اخر غير ما ذكر لانا نقول الاستلزام ظاهر والاحتمال مدفوع باصالة عدم
النقل وقد بنا في غير موضع بغلبة تحقق الاصطلاح والنقل لارباب الفنون ومن جملتهم اهل الرجال ويكون تعبيرهم باللفظ
المذكور يظهر انه من الالفاظ المنقولة وهذا اقوى لانه كالخاص بالنسبة الى الاصل المزبور وعليه يشكل الحكم بما ذكر بمجرد قول
العدل من اهل الرجال فلان ثقة لان المعنى المنقول اليه غير معلوم ولا متعين لانهم لم يعرفوه ولم يبينوه وقد يجاب اولا بان
الغلبة المزبورة معارضة بعدم تصريح احد بصيرورة اللفظ المذكور منقولا الى خلاف معناه اللغوى والعادة تقتضى
بان ما شاء به ذلك يتحقق التصريح به وثانيا بانه لو سلم النقل فالاصل ان يكون منقولا الى ما هو اقرب الى المعنى اللغوى
واشد علاقة لان الغالبية المنقولات مسبوقيتها بالمجاز وحصولها بغلبة الاستعمال والغالب في المجاز اعتبار الاقرب

الى المعنى

الى المعنى الحقيقى وليس الاقرب الى المعنى الحقيقى هنا الا ما يشتمل على المعنى اللغوى كما في كثير من المنقولات وفيه نظر لجواز ان
يكون لفظ الثقة موضوعا لمن كان في الزمان الماضي ولمن لم يتعمد الكذب وان كان كثير السهو فيه او لمن مضى تحصيل
صفة الوثاقة وكل هذه الامور تناسب المعنى اللغوى قطعا ولا يستلزم الوثاقة بالمعنى المتقدم والانصاف ان دلالة لفظ
الثقة في كلام علماء الرجال على ما ذكر مما لا شبهة فيه ولا شك يعتبر فيه كما لا شك في ان ليس مرادهم كونه ثقة في زمان ما بل المراد
انه ثقة في جميع الازمان لانه المفهوم عرفا ولانه لو اريد الاول لزم الاجمال بل خلو الكلام عن الفائدة وهو باطل لان التتبع
في كلامهم يكشف عن ارادة ذلك نعم قد يستشكل في دلالة ذلك على ثبوت الوثاقة في اوايل البلوغ ويلزم منه طرح الخبر المحتمل
صدوره عنه في اوايل البلوغ وقد يجاب بان الاصل تاخر الرواية الى زمان ثبوت الوثاقة ثم لان الاصل تاخر الحادث ثم وبان التفحص
الرواية في حال الوثاقة ثم وبانه لم نعهد من احد من الاصحاب الاستشكال في سند رواية من الثقة باحتمال ورودها قبل ثبوت الوثاقة
ثم وبانه لو كان ذلك الاحتمال قادحا للزم ترك اكثر روايات الثقات وهو باطل ثم وبانه رجل عادل يجتنب عن المعاصى فقبول الرواية منه
والحجة في هذا وجوه الاول انه المتبادر عند اطلاق لفظ الثقة فيكون حقيقة فيه لان التبادر امارة الحقيقة الثانى انه يصح ان يقال لمن
لم يكن عادلا انه ليس بثقة وان كان يصدق وقعا ولذا يكذب من قال رايت الثقة وصليت خلف الثقة وشهد به الثقة لو اراد من لم
من اولئك الثالث انه لو لم يكن لفظ الثقة موضوعا للعادل لما صح ان يقال فلان ثقة ويشرب الخمر ويزنى ويصح ان يقال يستفهم بعد
قوله فلان ثقة عن انه تارك المعاصى بان يقال هل يشرب الخمر مثلا والتالى باطلان وبالجملة لا ينبغى الريب في ان لفظ الثقة المخصوص موضوع
في زماننا لمن اتصف بالعدالة لا يقال المعنى المذكور يخالف المعنى اللغوى وهو مطلق الامانة خصوصا وحقيقة في هذا المعنى يستلزم
النقل والاصل عدمه لانا نقول اصالة عدم النقل لا تعارض الوجوه الدالة على النقل نعم يمكن ان يقال رعاية ما يستفاد من تلك الوجوه
كون لفظ الثقة حقيقة في المعنى المزبور في هذه الازمنة ولا يستلزم ان يكون كذلك في الازمنة السابقة كزمان الشيخ والنجاشي
والعلامة بل مقتضى اصالة تاخر الحادث الحكم بموافقة زمانهم لزمان اللغة وقد يجاب بان الظاهر من كلام الشهيد الثانى ان استعمال
لفظ الثقة في الزمان السابق للعدل اغلب فانه قال في الدراية في مقام الفاظ التعديل بل هو عدل او ثقة وهذه اللفظة وان كانت
مستعملة في ابواب الفقه اعم من العدالة لكنها هنا لم يستعمل من العدل بل الاغلب استعمالها خاصة وقد يتفق بعض الرواة
ان يكون في تزكيتهم لفظ الثقة وهو يدل على زيادة المدح انتهى فالاولى الحكم بثبوت النقل مستندا الى لزوم كثرة المجاز والاصل
عليها وهى اولى من اصالة تاخر الحادث هذا او يستفاد من كلامهم ان المعنى المزبور حقيقة شرعية فانه قال والظاهر ان المراد بالثقة
العدل لان الثقة شرعا انتهى ويظهر من كلام والدى العلامة انه معنى مصطلح عليه بين المتشرعة ثم لو سلمنا ان لفظ الثقة ليس موضوعا عند اصطلاح
علماء الرجال لذلك فنقول الحكم ايض بعدالة من صرحوا بانه ثقة اذا لم يقم على فسقه دليل وذلك اما لان الغالب استعماله في العدل
فالاطلاق ينصرف اليه او لانه اذا لم يتعرضوا الفسق يظهر عدمه لانه يبعد عدم اطلاعهم على فسقه وكذا يبعد عدم تصريحهم بفسقه
مع اطلاعهم عليه ثم او لان الغالب كون الصادق والمحترز عن الكذب عادلا فيلحق الفرد المشكوك فيه بالغالب عملا بالاستقراء
ولا يشترط في كثرة استعمال اللفظ في العدل فالاطلاق ينصرف اليه او لانه اذا لم يتعرضوا الفسق يظهر عدمه لانه يبعد عدم
اطلاعهم على فسقه وكذا يبعد عدم تصريحهم بفسقه مع اطلاعهم عليه ثم او لان الغالب كون الصادق والمحترز عن الكذب عادلا
فيلحق فرد المشكوك فيه بالغالب عملا بالاستقراء ولا يشترط على هذا كثرة استعمال اللفظ في العدل ولان المستفاد من طريقة متاخرى
الاصحاب الحكم بعدالة الراوى بمجرد قولهم فلان ثقة والظاهر عدم خطائهم فيما صاروا اليه او لانه انما يصححون بالتوثيق لعل مجرد
وهو لا يجوز الا مع عدالته لاشتراط العدالة في الجميع واما الباقون فلا يشترطونه فلعل التصريح بالتوثيق اختيار اللاخير
لانا نقول الظاهر ارادة المعنى الذى يجمع الكل والا لوجب التنبيه على ارادة خلاف ذلك ثم او لانه اذا قيل فلان ثقة وامين
كان الظاهر منه انه امين في كل شئ لان حذف المتعلق يفيد العموم والامين في كل شئ لا يكون الا عدلا اذ من جملة الاشياء
التى يعتبر فيها الامانة الشهادة ولا يحصل الامانة فيه الا بالعدالة ثم ومنها انه امامى وقد صرح بدلالته على هذا جدى فانه قال
المحقق الشيخ محمد ابن النجاشى اذا قال ثقة ولم يتعرض الى فساد المذهب فظاهره انه عدل امامي لان ديدنه التعرض الى فساد المذهب
فعدمه ظاهر في عدم ظفره وهو ظاهر في عدمه لبعد وجوده مع عدم ظفره لشدة بذل جهده وزيادة معرفته وعليه جماعة من المحققين

انتهى لا يخفى ان الرواية المتعاضدة المسلمة المقبولة انه اذا قيل قال عدل امامي حسن كان او غيره فلان ثقة انهم يحكمون بمجرد
هذا القول بانه عدل امامي اما لما ذكرنا او لان الظاهر من الرواة التشيع والظاهر من الشيعة حسن العقيدة او لانهم وجدوا منهم
انهم اصطلحوا ذلك في الامامية وان كانوا يطلقون على غيرهم مع القرينة او لانه ثبت ان معنى ثقة عدل وعادل فكان عادل
ظاهر فيهم فكذا ثقة او لان المطلق ينصرف الى الكامل او لغير ذلك على منع الخلو انتهى كلامه ورفع في آخره مقامه وينبغي التنبيه
على امور الاول انا قال عدل فلان ليس بثقة فان قلنا بان لفظ الثقة موضوعة للمفهوم المركب من التحرز عن الكذب والعدالة
وكونه اماميا فغاية الدلالة على انه ليس فيه مجموع الصفات ولا يدل على انتفاء جميعها او بعض منها بالخصوص فلو قام دليل على
انتفاء بعضها لم يكن ذلك معارضا لم نعم لو قام دليل على انتفاء جميعها كان ذلك معارضا ووجب الرجوع الى ما يقتضيه قاعدة
التعارض وان قلنا بانها موضوع لمجرد التحرز عن الكذب عن الكذب واما على نفي كونه اماميا فلا الثاني اذا قال عدل من اصحابنا
فلان ثقة وقال غيره هو واقفي او فطحي او مخالف للمذهب وجب الحكم بكونه موثقا وعدلا اضاطا غير امامي وذلك لان قوله
ثقة تتضمن ثلث دعاوي الاولى انه متحرز عن الكذب الثانية انه لا يصدر منه الفسق الثالثة انه امامي والتصريح بالفطحية انما ينافي
الاخيرة دون الاوليين فيجب قبولهما لخلوهما من المعارض وقد اشار الى هذا الجدي فلم قال بعد ما حكينا عنه بلا فصل نعم في مقام
التعارض يمكن ان يقول انه فطحي مثلا فيحكمون بكونه موثقا معللين بعدم المنافاة ولعل مرادهم عدم معارضة الظاهر النص وعدم منافاة
مبادع على ان ملاحظة ثقة على الامامية فظهر كان فطحي على الحلالة تعلم في عدم ثبوت العدالة عند تأمل مع تأمل فيه ظهور وجهه وان الجمع
مهما امكن لازم فيرفع اليد عما يظهر ويتمسك بالمتيقن اعني مطلق العدالة فيصير فطحيا عادلا في مذهبه فيكون الموثق ساليا وكلاهما
وكذا لو كانا من واحد لكن لعله لا يخلو عن نوع تدليس الا انه لا يكون مضرا عندهم بكون حجية خبر الموثقين اجماعيا او حقا
عندهم واكتفوا بظهور ذلك منهم او بغير ذلك او يكون ظهر خلاف الظاهر واطلع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل لكن ملاحظة
هذا القول بالمكر لا يخلو عن اشكال مع ان العدالة في كونه عادلا في مذهبنا فانه اظهر كونه مخالفا فالعدالة في مذهبه من اين
الا ان يدعى ان الظاهر اتحاد اسباب الجرح والتعديل في المذهبين سوى الاعتقاد بامامة امام لكن هذا لا يصح بالنسبة الى
الزيدية والعامة ومن ماثلهما جزما واما بالنسبة الى الفطحية والواقفية ومن ماثلهما فمشوبة ايضا يحتاج الى التامل مع انه اذا
ظهر خطاء المعدل بالنسبة الى نفس ذلك الاعتقاد فكيف نؤمن عدمه بالنسبة الى غيره وايضا ربما يكون الجارح والمعدل
واحدا كما في ابرهيم بن الحسين وغيره وايضا لعل الجارح جرحه مبني على ما يكون سببا في الواقع على ما سيذكر في ابرهيم بن عمر وكيف
كان هل الحكم والبناء المذكور عند التعارض مطلق ام مقيد بما اذا انحصر ظن المجتهد فيه وانعدم الامارات والمرجحات اذ لعله
مع ملاحظتها يكون الظن على خلافه حقيقة لبعض الطرفين ولعل الاكثر على الثاني وانه هو الاظهر انتهى وقد بقي ان الحكم بالوثاقة وكون
ذلك الرجل غير امامي محل اشكال على تقدير كون لفظ الثقة موضوعا عند اصحابنا لمن كان اماميا اذ بعد الاعتراف بتحقق التعارض
بين ما دل على الفطحية وما دل على كونه اماميا يجب التوقف لا ترجيح الاول الا ان يقال الا ان يقال ان ما دل على كونه فطحيا مثلا يدل بالدلالة
المطابقية وما دل على كونه اماميا يدل بالتضمن والدال بالمطابقة اقوى وفيه نظر او يقال ان التعارض لما كان موجبا للتوقف في
كونه اماميا كان بمنزلة كونه غير امامي بحسب الظاهر وهذا المقدار كاف في عدة موثقا وقد يقال ايضا انا اذا رجحنا كونه فطحيا
او توقفنا في كونه اماميا باعتبار ذلك المعارض كان ذلك موجبا للقدح والاعتماد على دعوى ضبطه لانه المعهود من العقلاء
الا ترى انه لو اخبر عدل بان الشيخ الفلاني انسان وقام دليل على انه ليس بناطق لم يجزم العقلاء بان يحكم بانه حيوان باعتبار
ان من قال بانه انسان ادعى امرين احدهما انه حيوان والثاني انه انسان وان المعارض انما حصل للاخير وفي قول الجدي مع انه
اذا ظهر خطاء المعدل اشارة الى هذا وبالجملة ان العدل اذا اخبر بامور على وجه يدل كلامه عليها مطابقة لم يكن وجود
المعارض للخبار عن بعضها موجبا للقدح في اخباره عن البواقي والكل لو اخبر بما يلزم منه الاخبار عن امور متعددة تضمنا
فان وجود المعارض للخبار الضمني عن بعضها يوجب القدح في الاخبار الضمني عن البواقي لا يقال ما دل على لزوم حمل العام الذي
قام الدليل على خروج بعض افراده عن الافراد الباقية يدل على لزوم حمل لفظ الثقة في قول العدل بعد ظهور معارض
تخرج من مفهومه على الاخير نقول انه من قبيل العام لانا نقول هذا فاسد لان العام انما يحمل على ما بقي بعد التخصيص لكونه اقرب

من المجازات وان التخصيص قرينة على عدم ارادة ظاهر اللفظ وهو العموم ولا يمكن ان يقال مثل هذا هنا
اذ من المعلوم ان قول العدل لا يصح ان يكون قرينة لقول العدل الاخر وبالجملة الحكم بالموثقية وكونه مصدقا باعتبار
التصريح بانه ثقة مع معارضة التصريح بانه فطحي مشكل الا على تقدير كون لفظ الثقة موضوعا لمجرد التحرز عن الكذب وان
الصفتين الاخيرتين يستفادان من الخارج اذ التصريح بالفطحية حينئذ لا يعارض التصريح بانه ثقة اصلا وانما يعارض ما دل على
انه امامي القرائن الخارجية فتدبر الثالث اذا قال احد من الجماعتين كالفطحي والواقفي فلان ثقة فيدل على انه متحرز عن الكذب
صدوق ولا يبعد ان يدعى الدلالة على انه عادل في مذهبه وانه من القائلين بمقالته ولا يدل على انه عادل بحسب مذهب الامامية
كما اشار اليه الجدي فانه قال بعد ما حكينا عنه ثانيا بلا فصل ثم اعلم ان ما ذكرنا اذا كان الجارح والمعدل اماميا واما اذا مثل علي بن
الحسن بن فضال جرح بحيث يحصل ظن وربما يكون من الامامي كالشيخ اليه فهو معتبر في مقام اعتباره وعدم اعتباره على ما سيجيء في ابان
عثمان وغيره بناء على جعله شهادة او رواية ولم يجعل منه في غاية القوة واما لو جعل من دلائل العدالة فلا يخلو عن اشكال
ولو على رأي من جعل التعديل من باب الظنون والرواية عمل بالموثقة لعدم ظهور ارادة العدل الامامي او في مذهبه او الاعم بل
مجرد الوثوق بقوله ولم يظهر اشتراط العدالة في قبول الرواية على الا ان يقال اذا كان الامامي المعروف مثل العياشي الجليل يسأل عن حاله
راويه فيجيب بانه ثقة من الاطلاق مضافا الى ان يظهر من روية من التعرض الوقف والناووسية وغيرهما في مقام جوابه وافادته لم وايضا
ربما يظهر من اكثاره ذلك انه كان يرى التعرض لامثال ذلك في المقام لازما وكذا الحال بالنسبة الى العياشي الجليل بالقياس الى الجليل
الاخذ عنه وهكذا فانه ربما يظهر من ذلك ارادة العدل الامامي مضافا الى انه لعل الظاهر مشاركة امثاله مع الامامية في اشتراط العدالة
وانه ربما يظهر من الخارج كون الراوي من الامامية فيعتمد على العاء حاله على جميعهم بل وعليه ايضا فيكون تعديله بالعدالة في مذهبنا
كما لا يخفى ولو ظهر من الخارج خلافه فلعله حاله حال توثيق الامامي ايضا بعد ظهور الفساد وكذا احد العدالتين مستفادة عن الموثق
ثم قال ان المقام يحتاج الى التامل التام والاشكال من ذلك ما اذا كان الجارح الامامي والمعدل غيره واما العكس فالحكم سواء قلنا
بان التعديل من باب الشهادة او الرواية او الظنون هذا واعلم ان الظاهر والمشهور ان قولهم ثقة ثقة تكرر اللفظ تأكيدا وربما قيل ان
الثاني بالنون موضع التاء انتهى
اذا كان الراوي في زمان عادلا وفي آخر فاسقا فانه علم انه روى في حال العدالة
فلا اشكال في القبول كما لا اشكال في عدمه اذا علم بالرواية في حال الفسق وقد صرح بهذا في العدة فقال ولاجل ذلك عملت الطائفة
بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه حال تخليطه وكذا القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن
ابي عذافر وغير هؤلاء انتهى اما اذا اشك في ذلك ولم يعلم انه روى في حال الفسق او العدالة فلا يقبل روايته لان شرط العمل بها
كونه راويا في حال العدالة وهو مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وقد نبه على هذا السيد المرتضى في تنزيه الانبياء وقال
وينبغي ان يكون الرواة اصلا معتبرا فيمن علم منه الجرح ولم يعلم تاريخ ما نقل عنه وهل يجوز التمسك باصالة تأخر الحادث فيحكم بالرواية
في حال العدالة والفسق اذا علم بعد الشيء اخر العمر او سفه او لابد ان يحبل او وسطه وان علم بعد الشيء في اول عمره فيه اشكال والاقرب الثاني

في الاجماع ودليل العقل

اعلم ان الاجماع قد يطلق على معنيين احدهما العزم ومنه فاجمعوا امركم
اي اعزموا وثانيهما الاتفاق وهو شايع وقد اختلف القوم في تعريفه بحسب الاصطلاح فعرفه الغزالي بانه اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من
الامور الدينية وعرفه الرازي بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد على امر من الامور وعرفه الحاجبي بانه اتفاق المجتهدين من هذه
الامة في عصر على امر وعرفه المحقق في المعارج بانه اتفاق من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية قولا كان او فعلا
ويستفاد من قوله اتفاق من يعتبر قوله ان اتفاق العوام وان علم بدخول المعصوم فيهم ليس بالاجماع ويظهر من بعض انه اجماع عند
الامامية ولعل عبارة المحقق محمولة على الغالب وهو اختصاص تحقق الاتفاق بمن يعتبر قوله ثم ان الظاهر ان المراد من يعتبر قوله للحجية
دون المقلد ومعهم الذين يجتهدون والا يلزم الا يتحقق اجماع الى آخر الدنيا ولعل الوجه في العدول عن لفظ المجتهدين الى من يعتبر
قوله في الفتاوى الشرعية التنبيه على ان المعتبر في الاجماع عند الامامية دخول المعصوم في جملة المجمعين ثم ويستفاد من قوله في الفتاوى
الشرعية ان اتفاق من يعتبر قوله في المسائل الغير الشرعية كالعقلية واللغوية لا يعد اجماعا بحسب الاصطلاح وذلك لانهم كالعوام في
المسائل الدينية ويستفاد من القول المزبور ايضا ان المعتبر في الاجماع اتفاق من يعتبر قوله في جميع الفتاوى الشرعية فيخرج اجماع

النبي بين على حكم اجتهدوا فيه ويستفاد من قوله على امور من الامور الدينية وعدم تحققه في غيره وان تحقق اتفاق من يعتبر
قوله في الفتاوى الشرعية قال في المعارج عندنا ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب
الرجوع فيه اليه فاذا تقرر هذا فمتى اجتمعت الامة على قول كان ذلك الاجماع حجة ولو فرض خلو امام الزمان عن ذلك لم يكن حجة
الامام الاجماع حجة للامن على قوله من الخطاء والقطع على دخوله في جملة من المجمعين صلى هذا الاجماع كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع
حجة في نفسه من حيث اجماع انتهى وقد صرح بما ذكره السيد المرتضى والشيخ وابن ادريس وابن زهرة والقطب الراوندي والعلامة
والسيد عميد الدين والشهيدان وغيرهم وبالجملة من قال من اصحابنا ان الاجماع حجة فانما هو باعتبار كونه كاشفا عن قول المعصوم
اجماعا وهذا سبيلهم وطريقتهم في حجيته حتى اشتهر ذلك بين المخالفين قال الشيخ وابن زهرة كما عن ابن البراج فان قيل واذا كان المرجع
يكون الاجماع عندكم الى قول المعصوم وليس للاجماع تاثير في ذلك فلم قولكم الاجماع حجة لغوا لا فائدة فيه قيل نحن لا نبتدئ بالقول ان
الاجماع حجة بل اذا سئلنا فقيل لنا ما قولكم في اجماع المسلمين قلنا هو حق وحجة فانه لا بد في الجواب لنا ولكل مسئول عن ذلك من القول
بانه حجة وان كان لا تاثير لقول من عدا النبي في ذلك على ان قول اذا احاب في ان يتلبس ويشتبه اما لغيرهما لم يكن بد من الرجوع الى اجماع
الامامية او علمنا انه ليعلم دخول قول الامام فيه ومن القول بانه حجة لاشتماله على قول المعصوم فلا … في حجيته وقد اشار الى ما ذكرنا السيد
الاستاد فقال الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم سواء انفردت الفرقة الناجية او انضم اليه غيرها من فرق
المسلمين وسواء بلغ حد الضرورة من المذهب والدين او لم يبلغ على ذلك مع حصول اليقين وسواء عم فقهاء عصر واحد او اختص
بالبعض الكاشف عن قول الحجة من الطائفة والاجماع بهذا المعنى يلزمه الحجية والمعارف قطعا لان قول المعصوم حجة بالضرورة فكذا الكاشف
عنه ثم وجود الكاشف وعمومه في الاعصار يتوقف على وجود الامام وثبوت عصمته وعدم خلو الارض منه وهذه امور مقررة في الاصول معلومة من
المذهب وقد اشير الى الاجماع الامامية … والفريقان عن النبي من قوله لا تجتمع امتي على ضلالة وقوله من فارق جماعة المسلمين قيد شبر فقد خلع
ربقة الاسلام من عنقه والى البعض وغيره ما ورد من لزوم اتباع الجماعة والمنع من الخلاف والفرقة مع تفسير الجماعة باهل الحق وان قلوا والفرقة
باصحاب الباطل وان كثروا ووافقنا اهل الخلاف على الاول وان خالفونا في التعليل فانهم عرفوا الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد من الامة …
للخطاء على الجميع واثبتوا العصمة للمجموع واستندوا في ذلك الى … الدليل الموجب … لاتفاق الاراء بل وجود المعصوم من الخاطئين
العلماء ولو انهم وضعوا على الحد الذي قرروه كان كل اجماع مع مخالفة الشيعة بل مع اتفاق علماء المذاهب الاربعة كاشفة الكلية من
الطرفين وثبت العموم من وجه بين الاجماعين ولو قيل في تعريفه اتفاق الفرقة المحقة … على جميع المذاهب على اختلافها
في تعيين تلك الفرقة فانه اختلاف في المصداق دون … ثم من قال في جملة كلام له الاجماع لا يتوقف في الايصال الى المقصد بنفسه الى شيء ودليل
يعني احتياج في كونه موصلا الى واسطة بينه وبين المط يتحقق بها الايصال ابتداء ويكون الاجماع موصلا الى المطلوب وان توقف التصديق بكونه
موصلا على كشفه عن قول الحجة عندنا وعلى الادلة الدالة على كونه حجة بمحل الوفاق عند العامة فانا نستدل على المطلوب بالعرض بالاجماع وعلى حجية الاجماع
بكونه كاشفا مثلا كما استدللنا بالكتاب على المطلوب وعلى كونه حجة بما دل عليه ولا يحتج بالاجماع على الخبر وبالخبر على المطلوب فان الاحتمال في
الاستدلال بالاجماع خصوص الخبر الذي كشف عنه الاجماع ولا تعيين ولا لسنه وكيفية تحقق الشرايط ومن رواه وعمن روى وكيفية طريق
دلالته فالدليل هو الشبهة الواهية في هذا ان الاجماع انما يتحقق بمعنى كونه حجة في نفسه فذلك ما لا نقول به وان كان للدليل كشف عن قول
الحجة كان الدليل حقيقة قول الحجة دون الاجماع فهو يتوقف عليه قول الحجة كما يتوقف على اللغة وساير فنون العربية ونحوها من المدارك الاصولية
وهذا لا يوجب خروج دليلا مغايرا لسائر الادلة ولا عده منفصلا عن سائر المدارك ولا موجب … يتوقف عليه المط دليلا فيلزم
الزيادة على العدد المعروف بين الاصوليين انتهى وينبغي التنبيه على امور الاول العلامة حكى عن النظام منع امكان وقوع الاجماع عادة و
حكاه الحلبي عن بعض الشيعة وصار اكثر المحققين الى امكان وقوعه عادة منهم المحقق فانه قال وهو ممكن الوقوع وفي الناس من احاله
كما يستحيل اجماع اهل اقليم الواحد على الاشتراك في لبس واحد وهذا باطل مما يعلم من الاتفاق على كثير من مسائل الفقه ضرورة
ثم الفرق ظاهر فان التساوي في الاكل والشرب مما يتساوى فيه الاحتمال وليس كل المسائل الدينية لانها لا يتوصل اليها عند الادلة فجاز
عادة الاتفاق عليها انتهى وليس لنا ان نقول الاتفاق اليها انما يكون لكل واحد وانتشارهم يمنعه عادة ولا ان نقول ان كانت قطعية
فلا عادة تحيل عدم نقلها فلو كانت نقلت فلما لم ينقل علم انتفاؤها ولو نقلت لاستغني به عن الاجماع وان كانت ظنية فيستحيل

عادة الاتفاق عليها لاختلاف القرائح وتباين الانظار لانا نمنع من ان الانتشار يمنع من ذلك الا اذا لم يكونوا مجدين في الطلب
ونمنع ايضا من الملازمة بين القطعية والنقل لامكان الاكتفاء بالاجماع منه ثم تعرض النقل والاستغناء به عن الاجماع لا يقتضي عدمه و
نمنع ايضا من استحالة الاتفاق على الظنون مطلقا بل على الخفية والجلية الثاني اعلم انه احال الراوندي العلم به الا في زمن الصحابة اما لان
قلة المؤمنين بحيث يمكن معرفتهم باسرهم تفصيلا واما الاول ظاهر كثرة المسلمين وانتشارهم شرقا وغربا وكون ذلك لا يعلم
الا بالمشافهة لهم والتواتر عنهم اذ لا غيرهما لعدم كونه وجدانيا بالضرورة ولا نظريا اذ لا مجال للعقل في معرفة مذهب الغير
وعدم افادة الاحاد ان كانت العلم فانحصر في الامرين وهما ممتنعان عادة مع البلوغ الى هذا الحد من الكثرة والانتشار سلمنا العلم
بهم مشافهة او تواترا لكن لا يمكن معرفة اتفاقهم الا بالرجوع الى كل واحد منهم وهو لا يفيد القطع بل الاحتمال ان يفتي بخلاف معتقده
خوفا او تقية سلمنا معرفة معتقدهم لكن يحتمل رجوعهم او رجوع بعضهم … عما يظهر من المحقق الحلي الى ما ذكره حيث قال ومن
الناس من احاله الا في زمن الصحابة نظرا الى كثرة المسلمين وانتشارهم وكون ذلك لا يعلم الا بالمشافهة لهم والتواتر عنهم وهو
متعذر وان عادة من بلغ هذا الحد من الكثرة لا … اتفاق المسلمين على كثير من المسائل كنبوة محمد ص والصلوات
الخمس ويعلم ايضا غلبة كثير من المذاهب على بعض البلاد … عن الاول بانه لا يعني المسلم الا من قال بهذه الاشياء وكان القائل
اجمع المسلمون على النبوة يقول اجمع من قال بالنبوة على النبوة واما غلبة بعض المذاهب فلا نسلم انا نعلم ذلك في اهل البلد كافة
ولئن سلمنا الاكثر منهم قائل به لكن هذا … باب الاجماع انتهى … نظر لما ذكره جماعة في النهاية … من المسائل المجمع عليها
… قطعيا ويعلم اثبات الائمة عليها اما وجدانا بما حصل بالتسامع وتطابق الاخبار … في كلام بعض المحققين من العامة فكذلك
في صادمة الضرورة لانه يعلم قطعا من الصحابة والتابعين تقديم القاطع على المظنون … ذلك الا بتتبع … وينقل الينا ذلك
بعض مصنفات السيد الاستاد فقال والطريق الى العلم بالاجماع تتبع الفتوى والعمل والنقل المتواتر المحفوف بقرائن العلم وتصفح
الاخبار والاثار وكثرة المزاولة وطول المراجعة وتواتر الخلف عن السلف وتداول الامر بينهم وحصول التسامع والتظافر
بالتدريج وان لم يتميز عنه طريق دون طريق وهو اقوى طرق العلم ولا يمنع من ذلك كثرة الفقهاء وانتشارهم في الافاق ولا عدم
الاحاطة باعيانهم واسمائهم كما لم يمنع كثرة النحاة وغيرهم من ارباب العلوم عن العلم باتفاقهم على كثير من المسائل …
لما يكون الوجدان وتكرر صورة المخالف باعترافه بضروريات الدين والمذهب وحصول العلم والضرورة بهما للعوام مع جهلهم بعلماء ذلك
الاحكام وحصول العلم لكثيرة بان جمهور المسلمين في شرق الارض وغربها يفعلون كثيرا من الواجبات كالصوم والصلوة ويجتنبون كثيرا
من المحرمات كاكل الميتة ولحم الخنزير مع عدم المشاهدة وبعد الشقة وباتفاق العلماء الاثبات على نقل الاجماع في عصر الائمة ع
الى زماننا هذا في اصول الدين وفروعه على ما تشهد به الكتب والمصنفات مما لا يمكن دفعه والحمل على المجازفة في تعبير الاصطلاح والحاق
الجميع حتى المنكر للاجماع على نقل الشهرة من غير نكير مع ان الكثرة والانتشار لو منعا من العلم بالاجماع لمنعا من الشهرة ايضا اذ لا فرق
لا تعرف من الفقهاء المنتشرين في الافاق جمعا كثيرا يفتون الشاذ ويخالفون … المشهور … ولا المشهور مشهورا
مع مسيس الحاجة والاضطرار الى هذا الاصل فما خلا عن النص من كتاب او سنة او وجد فيه ذلك الا فيما يتفق فيه من النصوص في
ابواب الفقه من الطهارة الى الديات ما ينطبق على تمام الحكم والمحتاج الى الاستعانة بالاجماع في الصورة من … والفقه
على بعضه والتصرف في وجوه الترجيح وبطلان القياس وعدم استقلال العقل باكثر الاحكام وبالجملة لا يقوم للفقه عمود ولا
يخضر له عود الا بهذا الاصل ومن استغنى عنه حينا فيحتاج اليه وقتا وما انكره احد في الاصول الا وقد التجأ اليه في الفروع
وقد وجدنا كثيرا من الناس ينكرونه في السعة ويفزعون اليه في الضيق وليس ذلك الا من قلة التحقيق
اعلم ان طرق معرفة الاجماع الكاشف عن قول المعصوم الذي هو حجة لا ينحصر في طريق واحد بل هو متعدد وقد اشار الى ذلك
السيد الاستاد … واما الكشف عن قول المعصوم وهو مناط الحجية عندنا فللاصحاب فيه طريقان احدهما وهو مسلك المعظم
والمنهج الاقوم حصول العلم بدخول المعصوم في العلماء اتفاقا من … ومرجعه الى ترتيب قياس من الشكل الاول وهو ان الامام احد
العلماء او احد علماء العصر وكلهم او من عدا المعروف منهم قائل بهذا الحكم فالامام ع قائل به اما الاولى فلان الامام المعصوم ع
سيد العلماء ورئيس الفقهاء وهو موجود في كل عصر اما ظاهرا مشهورا او خفيا مستورا كما هو قضية المذهب واما الثانية

فلان المعروف من حصول العلم الاجمالي باتفاق الجميع من غير توقف على العلم بقول كل واحد على التفصيل فان العلم بالجملة كما
يحصل بالعلم بالتفصيل فقد يحصل العلم بالتفصيل من العلم بالجملة وعليه المدار في جميع البراهين المنتجة للعلم واليقين لان
العلم الاجمالي فيها لو توقف على التفصيل لزم الدور المحال والطريق الى العلم الاجمالي هيهنا ما مر مفصلا وحاصله التتبع الذي
به يظهر مظهر الغائب من مذهب الشاهد فيكشف قول من لا يعرف ولا يقدح فيه وجود الخلاف في بعض الطبقات ولا وجود
المخالف الشاذ في عصر المجمعين اذ الحاصل نعم يشترط دخول كل من لا يعرف ممن يحتمل كونه الامام لان القطع بدخوله لا يحصل الا بذلك
وانا لا نعرف الامام بشخصه وهو من المعرفة لا حاجة الى استعلام بعينه وربما يحصل العلم بعض الاسواد من العلماء الاعلام الى العلم بقول
الامام ع بعينه على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في هذه الغيبة فلا يسمع النص بنسبة القول اليه فيه ورده في صورة الاجماع جمعا بين
الامر باظهار الحق والنهي عن اذاعته مثله معقول مط لكن هذا على تقدير تحققه طريق اخر بعيد الوقوع مختص بالاوحدي من الناس فقد ذلك
في بعض المسائل الدينية بحسب الغاية الربانية فلا ينتقض به ما قررناه وثانيهما حصول العلم بقوله للعلم باتفاق غيره من علماء الطائفة
وفيه مسلكان الاول استفادة الموافقة من عدم الرد وفيه وجهان الاول البناء على قاعدة اللطف التي لاجلها وجب على الله نصب
الامام فانها تقتضي ردهم لو اتفقوا على الباطل فانه من اعظم الالطاف فان امتنع حصوله بالطرق المعلومة الاسباب وحيث انتفى
علم موافقته لما اجمع عليه فيكون حجة وحجيته وان كان متوقفا على وجوب الرد لكن وجوب الرد لا يتوقف على حجيته فلا يلزم
الدور كما ظن ولا يرد على ذلك ثبوت الحيرة في زمن الغيبة لان وقوع الاجماع فيها وتمامها الكل في الحكم الواحد غير مقطوع به ولا
نقض الامام بين على ان الرد على الباطل لا يستلزم دفع الحيرة لزوم التردد والاشتباه فيحصل التخلص بالتوقف عما في الحكم والاحتياط
في العمل بخلاف ما لو اتفقوا على الباطل وهذه الطريقة قد سلكها الشيخ في العدة وادعى ان العلم باجماع الطائفة لا يحصل الا بها
واختارها جماعة منهم الحلبي في ظاهر الكافي وحذيها المرتضى في الذريعة واحتمال اختصاص اللطف المذكور بزمان الحضور ولذا كان
عدم السبب في غيبته فقدا تبناهم قبلناه من قبله وفي العدة ان هذا هو الذي ذهب اليه المرتضى اخيرا ويفهم منه ارتضائه لها اوله
ودفع نقضها بان وجود الامام في زمن الغيبة لطف قطعا فيثبت فيه كلما امكن لوجود المقتضي وانتفاء المانع وان هذا اللطف
قد ثبت وجوبه قبل الغيبة فيبقى بعدها بمقتضى الاصل وان النقل المتواتر قد دل على بقائه وقد ورد ذلك عن النبي والائمة
بالفاظ ومعان متقاربة نحو قول النبي ان لكل بدعة من بعدي يكاد بها الاسلام وليا من اهل بيتي موكلا يذب عنه وينطق الحق
ويرد كيد الكائدين وعنهم وعن اهل البيت ان فيهم في كل خلف عدولا ينفون عن تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل
الجاهلين وفي المستفيض عنهم ان الارض لا تخلو الا وفيها عالم اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم الى الحق وان نقصوا شيئا اتمه لهم ولولا
ذلك لالتبس عليهم امرهم ولم يفرقوا بين الحق والباطل وعن امير المؤمنين ع في عدة طرق بلى اللهم انك لا تخلي الارض من قائم بحجة
اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل حججك ولا يضل تبع اوليائك بعد اذ هديتهم به اما ظاهر ليس بالمطاع او مكتتم او
مترقب ان غاب عن الناس شخصه في حال هدنتهم فان علمه وادابه في قلوب مثبتة لهم بها عاملون وفي تفسير قوله تعالى انما
انت منذر ولكل قوم هاد وفي عدة روايات ان المنذر رسول الله وفي كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي وفي
بعضها والله ما ذهب منا وما زالت فينا الى الساعة وعن ابي عبد الله ع قال لم تخل الارض منذ خلق الله من حجة له فيها ظاهر
مشهور او غائب مستور ولم تخل الى ان تقوم الساعة ولولا ذلك لم يعبد الله قيل كيف ينتفع الناس بالغائب المستور قال ينتفعون
بالشمس اذا سترها السحاب وعن الحجة القائم واما وجه الانتفاع بي في غيبتي فكالانتفاع بالشمس اذا غيبها عن الابصار السحاب
وانى امان اهل الارض كما ان النجوم امان اهل السماء والاخبار في هذا المعنى اكثر من ان تحصى ومقتضاها تحقق الردع عن الباطل
والهداية الى الحق من الامام في زمان الغيبة والمراد حصولها بالاسباب الخفية كما يشعر به حديث السحاب دون الظاهرة فانها منتفية
بالضرورة ولا ينافي ذلك تضمن بعضها الاعلان بالحق فانه من باب الاسناد الى السبب والاحتجاج بها مبني على ان حصول الرد
والارشاد قبل الاتفاق والا لكانت خلاف المطلوب وكان الاكثر حملوها على بيان الالطاف التي من اجلها وجب نصب الامام
وان تخلفت عنه في زمن الغيبة لوجود المانع مصلحة تعيينها لخفي الحق مع وضوح الدلالة في الباقي ويأتي ذلك الثاني دلالة
التقرير والامساك عن النكير على اصابة المجمعين فان تقرير المعصوم حجة في فعل الواحد فكيف والكل بل الجم الغفير ولا يمنع منه

الغيبة مع العلم بالحال والتمكن من الرد فانه وان غاب عنا الا انه بين اظهرنا يرانا ونراه وان كنا لا نعرفه بعينه
فانه يحضرنا ويراها ويطلع على احوالنا وتعرض عليه اعمالنا ويلزم من ذلك وجوب الانكار مع الاختلاف لوجوده من لا
وجوبه في بيان العصاة لجواز الاكتفاء بوضوح الحق ولا وجوب الانكار على المستتر بالمعصية حال الظهور لانه انما يلزم لو
انحصر الوجه في السبب الخفي كحديث الرعي العام وهذا الوجه قد اعتمده بعض المتأخرين ويحتمله كلام ابي الصلاح وهو مبني على وجوب
التنبيه على الخطاء مط او مع العلم دون الظن ولو حص بالامام فانه يلزم من وجوب الهداية عاد الى قاعدة اللطف ولا يشترط في هذا
المسلك بوجهيه وجود المجهول النسب لان المعروض دخول امام قالوا الشخص غيره في المعروف فمن كان حجة ولا يمنع منه وجود الخلاف
المتقدم وفي المقارن الشاذ وجهان وهل يشترط انتفاء الحجة على خلاف ما اجمعوا عليه نعم ويحتمل العدم اذ لا تجدي لهما
مع فرض اتفاقهم على خلافه المسلك الثاني كشف الاتفاق عن وجود المستند القاطع للعذر ويدل عليه العقل والنقل اما العقل
فلان فتوى الواحد من علمائنا الثقات الاثبات تفيد الظن بوجود دليل الحكم نافذا وفتوى مثله او من هو اعلم منه واوثق
قوى الظن بذلك قطعا وكلما انضم اليه مثله تقوى وتضاعف حتى يحصل اليقين باتفاق الجميع كالاخبار المتواترة فان اصلها الاحاد
التي لا تفيد علما بالانفراد وان حصل لها ذلك بواسطة التعاضد والاجتماع وهذا المسلك لجماعة من محققي المتأخرين ولعلهم
الحدس الصائب والذهن الثاقب هو قوي متين وليس التعويل فيه على مجرد الاجتماع الا اذا كما هو مذهب اهل الخلاف بل الكشف
اتفاق اهل الحق عن اصابة المدرك والوقوف على الحجة الواصلة اليهم من الحجج من لا يجوز عليهم الخطاء ولا ينتقض بالمشهور لان الشهرة
من حيث هي لا تفيد الا الظن فان بلغت حد القطع كانت اجماعا وخرجت من سنخ الشهرة عرفا ولا فرق في ذلك بين فتوى الاقدمين من
اصحاب الائمة ع كزرارة ومحمد بن مسلم ويزيد بن معوية والفضيل بن يسار والحلبي واضرابهم من الفقهاء المتمكنين من سماع
الاحكام من المعصومين وغيرهم من فقهاء الغيبة الذين يتبعون الاثار الباقية من العترة الهادية ولا في هؤلاء بين القدماء
المتمكنين من كتب اصحاب الائمة واصولهم كالصدوقين والقديمين والشيخين والسيد المرتضى واضرابهم ومن تأخر عنهم ممن لم يتمكن
من جميع ذلك كلها واكثره كالفاضلين والشهيدين وساير المتأخرين فان المناط في الجميع واحد وهو اجتماع البالغة الى حد اليقين
وان اختلفت بالقلة والكثرة والقوة والضعف فان العلم قد يحصل بالعدد اليسير من اصحاب الائمة ويتوقف على اتفاق
الكثير من غيرهم على اختلاف فيه باختلاف طبقاتهم في الدين والتقوى واختلاف مراتبهم في الفقه والضبط وايضا فان حصوله في الطبقة
الاولى طريق الى حصوله بما يليها وهكذا الى ان يصل الينا فيلتقي المتأخرون المتقدم ويحصل من كل طبقة الى ما بعدها ويأخذ الاخر
عن السابق يدا بيد وخلفا عن سلف اذا قلنا بحجية الاجماع المنقول فهل هو حجة مطلقا وان علم باختيار الناقل
خلاف ما ادعى عليه الاجماع او هو حجة اذا لم يختر الناقل خلاف ذلك فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان نقل الاجماع اما ان لا يسبقه مخالفه
ولا يتعقبه او يسبقه او لم يتعقبه او لا يعلم باحد الامرين مع العلم باصل المخالفة فهنا صور واربع الاولى ان لا يسبقه ولا يتعقبه ذلك
كما اذا ادعى الاجماع على وجوب شيء ولم يعلم منه خلافه وهنا لا اشكال في حجيته على القول بالحجية الثانية او يسبقه ذلك كما اذا اختار او رجح
فعل ثم ادعى الاجماع على خلافه والكلام هنا كما سبق كما لا يخفى الثالثة ان لا يتعقبه وهنا لا يبعد دعوى عدم الحجية لعدم حجية الظن منه
حادث ح فلا يكون حجة اما الاول فواضح ولا ينبغي الريب فيه واما الثاني فلان الاجماع المنقول انما اعتبر لافادته الظن فان الظن
في الاصل الحجية واذا انتفى عنه الوصف المشار اليه فلا دليل على حجيته لا من اجماع ولا من غيره واذا لم يقم دليل على حجيته وجب الحكم
بعدم حجيته وهو واضح لا يقال كلمتهم في حجية الاجماع المنقول في حجيته مط ومن لم يقل بحجيته لم يقل بها كذلك فالتفصيل خرق للاجماع لانا
نقول الدعوى الاولى ممنوعة فان قلت عبارة القائلين بالحجية مطلقة تعم جميع الافراد ولا دليل على خروج بعضها عن الاطلاق ومع هذا
لا يجوز منع تلك الدعوى قلت لو سلم الاطلاق فهو منزل على الفرد الغالب وهو الذي يفيد الظن ومعرفة تلك الدعوى لا تنافي اطلاق
مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا يقتضي حجية جميع افراد الاجماع المنقول لانا نقول دلالة الاية الشريفة على حجية الاجماع
ممنوعة ولو سلم الدلالة عليها فانما يسلم فيما اذا حصل منه الظن لا مطلقا لان غاية المفهوم الاطلاق وهو محمول على الفرد الغالب وهو
الذي يحصل منه الظن ثم هذا ويؤيد عدم حجية الاجماع المنقول الذي لم يحصل منه الظن ما دل على منع العمل بالقياس فان ذلك
لان القياس مع افادة الظن اذا لم يكن حجة فيجب ان يكون ما لا يفيد الظن غير حجة بطريق اولى ولا ينافي ما ذكرته من عدم قيام

الدليل على حجية الاجماع انما يجري فيما اذا كان مخالفة الناقل له بعد نقله بلا فصل او بفاصلة قليلة واما اذا نقله واطلعنا عليه ثم خالف
مدعيه ومضى ازمنة كثيرة مع انه الا ان الاستصحاب يقتضي حجيته ح وذلك لان قبل ظهور المخالفة حجة للاجماع شرائط الحجية فيه فيستصحب
لانا نقول ان التمسك بالاستصحاب انما يتم كما اذا دل على وجوب شيء في الوقت المستقبل وحصلت المخالفة قبل مجيء زمانه فلا الا انه لم يثبت
حكم فيحصنا فلا يمكن دعوى الاستصحاب فيه ودعوى عدم القائل بالفصل بين الصورتين غير مسلمة اللهم ان يقرح معنى كونه حجة صلاحيته
لاثبات الاحكام الشرعية مطلقا ولو في الوقت المستقبل فيجوز التمسك بالاستصحاب كما يتمسك باستصحاب طهورية الماء الثابتة في
الزمان ولا اشكال ان الذي ثبت في الزمان صلاحيته للظهور بالفعل الواقعة ان يتحقق المخالفة من الناقل له ولا نعلم بالتقدم والتاخر
وهنا يشكل الحكم بالحجية لان شرطها عدم تاخر عدم تاخر المخالفة وهو مشكوك فيه فيلزم الشك في اصل الحجية اذا الشك في الشرط ح اللهم
الا ان يستظهر التقدم باعتبار ان الغالب عدم حصول المخالفة بعد دعوى الاجماع وفيه نظر فتم اذا اختلف الاصحاب
في مسألة فقهية على قولين مثلا ولم يظهر على كل منهما دليل وكان احدهما اشهر واعتني ارجحنا ومعظمهم قبل هذه تصلح لان يكون حجة
على القول المشتهر كخبر الواحد اولا بل يجب التوقف والرجوع الى ما يقتضيه القواعد العقلية بعد سد باب الاجتهاد اختلف فيه الاصوليون
من اصحابنا على قولين احدهما ان الشهرة حجة شرعية كخبر الواحد وهو للعلامة في مواضع من المختلف والشهيد في الذكرى وجمال الدين
الخوانساري والمحكي عن والده استاد الكل وحكاه في الذكرى عن بعض الثاني انها ليست بحجة شرعية كالقياس وهو لابن ادريس في
السرائر والعلامة في المنتهى والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والسيد الاستاد في بعض مصنفاته ووالد العلامة وهو الظاهر الشهيد
الثاني ووالد الشيخ البهائي للاولين وجوه منها ما تمسك به بعض المتاخرين على ما حكاه السيد الاستاد روى عن العلامة
الحلي مرفوعا الى زرارة عن ابي جعفر قال سالت فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران المتعارضان فبايهما اخذ قال خذ بما اشتهر بين اصحابك
ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال خذ بقول اعدلهما عندك واوثقهما ويؤيده خبر ابن
حنظلة الذي رواه المشايخ الثلثة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى ان قال
فان كان كل واحد اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم
ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت انهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل
واحد منهما على صاحبه فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس
بمشهور عند اصحابك فيؤخذ فان المجمع عليه لا ريب فيه وفيه نظر من وجوه الاول ان الرواية ضعيفة سندا فلا يجوز الاعتماد
عليها في اثبات هذا الاصل الكلي لا يقال هذه الرواية وان ضعف سندها الا انه مؤيد بالرواية الاخيرة وهي معتبرة سندا لانا
نمنع من اعتبار سند هذه الرواية لاشتمالها على عمر بن حنظلة ولم يوثقه معاشر علماء الرجال كالنجاشي والشيخ والعلامة نعم
ونقل الشهيد الثاني فانه قال عمر بن حنظلة لم ينص الاصحاب بجرح لا تعديل لكن امره سهل لاني حققت توثيقه من محل اخر وان
قد لا يعلم انتهى لكن في الاعتماد على هذا التوثيق اشكال لا يقال لو سلم ضعف ابن حنظلة فيقول لخصوص هذه الرواية التي رواها
معتبرة لانه تلقوه بالقبول ولهذا اشتهرت بمقبولة عمر بن حنظلة لانا نمنع من بلوغ تلقيهم حد الاجماع وبلوغه حد الشهرة لا ينفع
في هذا المقام كما لا يخفى الثاني ما اشار اليه السيد الاستاد في مقام رفع التمسك به على حجية الشهرة وهو تعلق ضعيف فان المراد
بما اشتهر هنا الحديث المشهور بقرينة وروده في مقام ترجيح احد الحديثين المتعارضين على الاخر والمعنى خذ من الحديثين المتعارضين
بما اشتهر بين اصحابك اي الحديث المشهور بينهم وليس هذا من باب تخصيص العام بالمورد بل من باب تحصيله به والفرق بينهما
ظاهر لا يخفى لانه لو قيل هل ينجس الماء بملاقاة النجاسة فاجيب بان ما كان كرا لا ينجس بالملاقاة فان المعنى ما كان من الماء لا ينجس
بها وليس الماء كالمضاف والجامد خارج عن العموم لان العموم مخصوص بغيرهما واما قوله في مقبولة عمر بن حنظلة فان المجمع عليه
لا ريب فيه على حجية المشهور لان مطلق الشهرة غير الاجماع الذي لا ريب فيه فيحمل المشهور على ما بلغ حد الاجماع ولا ريب في كونه حجة
مطلقا ولو حمل الاجماع على المشهور بقرينة السياق صار في حجية المشهور ولاحتمال ارادة الحديث المشهور دون المشهور مطلقا انتهى الثالث
ان الموصول في قوله خذ بما اشتهر لم يكن جعله عبارة عن الفتوى على الخبر لان ارادة الخبر توجب الاضمار لان الشهرة
لا تضاف الى نفس الخبر بل الى صفته صفة نقله ولا يصح ان يقال اشتهر الخبر الا بعد كون التقدير اشتهر نقله ونحوه وارادة الفتوى

والحكم

والحكم لا توجب التقدير والاضمار لان الشهرة تضاف اليها من غير حاجة الى الاضمار فيقال فتوى اشتهرت او حكم اشتهر ولا يجوز اشتراك
الاضمار بالنسبة الى الخبر وعدم اعتباره بالنسبة الى الفتوى فيتعين ان يكون المراد لعل الامر ولا يمكن ان يكون المراد الفتوى قطعا
لارتباط ورود الرواية وعدم مطابقة الجواب للسؤال فيكون المراد الرواية فان قلت على تقدير حمل الموصول على الخبر صح الاستدلال بالخبر
بالرواية على حجية الشهرة ايضا لان اشتهار الخبر كما يكون باعتبار اشتهار نقله كذا يكون باعتبار اشتهار الفتوى والعمل بمضمونه واطلاق
قوله خذ بما اشتهر يقتضي الاخذ بالشهرة باي معنى اعتبرت فاذا وجب الاخذ بالخبر الذي اشتهر الفتوى بمضمونه ولو كان ضعيف السند
غير صالح للحجية كما هو مقتضى اطلاق الرواية وجب الاخذ بالشهرة الخالية من الخبر لعدم القول بالفصل بين الصورتين بل المناط في
الصورة الاولى نفس الشهرة وليس للخبر تاثير في الحجية وهي حاصلة في الصورة الثانية فيجب الاخذ بما قلناه وقد يقال انه ذلك
فان المتبادر من اشتهار الخبر اشتهار نقله لا غير واطلاق الرواية لا يشمل الصورتين سلمنا لكن لكنا نمنع من عدم القول بالفصل المشار اليه
بل القول به موجود كما سيأتي اليه الاشارة انشاء الله تعالى سلمنا ان الموصول لا يصح حمله على العموم والا يلزم خروج افراد العام لان اكثر ما اشتهر
بين الاصحاب لا يجب الاخذ به وهو باطل لان تخصيص اكثر افراد المعهود هو الخبر المشهور ولا عموم فتم الخامس ان عموم الرواية على تقدير
تسليمه معارض لعموم ما دل على منع العمل بالظن نحو قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين
من وجه لان الرواية من حيث اختصاصها بالشهرة خاصة ومن حيث شمولها للشهرة المفيدة للعلم وهي البالغة حد الاجماع و
المفيدة للظن عامة وما دل على منع العمل بالظن من حيث اختصاصه بالظن خاص ومن حيث شموله للظن الحاصل من بعض افراد
الشهرة والحاصل من غيره كالحاصل من القياس عام فيمكن تخصيص كل من العمومين بخصوص الاخر وحيث لا ترجيح يجب التوقف ومعه
يسقط الاستدلال على ان الترجيح مع عموم ما دل على منع العمل بالظن لكثرته وقطعية سنده وموافقته للاصل وكونه دالا على حرمة
العمل به بالظن ولا كذلك ما دل على حجية الشهرة فانه ليس بقطعي ولا موافق للاصل ولا كثير العدد والدال على الحرمة مقدم على الوجوب
وقد ثبت عند بعض ان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة وبالجملة اعتمادا على الرواية المذكورة في محل البحث في غاية الاشكال ومنها
ان وجوب العمل بظواهر الكتاب وبجملة اعتمادا على الرواية من اخبار الاحاد كالصحيح والحسن والموثق ومرسل ابن ابي عمير يستلزم
العمل بالشهرة بطريق اولى لان الظن الحاصل منها وفيه نظر بوجوه الاول ان التمسك بالفحوى المشار اليه انما يتجه لو كان المناط في حجية
الظواهر الكتاب واخبار الاحاد المذكورة افادتها الظن وهو ممنوع لجواز ان يكون اسبابا شرعية كبعض المسائل والاستصحاب وفيه نظر
لان الظاهر من القائلين بحجية ما ذكر ان المناط هو ذلك لا غير بل ادعى العلامة ان كل من قال بحجيته قال بان المناط لم يكن الثاني انه
لا يفهم من الخطاب الدال على حجية خبر الواحد حجية نحو الشهرة اصلا والحجية على غيرها وفيه ان هذا لو سلمنا ولكن هذا انما يتم
لو كان حجية القياس بالطريق الاولى مشروطا بدلالة اللفظ الدال على ثبوت الحكم في المقيس عليه على ثبوته في المقيس كما هو خيرة بعض
واما على تقدير عدم اشتراط ذلك وكفاية كونه قياسا جليا كما هو خيرة اخرين فلا فتم الثالث ان الفحوى المشار اليها معارض بفحوى
ما دل على منع العمل بالقياس الذي يفيد الظن الاقوى من الظن الحاصل من الشهرة والدليل على الشهرة الترجيح فيجب التوقف
على انه قد يدعى ان الترجيح مع الاخير بوجهين احدهما شهرة القول بعدم حجية الشهرة وثانيهما ان حرمة القياس قطعي بل صار من ضروريات
المذهب دون وجوب العمل بخبر الواحد فانه ليس بقطعي وفي كلا الوجهين نظر لانه لا يمكن دعوى الترجيح ومعه يجب الحكم بالتخيير لا التوقف
لان احد الدليلين دل على وجوب العمل والاخر على حرمته والحكم بالتخيير لا التوقف لان احد الدليلين دل على وجوب العمل الاخر و
الاخر على حرمته والحكم هنا التخيير ومعه يصح العمل بظن الشهرة وهو المطلوب فتم على انا نمنع من تحقق فرد القياس يكون الظن الحاصل
منه اقوى من الشهرة او مساويا له بل ظن الشهرة اقوى مطلوب حين سبق فحوى ما دل على حجية خبر الواحد سليمة عن المعارض الخامس ان الفحوى
المشار اليها لا تنهض لاثبات جميع اقسام الشهرة حتى ما كان الظن المستفاد منه اضعف من الظن المستفاد من ظواهر الكتاب و
الاخبار المتقدم اليها الاشارة والدليل اخص من المدعى فلا يثبت به وفيه انه لو سلمنا تحقق شهرة تكون ظنها اضعف من ظن
ما ذكر فنقول ذلك غير قادح بعد ظهور الاتفاق على عدم الفرق بين اقسام الشهرة في الحجية فتم ومنها ما تمسك به في الذكرى
من الحاق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فقريب لقوة الظن في جانب الشهرة انتهى وفيه
نظر للمنع من كون الشهرة مفيدة للظن بالحكم الواقعي وللظن بوجود دليل يعتمد عليه لما ذكره الشهيد الثاني في كتاب

حتى يقال انه لا يمكن تحصيل الظن بالعدم لان المدارك في الاحكام الشرعية غالبا الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل فاذا لم يجد
منها شيئا يقتضي ما ذكره وغلب على ظنه عدمه سيما لكن نقول لعل ذلك الدليل يحتمل اصل البراءة او الاستصحاب الذين يحصل
منهم الظن بالواقع فلا يمكن جعل الشهرة دليلا على الحكم الواقعي كخبر الواحد خصوصا اذا كان فتواهم بالاباحة والبراءة وفيه
نظر والانصاف ان منع حصول الظن القوي من الشهرة غالبا بعيد في الغاية نعم قد يتفق عدم حصول الظن باعتبار معارضة
امر خارجي لكن ليس الكلام فيه بل فيما يفيد الظن بل لا ينبغي انكاره ولا يبعد دعوى الحاق ما لا يفيد به باعتبار عدم القول
بالفصل ثم هذا وقد صرح بان الشهرة يفيد الظن المحقق الخوانساري في المشارق ولا شك ان حكما من الاحكام اذا لم يظهر به
قائل من اصحابنا الامامية وكان اقوالهم مطابقة على خلافه فهم في تحصيل الظن القوي بانهم احق واخلق من الامام عليه السلام ان لا يشتبه
ريب والاختلاف اذ العادة لم تجر بان ما لا يكون كذلك لم يقع فيه خلاف بينهم مع كثرتهم ومخالفة اذهانهم في ادراك الامور واستنباطهم
استنباط الفروع وما بين مشربهم في تاسيس المباني والاصول سيما اذا وجدت الروايات المتعارضة عن الائمة عليهم السلام في تلك المسئلة
اذ على هذا يصير الظن بما يرى من عادتهم وشاهد من دينهم انه قلما يكون ان يكون رواية في حكم ولم يوجد به قائل من اصحابنا وربما
اذا كانت الروايات الدالة على ما اجمعوا عليه ضعيفة شاذة نادرة واذا لم يوجد عليه رواية فبطريق اولى واحتمال ان يكون مخالف
من الاصحاب المتقدمين ولم يصل خلافه الى مدعي الاجماع ضعيف بعيد ايضا حيث المابرعين شدة اجتهادهم في تتبع الاقاويل
وتمحيص المذاهب حتى انا نريهم في المسائل النادرة وقد تتبعوا الاقاويل ونقلوا خلافا نادرا من الاصحاب ان كان بل بعضهم
قد اجتهدوا في تتبع اقوال العامة ايضا بحيث لم يفت منهم شيء الا ما شذ وندر فكيف ظنك باقوال الخاصة بالمسائل المتعارفة التي
تعم بها البلوى وبالجملة في مثل هذا المقام ان لم يحصل القطع بالحكم بعد ملاحظة ما ذكرنا فلا كلام في حصول الظن القوي الذي لا
مكابرة ومثل هذا الظن لا ينقص عن الظن الذي يحصل من خبر الواحد بل يكون في اكثر المواضع اقوى منه واشد وان لم يكن على
خلاف ما ادعوه من الاجماع خبر صحيح معتمد عليه فلا اشكال فان كان فان لم يقل برجحان الاجماع عليه فلا اقل من التساوي اذ ادلة
حجية خبر الواحد ايضا على تقدير تماميتها ليست بحيث توجب مع معارضة هذا الظن القوي ليس له لاسيما مع تاييده بما
ورد في الروايات من الامر بالمجمع عليه بين اصحابك واترك الشاذ النادر لشموله للمجمع فيه بل هو ظاهر فيحكم بالتساقط ويرجع
الى ما اقتضاه اصل او دليل اخر والمتجه الترجيح اذا ظهر خلاف من واحد من اصحابنا المتاخرين او جمع منهم ايضا فالظاهر انه لا اعتداد
به وعدم تغير الحال بما ذكرنا فلا يحتاج الى البيان واما اذا لم يكن كذلك ادعى الاصحاب اجماعا على حكم وادعى بعضهم الاجماع على
خلافه من المتقدمين ونقل مدعي الاجماع نفسه خلافا منهم او لم يدع احد خلافا لكن وجدنا في كلام القدماء او ظهر لنا بدليل انهم
خالفوا فيه فلا سبيل الى الحجية ولا وجه للتعويل عليه نعم اذا ثبت انه كان مشهورا بينهم بحيث كان مخالفه شاذا نادرا فلا يبعد
ح جعله من المرجحات للدليل ومؤيدات المدلول باعتبار الرواية التي نقلنا وباعتبار ان الظن يذهب غالبا الى انه في مثل هذه
المواضع وقوع الخطاء من القليل اكثر منه من الكثير واما جعله حجة براسها واحدة دليلا بانفراده فلا انتهى وقد صرح بان الشهرة
تفيد الظن جدي الصالح وجدي الاخر ووالدي العلامة واحتج الاول على ذلك بان الظن ان يوافق جمع من العلماء العظام على
الخطاء بعيد يحصل الظن بان مستندهم صحيح واحتج الثالث بان الاكثر مع نهاية علمائهم وفقاهتهم واختلاف ارائهم وعدم موافقة
بعضهم مع بعض في كثير من الادلة الاجتهادية والمسائل الخلافية حتى ان بعضهم ربما خالف نفسه في مواضع عديدة واتى الفتاوى
متضادة حتى بعث اذا رايناهم توافقوا في مسئلة واتفقوا على الحكم من دون تزلزل ولا شبهة استبعدنا وقوع الخلل والخطاء
في دليلهم ومنه يلزم الظن القوي غاية القوي بحجيته ثم ان هؤلاء اجابوا عما اورد على دعوى افادة الشهرة الظن من ان كل من
نشا بعد الشيخ قلده وحسن ظنهم به الا ما شذ فنسبة الى الفقهاء والمجتهدين مع تصريحهم بانه لا يجوز ذلك بعيد جدا الا
ان يقولوا بنفي الاجتهاد عنهم وهو اعرف بما قال واما الثاني فقال هذا الدعوى في غاية الغرابة لان مخالفة المتاخرين
عن راي الشيخ اكثر من مخالفة الفقهاء بعضهم من بعض بمراتب شتى بل الوجدان تشهد انهم في كل مسئلة يتاملون ويجتهدون
ومن كثرة الملاحظة وبعد النظر وقع منهم الاختلاف كثيرا في فتاويهم بل في كتاب واحد بما تعقبون فيه دفعتا وهي مختلفة وقال الثالث
يظهر لكل ناظر من منع متابعة الفقهاء المتاخرين عن الشيخ له في الفتوى ولانا لم نجد فيها بل وجدنا خلافها ولو سلمت فانما هي

الرعاية الذي الفه في دراية الحديث فقال واما الخبر الضعيف فذهب الاكثر الى منع العمل به مطلقا للامر بالتثبت عند اخبار
الفاسق الموجب لرده واجازه الآخرون وهم جماعة كثيرة منهم من ذكرناه مع اعتضاده بالشهرة رواية بان يكثر تدوينها وروايتها بلفظ
واحد او الفاظ متغايرة متقاربة المعنى او فتوى بمضمونها في كتب الفقه لقوة الظن بصدق الراوي في جانب الشهرة وان ضعف
الطريق فان الطريق الضعيف قد يثبت الخبر مع اشتهار مضمونه كما تعلم مذاهب الفرق الاسلامية كقول ابي حنيفة والشافعي
ومالك واحمد باخبار اهلها مع الحكم بمضمونه عندنا وان لم يبلغوا حد التواتر وبهذا اعتذر الشيخ في عمله بالخبر الضعيف وهذه
حجة من عمل بالموثق ايضا بطريق اولى وفيه نظر يتوجه على وجه الايجاز انا نمنع من كون هذه الشهرة التي ادعوها مؤثرة في الخبر
الضعيف فان هذا انما يتم لو كانت الشهرة متحققة قبل زمن الشيخ والامر ليس كذلك فان من قبله من العلماء كانوا بين مانع من خبر
الواحد مطلقا كالمرتضى والاكثر على ما نقله جماعة وبين جامع للاحاديث من غير التفات الى تصحيح ما يصح ورد ما يرد وكان البحث
عن الفتوى المجردة عن الخبر لا يقع الا قليلا على ما لا يخفى على من اطلع على حالهم والعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ
على وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقق ولما عمل الشيخ بمضمونه في كتبه الفقهية جاء من بعده من الفقهاء واتبعه منهم عليها الاكثر تقليدا
له الا من شذ منهم ولم يكن فيهم من يسبر الاحاديث وينقب على الادلة بنفسه سوى الشيخ المحقق ابن ادريس ومن يتبعه بمضمون
الخبر الضعيف لاصل ما رواه في ذلك لعل الله ثم تبعه هم فيه فحسبوا العمل به مشهورا وجعلوا هذه جابرة لضعفه ولو تامل المنصف
وحرر المنقب لوجد مرجع ذلك الى الشيخ ومثل هذه الشهرة لا يكفي في جبر الخبر الضعيف ومن هنا يظهر الفرق بينه وبين
متى المخالفين باخبار اصحابهم فانهم كانوا منتشرين في اقطار الارض من اول زمانهم ولم يزالوا في ازدياد ومن اطلع على اصل
هذه القاعدة التي بينها من تقليد الشيخ والفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين طاوس وجماعة قال
السيد في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق
بل كلهم حاك وقال السيد عقيبه والان فقد ظهر لي ان الذي يفتي به ويجاب عنه على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين
انتهى وقد كشف لك بذلك بعض الحال وبقي الباقي في الخيال وانما نبهت هذا المقام من عرف الرجال بالحق ويذكره من عرف الحق
بالرجال انتهى وقال ابنه في المعالم بعد دعوى الشهيد حصول الظن من الشهرة اذ الشهرة التي تحصل معها قوة الظن قبل زمن الشيخ
لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشهورا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي
الفه في دراية الحديث ومبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشاوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا لكثرة
اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة حصلت بمتابعته انتهى ثم لو سلمنا
انهم اعتمدوا فيما افتوا على الدليل لكون لازم ان كلا يعتقد وبه دليلا دليلا في الواقع واختلاف الاصحاب في الادلة الشرعية غير
خفي فان منهم من يجوز العمل بالقياس مطلقا ومنهم من يفصل بين اقسامه ومنهم من يمنع من العمل بخبر الواحد مطلقا ومنهم من يفصل بين
اقسامه ومنهم من يمنع من العمل بخبر الواحد ومنهم من يفصل بين اقسامه ومنهم من يجوز حصول الاجماع في زمن الغيبة ومنهم
من يمنعه ومنهم من يمنع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد ومنهم من يجوزه ومنهم من يمنع من حجية الاستصحاب ومنهم من يجعله
حجة ومنهم من يمنعها ولا يكاد يوجد اتفاق جماعة في جميع المسائل الاصولية والادلة الشرعية لا يبعد اتفاق الاكثر
على دليل لا يكون حجة مع ما علم من طريقتهم من الاختلاف في الادلة الشرعية لا انا نقول هذا حسن لو علم ان دليلهم في المسئلة
متحد وليس لكل واحد دليل مباين لدليل الاخر اما اذا علم تعدده ولو اجمالا او احتمل فلا اذ يجري في المسئلة التي افتوا بها
ان يستند القائل بالقياس والعامل بالاستصحاب اليه والعامل بالشهرة اليها والعامل بالخبر الضعيف اليه ولا
بعد في موافقة هذه الادلة في بعض المسائل فيكون حكمهم ناشيا عن ادلة غير معتبرة واذا كان مجرد استنادهم الى الادلة
الغير المعتبرة قادحا في دلالة الشهرة على تحقق دليل معتبر فليس ان يكون استنادهم الى ادلة غير معتبرة مصرحا قادحا
بطريق اولى وبالجملة ان الشهرة انما يفيد الظن بتحقق دليل معتبر على ما افتوا به اذا علم منهم انهم لا يعتمدون الا على
الادلة المعتبرة واما مع عدم العلم بذلك فلا يحصل منها الظن سلمنا ان الشهرة تفيد الظن بذلك ولكن نقول كما
يحصل منها الظن بذلك يحصل من عدم الاطلاع على الدليل بعد الفحص التام الظن بعدمه وليس المدارك مما لا يحصى عددا

تحقيق

الدليل لا بالتقليد فان علا التهم تمنع عن ذلك مع تصريحهم بحرمة تقليد المجتهد الاخر فان حسن الظن بهم فان اراد بقوله تقليل التقليد
بهذا المعنى فواضح فساده لاستلزامه نفي مجتهدي المتاخرين عن الشيخ بتقليدهم له من غير دليل وظهور فساده كاف في بيان فساده ولذا
ادا بر الطائفة لم في القول بالدليل فمثله جار في مجتهدي العصر مع انه يقول بقبول الظن المستفاد من الشهرة بينهم ثم قال
متعلق بالصالح هذا مع ان الجواب على تقدير صحته انما يمنع حصول قوة الظن من الشهرة المتاخرة لا مطلق الشهرة كما لا يخفى
ومنها ما ذكره في الذكرى من ان علا التهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد
تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث المعارضة المداول الخالفة ومباينة الفرق وعدم تطرق الى الدولة مع وقوعهم عليه وانهم
لا يفترون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند الحكم من الجانبين قلت فيبقى قول اولئك سليما عن المعارض
انتهى وفيه نظر لان ان الشهرة يفيد الظن بعد عرفت ما فيه ومع ذلك فمرجعه الى الدليل المتقدم فيكون تكرارا وان اراد ان ذلك يفيد
العلم كما استفاده السيد الاستاد من كلامه فهو ممنوع سواء اراد افادة العلم بنفس الحكم الواقعي او بدليل معتبر او كم عن مطلق الشهرة ولم
يتحقق لنا العلم باحد الامرين وما رأينا احدا ادعاه نعم لا ننكر ان يبلغ الشهرة الى حصول معه العلم لكن هذا لا يقيد اصلا لكلامها في الشهرة
على ان التسمية بالشهرة حينئذ بعيد عن الاصطلاح وقد اشار الى بعض ما ذكرنا صاحب المعالم فقال بعد الاشارة الى قول الشهيد لان
علا التهم تمنع اه وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطأ
عظمون انتهى فان قلت ان ذلك وان لم يفد العلم بنفس الحكم ولكن لا اشكال فانه يفيد العلم بدليل لا يجوز العدول عنه كخبر معتبر
او اجماع منقول او ظاهر سنة او نحو ذلك وذلك كاف في حجية الشهرة قلنا ذلك ممنوع ايضا كما اشرنا اليه سلمنا ولكن يطالب بدليل
حجية الدليل المعلوم اجمالا لا تفصيلا ثم ومنها ما ذكره في الذكرى ايضا في بعدما نقلنا عنه سابقا وقد كان الاصحاب يتمسكون بما
يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة روايتهم
هذا مع تعدد هذا الفرض اذ الغالب وجود على القول عند التامل انتهى وفيه نظر يعلم من دعوى الاجماع المذكورة كيف لا وقد قيل
ان فيه ان الشهرة ليس بحجة ومع هذا فالعبادة ليست بحجة في دعوى الاجماع ومنها ان الشهرة للمسالة من اتفاق جميع كثير من العلماء
حجة ولا لزم مساواة العلماء مع الجهال والاصل عدمها العموم قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون لا يقال يلزم على
هذا ان يكون فتوى العالم الواحد حجة لان فتوى الجاهل الواحد ليست بحجة لانا نقول خرج هذا ونحوه بالدليل ولا دليل على حجية
محل البحث فيبقى مندرجا تحت العموم وفيه نظر ومنها ان تحت المعظم اخبار العدل ولا فرق بين الفتوى والخبر اصطلاحي لا لغوي
فيجب قبولها العموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وفيه نظر ومنها عموم المنزلة في الحديث المشهور علماء امتي كانبياء
بني اسرائيل وفيه نظر والاخرى وجهان احدهما ان الشهرة لو كانت حجة لزم ان يكون حجة لما ذكره السيد الاستاد فانه قال الشهرة فتوى
وليست بحجة على المشهور ما لم تبلغ القطع لان الاصل عدم حجية الظن ولانها لو كانت حجة لزم ان لا يكون حجة لثبوت الشهرة في عدم حجية الشهرة
وليس غيرها الا ولا عبادة ومنها او اعتبارها حاصل يناقض وفي البعض ترجيح من غير مرجح فوجب سقوط اعتبارها انتهى وقد اشار ما ذكره
والدي العلامة وقد يناقش فيه بالمنع من مصير المعظم والاكثر الى عدم حجية الشهرة في المسائل الشرعية اذ لا دليل عليه امور الاول انه
لو كانت الشهرة عندهم حجة لاعتمدوا عليها في المسائل الشرعية ولذكروها من جملة الادلة التي يتمسكون بها على الحكم والتالي باطل وانا
لم ينقل منهم ذلك الثاني انها لو كانت حجة لبعثوا الى اثبات حجيتها وتعرضوا لها كما في اثبات غيرها من المسائل الاصولية وذلك الكثرة
تعمقها او شدة الحاجة اليها والتالي باطل جدا الثالث ان اكثر المتقدمين كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وابن البراج على
عدم حجية الظن في المسائل الشرعية ومن الظاهر ان هذا يستلزم عدم حجية الشهرة لانها لا تفيد الا الظن فيصح ادعاء ان اكثر المتقدمين
على عدم حجية الشهرة واما المتاخرون فاكثرهم كالشهيد الثاني وابنه صاحب المدارك والمعالم والمقدس الاردبيلي والفاضل الخراساني
صاحب الذخيرة والفاضل البهائي وغيرهم على عدم حجية الشهرة كما يظهر من التتبع في كلماتهم فاذا انضم هؤلاء الى الذين صح ان يقال ان
المشهور عدم حجية الشهرة الرابع ما ذكره السيد الاستاد فانه قال بعدما نقلنا عنه سابقا ولان العلماء قديما وحديثا يطالبون بادلة
المشهورات اصولا وفروعا ويتوقفون في الحكم من الحكم بالمشهور عند عدم الظفر بالدليل ولو كانت الشهرة حجة لسقط الطلب وامتنع التوقف
لمقارنة الدليل الحجة المعلول والمعلوم من حال الفقهاء والاصوليين في جميع الاعصار خلاف ذلك وربما يتفق لبعضهم الاستدلال بالشهرة والا

مع وجود

مع وجود الحجة من غيره كما اتفق العلامة في مسألة تحديد الرضاع بالعدد مع التصريح بخلافه في موضع اخر وهو مبني على التسامح بجعل المؤيد
دليلا ومثله كثير في كلام الفقهاء ومثله احتجاجهم في بعض المواضع بمجموع امور لا يبلغ كل منها حد الحجية ويشترط في هذا النوع
افادة المجموع للقطع الا اذا كان في البعض اشعار من جهة اللفظ بناء على حجية الاشعار او اذا اعتضد بغيره وان لم يبلغ حد القطع انتهى
الخامس انه من كون الشهرة اجماعا ولو كانت حجة لهذا المنع فانه السادس ان جماعة من المحققين العدول ادعوا ان المشهور عدم
حجية الشهرة ومن البين انهم لا يقولون الا عن تثبت وتحقق لانا نقول الوجوه المزبورة لا تنهض لاثبات ذلك اما الاول فللمنع من
الملازمة المذكورة خصوصا مع ملاحظة عادتهم من عدم استقصائهم جميع ادلة المسألة على انا نقول العلماء يكتفون بالاشارة اليها
عند ذكر الاقوال في المسألة وهي مما جرت به عادتهم واستمرت عليه طريقتهم ومن تتبع كتبهم وراى ان سرهم في جميع الاقوال وادلتها هاد
الاشارة الى ما هو للشهرة في الغاية القصوى والمرتبة العليا ولو جعل هذا من الشواهد على ان الشهرة عندهم حجة لم يكن واما ما يؤيد هذا الامر
الاول عدم اجترائهم على مخالفة الشهرة اذ لم يظهر مخالفتهم الا نادرا ولو كان نادرا في الغاية مع وجود الخبر الدال على خلافها الثاني اعتقاد الشهيد
فيما حكي عنه عن الجمع الذين يدعون الاجماع في المسائل الشرعية بان المراد من الاجماع الشهرة او عدم ظهور الخلاف ان من الظاهر ان اولئك
انما يدعون الاجماع في مقام الاستدلال به الثالث انه لو كان المشهور عدم حجية الشهرة لما خفي عن الشهيد الذي تبحر في كلام المتقدمين
والمتاخرين ومعرفتهم بمذاهبهم لا نكره ولو كان عالما به للبينة عليه جدا الرابع استدلال العلامة في مواضع من المختلف والمحقق الثاني في الشهرة
وحمله على انه من باب التاييد خلاف الاصل وما يأباه السياق كما لا يخفى واما الثاني فللمنع من الملازمة ايضا اذ لم يقم دليل على التزامهم
بالتعرض لجميع ما هو حجة لا من تصريحهم ولا من تلويحهم ومع هذا فانا نرى انهم لم يتعرضوا الكثير من الامور المعتبرة المحتاج اليها واما الثالث
فللمنع من ان اكثر المتقدمين ينفون حجية الشهرة ودعوى ان الظن ليس بحجة شرعا انما هو على الظن في الظن الذي لم يثبت حجيته من الشرع
لا مطلقا ولعل الشهرة عندهم مما قام الدليل الشرعي على اعتباره كظاهر الكتاب وعدم ظهوره لنا لا يستلزم عدمه بالنسبة اليهم ولم يحك
في كلامهم التصريح بنفي حجيته بالخصوص ولا الطعن على القائل بها وادعيا كما نقل هذا لا دلالة على قولهم بحجيته واحتمال كون عدم التصريح بذلك
لعدم وجود القائل بحجيته في زمانهم مستبعد وكذا نمنع من الشهرة المتاخرين في ذلك ومصير اولئك المحصول لا يقتضي الشهرة ومع هذا
فعدم اجترائهم على مخالفة الشهرة العظيمة ودعوى بعضهم ان مخالفة الاصحاب مشكل يدل على ان الشهرة عندهم مما يعتنى بشأنها ويلتفت
اليها ولو سلمنا مصير العلماء الذين اشير اليهم من المتقدمين والمتاخرين الى عدم حجية الشهرة فنقول ذلك لا يقتضي صحة دعوى ان اكثر
الامامية على عدم حجية الشهرة لان هؤلاء بالنسبة الى الامامية شرذمة قليلون فان قلت كيف يمكن دعوى الشهرة في المسألة الفقهية بمجرد
مصير اولئك الى قولنا اذا لم يظهر مخالفة جمع نحوهم ولم يمكن في هذه المسألة تلك الدعوى مع عدم مخالفة جمع نحوهم قلت لا يمكن دعوى
الشهرة في المسألة الفقهية بمجرد ذلك بل بذلك مع ضم مقدمة اخرى وهي ان فقهاء الباقين الذين لم يطلع على كتبهم وفتاويهم لم يلتفتوا الى عدم
مخالفة الباقين اذ عادتهم تقتضي بانه لو كان الباقون مخالفين لهم لظهر واشتهر ومن الظاهر ان هذه المقدمة هنا غير متحققة
اذ من المعلوم ان اكثرهم لم يتكلموا في مسألة الشهرة فلا داعي الى نقل الخلاف ولو كان ثم واما الرابع فللمنع من المطالبة عنده عليهم بتحقق
الشهرة وعلمنا بها الا يستلزم عليهم بها سلمنا لكن لعل ذلك فيما لم يتمسك فيه بالشهرة لوجود الاقوى منها ومن يجعل الشهرة لا يجعلها دليلا
قطعيا فيصح وجود معارض اقوى منها ومع هذا فدعوى ان جميعهم او اكثرهم يطالبون بادلة المشهورات لا تخلو عن اشكال واما
الخامس فللمنع من عدم الفائدة في منع كون الشهرة اجماعا على تقدير حجيتها وهو واضح واما السادس فلان الظاهر ان اخبار الجماعة
مستند الى الوجوه المذكورة لا الى تنصيص المعظم بعدم حجية الشهرة فان ذلك مستبعد في الغاية وقد عرفت بطلان تلك الوجوه ومع
فرض بطلان حجية الشهرة المحققة بالشهرة المنقولة اشكال عظيم ثم لو سلم مصير المعظم الى عدم حجية الشهرة في المسائل الشرعية فنقول ذلك
لا يقدح في حجية هذه الشهرة لما اشار اليه بعض فضلاء العصر في جملة كلام له ثم ان هاهنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول
بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقول القائل هو حجية الشهرة
ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء المسألة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الايتمان على الخطاء في الظنون وهو لا
يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل والادلة المنصوصة وغيرها انما
يحصل من الظن لصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالشهرة انتهى وثانيهما ان الشهرة

لا تفيد الا الظن والاصل عدم الحجية وفيه نظر لان الاصل في الظن الحجية حتى يقوم دليل على عدمها وينبغي التنبيه على امور الاول
ان قلنا بحجية الشهرة فهي كخبر الواحد الذي يكون حجة فيجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة وغيرهما بها واذا عارضت
غيرها فيلبغي مراعاة قواعد التعادل والترجيح وكما ان خبر الواحد ينقسم دلالته على النص والظاهر كذلك ينقسم اليهما ولعبارة المعظم
الثاني هل يختص حجية الشهرة على القول بها بما اذا كانت حاصلة من توافق اكثر المتقدمين والمتاخرين او هي حجة وان حصلت من
فتوى اكثر الفريقين فيه اشكال ولكن الاحتمال الاخير مع حصول الظن في غاية الثالث هل الشهرة حجة مطلقا ولو لم يحصل منها الظن
او يشترط في حجيتها حصول الظن بنفس الحكم وبعلم معتبر في المسئلة اجمالا فيه اشكال من ان القائلين بالحجية اطلقوها ومن امكان
انصراف الاطلاق الى صورة حصول الظن فيبقى غيرها مندرجا تحت الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم الرابع اذا افتى معظم
الاصحاب بحكم وحصل الظن بعدم وجود المخالف فلا ريب في حجيته على القول بحجية الشهرة واما على القول بالعدم فهي حجة ذلك اشكال
من انه فرد من افراد الشهرة فيكون التفصيل خرقا للاجماع المركب ومن امكان دعوى انصراف اطلاق الشهرة في كلام الفريقين الى صورة
وجود المخالف فلا يكون التفصيل خارقا للاجماع المركب وقد ذهب والدي العلامة الى حجية الصورة الاولى مع مصيره الى عدم حجية الشهرة
في صورة وجود المخالف محتجا بان الاصل حجية كل ظن خرج منه الشهرة في صورة وجود المخالف لان المتيقن ان هذه الشهرة ليست بحجة
ولا دليل على خروج محل البحث منه فهو عدم ثبوت الشهرة في عدم حجيته وفاقا لوالدي العلامة محتجا بالحجة الرابع اذا افتى جماعة من
الاصحاب ولم يظهر لهم مخالف ولكن لم يبلغ حد الشهرة فهل يكون حجة كالشهرة او لا الاظهر من الذكرى الاول فانه قال اذا افتى جماعة
من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس باجماع قطعا وخصوصا مع علم العين الجزم بعدم دخول الامام ع وهل هو حجة مع عدم متمسك
ظاهر من نقل او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل
وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وانه لا يفتي الا بما
يرويه عن الثقات ثم قال والاقرب عدم حجية ما تقدم وما ساواه او ترجح الشهرة في غاية القوة مع حصول الظن منها الخامس اذا وقع التعارض بين الشهرة القديمة
والمتاخرة ففي الترجيح اشكال لما ذكره جدي قدس سره فانه قال الشهرة بين القدماء اقوى من حيث اقربية العهد وان كان المتاخرون
ادق نظرا واشد تاملا وازيد ملاحظة ومن هذه الجهة يظهر القوة في شهرتهم ومن هذه الحيثية يكون ارجح من شهرة القدماء
فتدبر انتهى وفي بعض مصنفات السيد الاستاد دام ظله مطلقا كانت او مخصوصة بالقدماء او المتاخرين لوجود المقتضي وفقد
المانع اجماع الانظار وبعد الكشف عن المطلب لو تعارضت الشهرتان ففي ترجيح احدهما وجهان من قرب عهد المتقدمين ودقة نظر المتاخرين
وكشف المتاخرين كثيرا من الخلل في دليل الاولين ويتفرع منهما التفصيل بترجيح الاول فيما استند الى محض النقل والثاني
فيما طريقه العقل او التعمق في دليل النقل وقد ترجح باستقلال الترجيح بها فلا يتنقض بالاخرى ويضعف بعدم استقلال المرجحات
كالادلة والمتاخرين ما شذ لا يجب فلا يلزم تغيير الاحكام مع من هذا القبيل عود الخلاف الى الوفاق وادل ما اشتهر القول به الى الشذوذ
وتجدد الاستنباط بتلاحق الافكار وحدثان النص والموجب في اصل ذاهب وورود عن امام بعد امام وظهور الخلل في مستند
القول وقد يشكل القول في بعض ذلك بلزوم التكليف بما ليس في الاصول ووجوده مع عدم التمكن منه والثاني متحقق كما يشهد
به بعض مقامات الاجتهاد التي يتضيق عن الاحاطة بما في الاصول الثابتة مع ظهور اشتغال البعض حال الاحتياج الى العمل ولا نسلم لزوم
في مثل ذلك تغير الحكم الواقعي فان تكليف المختار غير تكليف المضطر فلا يلزم اشتغال الحكم الواقعي ولا اختلاف الاحكام باختلاف
الظنون الاجتهادية كما يدعيه القائلون بالتصويب انتهى والمعتمد عندي الحكم اقوى الظنين السادس الظاهر المقطوع به انه
فتوى فقيه واحد لا يكون حجة شرعية وان حصل منها الظن وبعضده الاصل والعمومات المانعة عن العمل بالظن وكل فتوى فقيه
السابع اذا تمسك معظم الامامية على حكم برواية ضعيفة غير صالحة بنفسها للحجية وتلقوها بالقبول فهل يكون الرواية حجة كالرواية
الصحيحة او لا يظهر من اطلاق اكثر الاصوليين الاول كما اشار الشهيد الثاني وهو اليه من قوله نعم ان جادكم الادلة والعمومات
المانعة من العمل بغير العلم ويظهر من جماعة من الاصحاب منهم صاحب الذخيرة وجدي ووالدي العلامة وغيرهم الثاني بل ربما
دعوي انه للمشهور بين الفقهاء من اصحابنا وهو اصالة حجية كل ظن وقوله نعم ان جاءكم بناء على كون التبيين اعم من العلم و
الظن وحصوله من اعتماد المعظم على الرواية وفيه نظر وهذا القول هو الاقرب عندي واذا تضمنت الرواية مطلبين وعمل بها
واختص تمسك المعظم باحدهما فلم يكن ذلك دليلا لحجية الاخر اللهم الا ان يحصل الظن بصدق الرواية بتمامها فيجوز الاعتماد

عليها ح على الاقرب الثاني اذا افتى المعظم بحكم ووجد رواية ضعيفة غير صالحة بنفسها للحجية موافقة لفتويهم فهل يلزم من اتفاقهما ح
على القول بعدم حجية الشهرة اولا فيه اشكال من ان كلا منهما منفردا ليس بحجة فكذا في حال الاجتماع ومن ان ما يحصل من المجموع المركب
من الظن الحاصل في حال الانفراد قد صار والدي العلامة الى الاول محتجا باصالة حجية الظن فيقتضي حجية الظن المستفاد من الشهرة
مطلقا ولو لم يوافقها رواية ضعيفة ولكن خرج هذه الصورة عن الاصل بشهرة القول بعدم حجيته وهو غير متحقق في محل البحث فيبقى مندرجة
تحت الاصل وما صار اليه هو الاقرب سواء ظهر عدم اطلاع المعظم على الرواية المعتبرة اولا التاسع قال في الذكرى الحق بعضهم المشهور
بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو مم وان اراد في الحجية فقريب سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او وروده بالفاظ
والفاظ متغايرة او الفتوى فلو تعارضا فالترجيح للفتوى اذا علم عدم اطلاعهم على الرواية لان عدولهم عنها ليس الا لوجود اقوى وكذا
لو عارض الشهرة المستندة الى حديث ضعيف قوي فالظاهر ترجيح الشهرة لان نسبته الى الامام ع قد تعلم وان ضعف طريقه كما يعلم مذاهب
الفرق الاسلامية باخبار اهلها وان لم يبلغوا التواتر ومن ثم قبل الشيخ ابو جعفر رواية الموثقين مع فساد مذهبهم انتهى العاشر اعلم
انه ذهب والدي العلامة الى ان الخبر المرسل اذا وافق فتوى اكثر الفقهاء كان حجة لان ضعفه ينجبر بالشهرة ومنع من حجية الخبر
المقطوع وهو المتضمن لنقل قول الصحابي او التابعي او غيرهما وان وافق فتوى الاكثر وجعل وجه الفرق ان المرسل من حيث تضمنه
لنقل قول المعصوم الذي هو حجة يصلح لان ينجبر ضعفه الحاصل بالارسال بالشهرة والخبر المقطوع فان غايته نقل قول الصحابي
والتابعي وليس حجة بل هو كاحد فتوى العلماء وفتاويهم فلا يمكن دعوى الجبر بها كما لا يمكن دعوى جبر فتوى بعض العلماء بملاحظة فتوى
الباقين وبالجملة ان الفرق بين الجابر والمجبور مما لا بد منه وهو حاصل في الخبر المرسل الموافق للمشهور لان المجبور هو الاسناد الى
المعصوم والجابر هو الفتوى بما اسند اليه وهذا ليس حاصلا في المقطوع لان الجابر والمجبور كلاهما من جنس الفتوى وبدل
على ذلك ان هذا الفرق مصير بعض اصحابنا الى حجية الموسل مطلقا وعدم مصير احد منهم الى حجية المقطوع وفيه نظر بل الظاهر عدم الفرق
بينهما وذلك لان الشهرة ان كانت في نفسها تصدق الصدور والنسبة الى المعصوم في المرسل فهي في نسبة تكون ما قاله الصحابي من المعصوم
وان كانت هي الحجة ولكن اعتبار ضم المرسل اليها لا يشملها مادل على عدم حجية الشهرة وهو الشهرة في عدم حجيتها الاختصاصها
بالشهرة المجردة فنقول هذا بعينه جار فيها اذا انضم اليها الخبر المقطوع والتحقيق ان يقال ان الشهرة مع الخبر المقطوع او الحجية من الشهرة
مع الخبر المرسل لان الخبر المقطوع في نفسه يفيد الظن بقول المعصوم لان الظاهر من حال الصحابي انه لا ينقل في الاحكام الشرعية الا ما
سمعه من المعصوم ع الا ترى ان صاحب السلطان اذا قال شيئا يتعلق بامر السلطنة يحصل منه الظن بكونه من السلطان وليس ذلك
الا للظهور الصحيح في ان كلا يتعلق بقوله من صاحب المنصب فاذا انضم الى مثل هذه الشهرة التي تفيد بنفسها الظن القوي
الظن بها من غير معارض اقوى لان الاصل في كل ظن قوي الحجية ووجود المعارض الا في ما الجزئي منفرد لا يصلح معارضته بالمجموع
المركب كما لا يخفى ولان الخبر المرسل المنضم الى الشهرة لانه مع قطع النظر عنها لا يفيد الظن اصلا وانما المفيد له نفس الشهرة فيكون
اضعف من الاول ثم ان دعوى كون ما يقوله الصحابي من غير اسناد الى المعصوم ع كفتوى العلماء الباحثين في الفقه لا يخ
عن اشكال بل الفرق بينهما ظاهر ويشهد به نقل المحدثين الخبر المقطوع دون فتوى العلماء وكذا الاعتماد عليه في بعض المسائل وعدم
الاعتماد على الفتوى في شيء منها الحادي عشر قال السيد الاستاد الشهرة اما في الرواية والفتوى والثاني يحصل بكليهما
وربما حصر بعض المتاخرين بالاول مدعيا ظهورها من قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك وهو ضعيف جدا فان قوله ع
ما اشتهر اعم مما اشتهر نقله او حكمه ولان المدار في الترجيح على غلبة الظن في احد الطرفين ولا ريب في حصولها في الحديث
المفتى به لان الامر بالاخذ بما هو مشهور ليس تعبدا محضا بل لدلالة الشهرة على القبول فاذا تحقق القبول كان احق بالاعتماد
ولو تعارضت الشهرتان بان كان احد الحديثين مشهورا في النقل دون الفتوى والاخر بالعكس فالظاهر ترجيح الثانية لانه
فيها اقوى مما قلنا بل رجح في الذكرى الشهرة باعتبار الفتوى وان خلت من الشرط اذا علم اطلاعهم على المعارض لان عدولهم
ليس الا لاستنادهم الى ما هو اقوى منه قال وكذا لو عارضت الشهرة المستندة الى حديث ضعيف حديث قوي لان نسبة القول
الى الامام ع قد تعلم وان ضعف طريقه كما تعلم مذاهب الفرق باخبار اهلها وان لم يبلغ التواتر ومن ثم قبل الشيخ ابو جعفر
رواية الموثقين مع فساد مذهبهم قلت ومن هنا ان ما دل على خلاف المشهور كان صحيح سنده وتعدد تطرق الوهن والتصحيح دلالته

اسند منعقد الا اذا علم ظفرهم به او غفلتهم عن دلالته او عدم ظفرهم عنه لوجه ولو شك في الاطلاع فوجهان من نفا وحق الاصل
والظن والمنظر في خصوصيات الواضح مجال واسع فلا تغفل انتهى

في الادلة العقلية والقواعد الاصول الشرعية

لا شك ولا شبهة في ان معظم الاحكام الشرعية الفرعية مما لم يتمكن من تحصيل العلم بها وعليه فهل الاصل فيها التزام العمل
بالاحتياط والاخذ بما يتيقن معه بخروج العهدة عن التكليف الثابت يقينا لو براءة الذمة مطلقا ولو مع حصول الظن بالبرائة فضلا عن
ذلك اولى بل يجوز الاكتفاء بالظن المعتمد هو الثاني وان الاصل عدم وجوب الاحتياط بعد انسداد باب العلم لوجوه منها انه لو
وجب العمل بالاحتياط في الوقايع الكثيرة التي انسد طريق العلم باحكامها للزم الحرج العظيم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
معنى الاحتياط في تلك الوقايع هو الاخذ بما يقطع معه بالخروج عن العهدة فيجب الاتيان في العبادات والمعاملات والايقاعات و
العقود والسياسات ونحوها بكل ما يحتمل وجوبه وجزئيته وشرطيته وترك كل ما يحتمل حرمته ومانعيته مطلقا ولو كان ذلك الاحتمال مما
قام الدليل الظني على بطلانه وحصل من جهة التصويب العقلي وذلك قد يودى الى تكرير اعمال كثيرة مرات عديدة وما ذلك الا حرج
عظيم وعسر شديد وبالجملة لا شك ولا ريب في لزوم الحرج بلزوم العمل بالاحتياط فيما لم يعلم بحكمه من المسائل الفقهية بل هو لازم
لو وجب العمل في الموارد التي لم يحصل فيها دليل ظني بل هو لازم لو وجب في عمل خاص كالوضوء او الغسل او معاملة خاصة كالبيع
كما لا يخفى على من له تتبع في المسائل الفقهية وقد صرح بما ذكرنا جمال الدين الخوانساري وجدي فقال الاول في مقام دفع احتمال حجية
العمل بالاحتياط بعد انسداد باب العلم ما لفظه ورعاية ذلك في جميع ما يمكن رعايته فيه يوجب الحرج والضيق المنفيين في الدين مثلا
يلزم تكرار كل صلوة اخفاتية مرات عديدة بان يصليها تارة بالجهر بالتسمية مع قصد الوجوب بالسورة وتارة بالاخفات مع قصد
الاستحباب بها الى غير ذلك من الاحكام التي لا يسع الوقت لتحصيل الاحتياط ولا يتيسر الا بمشقة عظيمة وحرج شديد فلعل العمل بالظن
المشهورة وهي العمل باخبار الاحاد ورعاية الظن الحاصل بها او بسائر الادلة الشرعية والجمع بينهما اذا احتيج الى الجمع اظهر واسلم وقال
الثاني والتزام الاتيان بجميع المحتملات في جميع الاحكام يودى الى الحرج بل ربما لا يمكن لتحقق العصيان من جهة اخرى اذ لا يمكن الجمع
في مثل ان الظلال اما لزيد او لعمرو وكذا الزوجية وامثال ذلك انتهى لا يقال ذهب جماعة الى وجوب العمل بالاحتياط فيما لا يعلم بحكمه وهو دليل
على انه لا يستلزم الحرج اذ لو كان مستلزما له لما شهدوا بوقوع اولئك في الحرج وارتكابهم للافعال الشاقة اذ لا ريب انهم يعلمون بانه يستلزم
اليه وبطلان التالي واضح لانا نقول لا نم ان مصير الجماعة الى ذلك دليل على ما ذكر اذ لعلهم يذهبون الى عدم انسداد باب العلم في
معظم الاحكام الشرعية ويدعون ان ما لم يعلم حكمه قليلة في الغاية ومع ذلك لا يلزم الحرج بوجوب العمل بالاحتياط قطعا ونحن انما ادعينا لزوم
الحرج لوجوب العمل بالاحتياط بعد ما بيناه من انسداد باب العلم في معظم الاحكام الشرعية ولو فرض على هذا التقدير بعد يدعى عدم
وكما شاهد التجاء العلماء الى العمل بالظنون والعمل بما لا يفيد العلم واليقين وتركهم العمل وغيرهما مما لا يفيد العلم بالحكم الشرعي
وبالجملة التجاء المسلمين في اكثر فروع الدين الى العمل بما لا يفيد العلم واليقين وتركهم العمل بالاحتياط اوضح شاهد على كون الالتزام
به في جميع المسائل التي انسد طريق العلم فيها مستلزما للحرج لانه لو كان سهلا سمحا لالتزموا به اما كلية او في الاغلب والمشاهد منهم خلافه
ثم ولا يبقى نظافرت الاخبار وتكثرت اقوال العلماء الابرار في الحث على الاحتياط والترغيب في جميع المسائل وهو دليل على عدم كونه مستلزما
للحرج اذ لو كان مستلزما له الحجم ذلك لنفي الحرج في الشريعة مطلقا لانا نقول لا نم دلالة ذلك على ما ذكر اذ غاية ما يستفاد من مجموع ما ذكر
رجحان العمل بالاحتياط المتحقق في ضمن الاستحباب والوجوب لا يحرج اللازم بالتكليف الاستحبابي لانه فقيم في الشريعة وانما
المنفي الحرج اللازم بالتكليف الالزامي وذلك لان المستحبات الشرعية كثيرة في الغاية بحيث لا يكاد يحصى ومن الظاهر ان الاتيان
بها مستلزم للعسر والحرج الشديدين ولو كانا مستلزمين لرفع التكليف الاستحبابي للزم سقوط كثير من المستحبات وهو باطل قطعا
وقد نبه على هذا جدى واما بطلان التالي فللادلة الدالة على نفي الحرج في الشريعة وسيلقى اليه الاشارة لا يقال الادلة الدالة على نفي
الحرج اللازم من وجوب العمل بالاحتياط في المسائل الكثيرة التي انسد طريق العلم فيها لا يفيد الا الظن وهو مما لا يصح الاعتماد
عليه في اثبات ذلك لان اثباته لا بد ان يكون بدليل يفيد العلم اذ الاعتماد على دليل ظني في اثباته يستلزم الدور وذلك
لان الاعتماد على الدليل الظني في ذلك يتوقف على بطلان وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل الكثيرة التي انسد فيها طريق
العلم فلو كان هذا متوقفا على الدليل الظني جاء الدور وبالجملة بعد انسداد باب العلم في القطع بعدم الامرين الشيئين احكام

العمل

العمل بالاحتياط والاخذ العمل بالظن فيها ومن البين انه لا يجوز ترجيح احد الامرين على الاخر بالظن فتعين ان يكون الدليل على
بطلان الاحتياط في جميع تلك المسائل قطعيا ومن الظاهر ان العمومات المشار اليها لا تفيد الا الظن فلا يجوز الاعتماد عليها
في محل البحث وعلى هذا فالعمومات المذكورة معارضة بالعمومات الدالة على عدم جواز العمل بالظن وبغير العلم لان العمل بالعمومات
المذكورة يستلزم العمل بالظن لظهور انه اذا لم يجب العمل بالاحتياط يجب العمل بالظن لان الفرض دوران الامر بعد انسداد باب
العلم بين الامرين المتقدم اليهما الاشارة والتعارض بين هذين المتعارضين من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى والترجيح مع
العمومات الناهية عن العمل بالظن لاعتضادها باطلاق الاخبار الامرة بالاحتياط وتايدها بما تمسك به النافون من العمل بالظن
عقلا لانا نقول الدعاوى المذكورة وهي دعوى انحصار ادلة نفي الحرج في العمومات التي لا تفيد سوى الظن ودعوى ان الدليل
الظني لا يجوز التمسك به مطلقا لابطال وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم ودعوى معارضة عموم ما دل
على نفي الحرج مع ما دل على عدم جواز العمل بالظن ودعوى ان الترجيح مع هذا العموم باطلة كلها اما الاولى فلان
دليل نفي الحرج غير منحصر في تلك الادلة بل يدل عليه العقل ايضا وهو يدل على ان كل فرد من افراد الحرج منفي شرعا كما دل على كل
فرد من افراد المحال لا يجوز التكليف به ومثل هذا الدليل لا يقبل التخصيص لانه يفيد اليقين بثبوت الحكم لجميع الجزئيات وما شانه ذلك
يستحيل تطرق التخصيص اليه جدا فاصالة نفي الحرج كاصالة عدم جواز التكليف بالمحال كالاصالة عدم تخصيص العام وعدم حمل اللفظ
على خلاف ظاهره وقد صار الى هذا بعض المحققين وعلى هذا فيكون ابطال وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق
العلم مستندا الى دليل يفيد العلم لا الى دليل يفيد الظن ثم لو سلمنا انحصار المدرك في نفي الحرج في تلك العمومات فنقول الحرج
اللازم من وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم ينبغي الحكم بانه داخل تحت تلك العمومات القطعية لان
اخراج هذا الحرج منها والحكم بوجوب الاحتياط في تلك المسائل يستلزم اخراج اكثر افراد الحرج منها وذلك لانه يجب على ذلك ارتكاب
افعال كثيرة كل واحد منها في نفسه حرج منها الاتيان بقضاء الصلوة دائما ومن يحتمل الا بعد الضرورة كما عليه بعض الاصحاب
وذلك حرج بالنسبة الى كثير من الناس ومنها الاتيان بالقضاء حتى يتيقن معه عدمه وذلك حرج بالنسبة الى كثير من الناس ومنها
تاخير الحاضرة الى اخر الوقت اذا لم يتمكن من الاتيان بها في اول الوقت على الوجه المعتبر وذلك حرج بالنسبة الى كثير من الناس ومنها
تاخير التيمم الى اخر الوقت ومنها الاتيان بغسل الجنابة بزوال اصابها اصابه ومنها غير ذلك وهو كثير لان جميع ذلك احتياط كما لا يخفى
ومن الظاهر ان اخراج اكثر افراد العام وتخصيصه الى الاقل من الشذوذ غير جايز فلا يجوز اخراج الحرج المفروض عن عموم ما دل على نفي الحرج
خصوصا مع ملاحظة وروده في مقام الامتنان وكون الحرج المفروض هنا اشد واعظم من ساير افراده قطعا وبالجملة العمومات
وان صلحت للتخصيص ولكن قد ينضم اليها ما يفيد العلم بعدم تخصيصها وهو هيهنا ما اشرنا اليه ثم انا لو سلمنا انها لا تفيد العلم بحسب
التحقيق فنقول انا ملزم بها من يدعي حصول القطع بالاحكام الواقعية من الاخبار المودعة في الكتب الاربعة ونقول لهم ان اكثر
الاخبار الدالة على نفي الحرج مروية فيها فينبغي ان يكون مفيدة للقطع بنفي الحرج المفروض هنا ومعه لا يصح احتمال وجوب العمل بالا
المفروض ثم وكيف كان فشمول ادلة نفي الحرج للحرج المفروض مما لا ينبغي الريب فيه واما الثانية فلانه يجوز التمسك بالظن الذي
قام القاطع على حجيته نعم لا يجوز التمسك بالظن الذي لم يقم دليل من الشرع على حجيته على ذلك ومن الظاهر ان الظن الحاصل من العمومات
الدالة على نفي الحرج في الشريعة مستفاد من الكتاب والسنة المتواترة وقد قام الدليل القاطع على حجية الظن المستفاد منهما بالخصوص
واما الثالثة فلان عموم ما دل على عدم جواز العمل بالظن لا يشمل محل البحث لاختصاصه بصورة التمكن من تحصيل العلم على وجه لا يلزم
منه الحرج ولان المستفاد منه عدم حجية الظن الذي لم يقم من الشرع دليل على حجيته لا مطلق الظن واذا فرض دلالة عموم نفي الحرج
على حجية الظن كان مما قام الدليل على حجيته فلا يكون داخلا تحت عموم ما دل على عدم جواز العمل بالظن فلا تعارض بين العمومين
ثم هذا كله على تقدير افادة ما دل على نفي الحرج الظن واما على تقدير افادته العلم فعدم التعارض بينهما ظاهر واما الرابعة فلانه
لا اشكال في ان وجوه الترجيح مع عموم ما دل على نفي الحرج منها موافقته للاعتبار العقلي ومنها اظهرية دلالته من عموم ما دل
على عدم جواز العمل بالظن ومنها ان التخصيص لا يتطرق اليه غالبا بخلاف ما دل على عدم جواز العمل بالظن فانه قد اكثر تخصيصه
ومنها غير ذلك لا يقال غاية هذه الوجوه افادة الظن بالترجيح ولكن في الاعتماد على هذا الظن في محل البحث اشكال لعدم الدليل

عليه الا انا نقول هذا مسلم لان الاجماع منعقد على وجوب العمل بالظن بالترجيح عند تعارض الادلة هو من الظنون المخصوصة التي
قام القاطع على حجيتها سلمنا ولكن كلا امنامع من بل يعلم ان وجوه الترجيح مع ادلة عدم جواز العمل بالجملة لا اشكال في لزوم الاخذ
بعموم ما دل على نفي الحرج ومعه يبطل احتمال وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم ولا يقال لو وجب العمل
بالظن في جميع تلك المسائل للزم الحرج ايضا وذلك لانه لا يجوز ان يحصل المجتهد الظن بكل احتمال توجب الاحتياط وعبارة
اخرى يجوز ان يحصل المجتهد الظن بوجوب كل ما يحتمل وجوبه ويحرمه كلما يحتمل حرمته وحينئذ يلزم منه تكليف الرامي ومن الظاهر انه مستلزم
للحرج وهو مثل الاحتياط في جميع تلك المسائل من غير فرق فقد ظهر ان الحرج لازم على تقدير لزوم العمل بالظن في جميع تلك المسائل
وعلى تقدير لزوم العمل بالاحتياط فيها الا انا نقول ان الفرض المشار اليه وهو انه يجوز المجتهد حصول الظن بوجوب كلما يحتمل وجوبه ويحرمه
كلما يحتمل حرمته محال عادة بخلاف العادة الاحتياط في جميع تلك المسائل فانه ليس كذلك قطعا فلا يلزم الحرج على تقدير العمل بالظن في
جميع تلك المسائل عادة بخلاف لزوم العمل بالاحتياط فانه يلزم الحرج عادة وهذا المقدار كاف في الفرق ومجرد الامكان العقلي لا
يقدح كما لا يخفى ثم لو سلمنا تحقق هذا الممكن فنقول مثل هذا الظن لا يجعل ايضا بل الظن الذي يجعل حجة هو الظن الواقع غالبا
وهو غير المفروض قطعا فتم لا يقال لم لا يحتمل ان يكون الفرض المشار اليه محالا عاديا فنقول يمكن فرض اخر يلزم معه الحرج لو وجب العمل
بالظن وهو ان يظن المجتهد بوجوب فعل شاق في الغاية كما اذا ظن بصحة ما قاله السيد المرتضى من انه يجب على من عليه قضاء
كثير من الصلوة ان يشتغل به دائما ولا يعرض الا بقدر الضرورة فلا يأكل ولا يشرب ولا ينام الا القدر الذي يمنعه من الهلاك
وكما اذا ظن بصحة ما قاله بعض من لزوم الاتيان بغسل الجنابة على من تعمدها وان اصابه ما اصابه ونحو ذلك من الافعال الشاقة
وهو كثير فظهر ان الحرج لازم على تقدير لزوم العمل بالاحتياط ولزوم العمل بالظن فلا يمكن الاستدلال على بطلان الاول بكونه
مستلزما للحرج لانا نقول الجواب هذا واضح على تقدير كون اصالة نفي الحرج كاصالة جواز التكليف بما لا يطاق فان الفرض المذكور
على هذا التقدير غير ممكن الوقوع كما لا يخفى واما على تقدير كون اصالة نفي الحرج كاصالة حمل اللفظ على الحقيقة ونحوها وكونها
من الادلة الظنية كما ذهب اليه بعض فنقول ذلك الظن بالفعل الشاق اضعف من الظن الحاصل مما دل على نفي الحرج فلا نقول
بحجيته ولا يلتفت اليه ولا يتم النقض كما لا يخفى وان كان اقوى منه فنقول يلتزم بهذا الحرج لان الواجب اما العمل بالظن
او بالاحتياط وعلى اي تقدير يجب الالتزام بهذا الحرج والحكم بخروجه من العموم الدال على نفيه لقيام الدليل القاطع عليه واما الحرج
اللازم من وجوب العمل بالاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق القطع فلا دليل على خروجه عن عموم ما دل على نفيه فيبقى مندرجا
تحته فيحكم ببطلانه وجوب ذلك الاحتياط لانه ظن خاص لم يثبت له هنا معارض اقوى مع انا قد بينا ان مثل هذا الحرج لا يمكن
تخصيصه بالعموم المشار اليه بخلاف الحرج كما لا يخفى ومنها انه لو وجب الاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم للزم الضرر
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ذلك يستلزم كثرة الاحتياط وقد ظهر بالتجربة ان كثرة الاحتياط يفضي الى الوسواس
ومن الظاهر ان الوسواس ضرر عظيم بل هو من اعظم افراد الضرر وقد ورد النهي والامر بالتحرز عنه في الشريعة واما بطلان التالي
فلعموم ما دل على نفي الضرر من نحو قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام لا يقال غاية ما يستفاد من العموم الدال على نفي الضرر في الشريعة
الظن بنفي الضرر المفروض والظن لا يجوز التمسك به في هذا المقام لما تقدم اليه الاشارة لانا نقول هذا الظن من الظنون التي
قام القاطع على حجيتها بالخصوص ومثل هذا الظن يجوز التمسك به في هذا المقام لما تقدم اليه الاشارة على ان ما دل على نفي ارتكاب
ضرر الوسوسة يمكن دعوى قطعيته فلا يكون اثبات بطلان التالي مستندا الى دليل ظني بل الى دليل قطعي وكلا يحق ورد اصلا
ولا يقال كثرة احتياط لا يحصل منها العلم بالضرر المشار اليه بل يحصل منها الظن به ومثل هذا الظن لا يجوز الاعتماد عليه في هذا المقام لانا
نقول هذا الظن من الظنون التي قام القاطع على حجيتها بالخصوص ومثل هذا الظن يجوز التمسك به في هذا المقام لما تقدم اليه
الاشارة على ان ما دل على نفي ارتكاب ضرر الوسوسة يمكن دعوى قطعيته فلا يكون اثبات بطلان التالي مستندا الى دليل
ظني بل الى دليل قطعي فلا يحق ورد اصلا فلا يقال كثرة الاحتياط لا يحصل منه العلم بالضرر المشار اليه بل يحصل منها الظن به ومثل
هذا الظن لا يجوز الاعتماد عليه في هذا المقام لانا نقول هذا الظن مما قام القاطع على اعتباره فان قلت ان الظن بالضرر
يجب الاعتماد عليه كالعلم به بلا توقف ولا يقال بمجرد كثرة الاحتياط لا يوجب العلم بالضرر ولا الظن به فان كثيرا من الناس يكثر

في الاحتياط ولا يحصل لهم بذلك ضرر وبالجملة كثرة الاحتياط تحصل بالاتيان به اربع مرات او خمس مرات ولا يترتب هذا ضرر ولانا
نقول نحن لا ندعي ان مجرد الكثرة توجب ذلك بل نوع خاص منها توجبه عادة خصوصا بالنسبة الى الامي جنس السوداوية ومنه كثرة
الحاصلة من الاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم ولا يقال لو كان الاحتياط في جميع تلك المسائل مستلزما للضرر لكان حراما
وهو باطل اذ الظاهر اتفاق الكل على جوازه مطلقا لانا نقول الملازمة ان سلمنا بطلان التالي لان لزوم الضرر يفضل انما يمنع من وجوبه لا من
جوازه واستحبابه وفيه نظر لم الاولى ان يقال ان الوسوسة التي هي الضرر ههنا لا يتحقق الا مع اعتقاد وجوب الاحتياط اذ به يحصل الخوف
لا مطلقا ولو منع من جواز الاحتياط في جميع تلك المسائل حيث يظن الوقوع في الوسوسة كما هو الغالب لم يكن وليس الاحتياط حسنا عقلا بل
في بعض الصور ولو قيل بانه ينقسم الى الواجب والمستحب والحرام والمكروه والمباح عقلا لم يكن بعيدا ويمكن ان يدعى ان الاحتياط في جميع تلك
المسائل اعتبارا واستلزامه المفسدة المشار اليها من القسم الثالث وعليه فلا يجوز ارتكابه اذ كلما هو قبيح عقلا فهو قبيح شرعا فهو دليل اخر على
بطلان التالي ومنها انه لو وجب الاحتياط في جميع المسائل التي انسد فيها طريق العلم لزم التكليف بما لا يطاق والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان
التالي فواضح واما الملازمة فلوجوه الاول ان تلك المسائل في غاية الكثرة بحيث لا يكاد يحصى فالاحتياط فيها يكون فيها اكثر اسبابها ولا يمكن
تعلق القدرة عادة بالاتيان بمثل هذا فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق وقد اشار هذا الشيخ الحر في الوسائل في باب الاحتياط
بحرمة احتمال الوجوب بخلاف الشك في التحريم فيجب الاحتياط فيه ولو وجب الاحتياط لزم تكليف ما لا يطاق اذ كثير من الاشياء يحتمل الوجوب
الثاني ما اشار اليه جلبي وجمال الدين الخوانساري من ان الاحتياط لا يمكن منه في كثير من المقامات منها اذا دار الاحتمال فيه بين الوجوب
والحرمة كما في صلوة الجمعة كما صرح به جمال الدين الخوانساري فان جماعة يذهبون الى وجوبها عينا واخرى الى حرمتها ومثل هذا كثير في الغاية
ومنها ما اذا دار الاحتمال فيه بين كون الحال الطلاق او الولد وبعد اليتيم او الولد عرج اليتيم وبالجملة المواضع التي لا يتمكن فيها من العمل بالاحتياط
بوجه من الوجوه كثيرة لا يكاد يحصى لا يقال الفرض الذي لا يمكن فيه من العمل بالاحتياط وهو نادر فلا يلتفت اليه لانا نقول بالندرة هنا غير
قادحة اذ المفروض لزوم الاتيان بالاحتياط في جميع المسائل فاذا فرض عدم التمكن منه في بعض المفروض ولو كان نادرا بطل ذلك على انه
قد يدعى غلبته هذا اذ ما من فعل من الافعال التي لم يعلم حكمها بالضرورة من الدين او المذهب الا ويحتمل كونه واجبا وكونه حراما وكونه
مصححا للعبادة والمعاملة وكونه مفسدا لها ابتداء ختم الفحص والاجتهاد فقد يحصل العلم ببطلان احد الاحتمالين المتنافيين وهو قليل
وقد لا يحصل ذلك وهو الاغلب نعم قد يحصل الظن بذلك ولكن معه لا يتمكن من تحصيل العلم بالبراءة اليقينية قطعا كما لا يتمكن من
تحصيله فيما اذا تساوى الاحتمالان المشار اليهما نعم اذا حصل الظن بعد التردد الامر بين الاحتمال الذي لم يحصل الظن ببطلانه واحتمال غيره
مما ذكر كان الاولى مراعاة الاحتمال الاولى فاذا احتمل كونه واجبا وكونه حراما فلا تحصيل الظن المعتبر شرعا بانه ليس بحرام واحتمل ان يكون
واجبا ومباحا كان مراعاة احتمال الوجوب اولى ويسمى هذا بالاحتياط ولكنه ليس من الاحتياط المفروض وهو الذي يوجب العلم بحصول
الامتثال ثم وحيث لم يتمكن في اكثر المقامات او في بعضها من الاحتياط المحصل للعلم بالخروج عن العهدة لم يمكن ان يقال بسقوط التكليف
ح لانه انكار للضروري من الدين او المذهب كانكار سقوط التكليف بعد انسداد باب العلم كان اللازم العمل بالظن اذ المفروض
انه لا واسطة بين الامرين ولما لم يقم دليل على اعتبار ظن بخصوصه هنا كان اللازم العمل باقوى الظنون كما نبه كما كان ما قام الدليل
الشرعي على بطلانه واذا كان اللازم ما مراعات ما ذكر في هذه الصورة كان اللازم مراعاته مطلقا ولو في صورة التمكن من تحصيل الاحتياط
المحصل للعلم بالخروج عن العهدة اذ كل من قال بالظن في صورة قال بها مطلقا ومن منعها مطلقا فالقول بالفصل خرق
للاجماع المركب ثم الثالث ما ذكره الغنية فانه قد مقام رفع التمسك بالاحتياط على كون الوجوب ما الفعل وقولهم ان ذلك احوط
في الدين غير صحيح بل هو ضد الاحتياط لانه يؤدي الى افعال قبيحة منها اعتقاد وجوب الفعل ومنها العزم على ادائه على هذا الوجه
ومنها اعتقاد قبح تركه وربما قد كره هذا التركه وكل ذلك قبيح لان كل من اقدم على ما يجوز قبحه لتجويزه كون المأمور به غير واجب
والاقدام على ما لا يؤمن قبحه في القبح كالاقدام على ما يقطع على ذلك فيه انتهى وفيه نظر ومنها انه لو وجب العمل بالاحتياط في جميع المسائل
المسائل الغير المعلوم حكمها لانسد طريق الاجتهاد ولزم بطلان طريقتهم والتالي باطل للادلة الدالة على حقيقة طريقة المجتهدين فالمقدم
مثله ومنها انه لو وجب العمل بالاحتياط في جميع المسائل لبطل التمسك باصالة البراءة وما كانت حجة شرعية والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فواضحة واما بطلان التالي فلما سبق اليه الاشارة   اذا شك في وجوب شيء لنفسه الا باعتبار توقف

امر عليه باعتبار كونه ركنا او جزءا او شرطا كما اذا شك في وجوب الاستهلال وفي وجوب غسل الجمعة وفي وجوب عبادة او معاملة
ولم يقم دليل علمي او ظني معتبر شرعا او تعبدي معتبر شرعا على عدم الوجوب ولا على الوجوب فهل الاصل الحكم بوجوب الاتيان بذلك
المشكوك في وجوبه احتياطا فيكون هذا من المقامات التي يجب فيها الاحتياط او لا يجب بل الاصل هنا براءة الذمة يجب الظاهر
وجوب ذلك صرح في المعارج والمعتبر والنهاية والقواعد والنهاية والمبادي وشرحه والمنية والذكرى والتنقيح والروضة والكشف
وغيرها بالثاني وربما يظهر من المحكي في المعارج وفي النهاية عن بعض الاول وهو ضعيف بل المعتمد ما عليه الاولون ولهم وجوه منها الحكي
جملة من العبارات في دعوى الاجماع على ذلك ففي المعتبر اطبق العلماء على انه مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة
الاصلية وفي مقام اخر ان اهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع ام لم يعلم ولا
يوجبون عليه عند تناول شيء من المآكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة
لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن وفي التنقيح اصالة البراءة هي حجة عندنا ما لم يتحقق دليل على خلافها وفي الوسائل للشيخ الحر الخلاف
في نفي الوجوب في مقام الشك في الوجوب الا اذا علمنا اشتغال ذمتنا بعبادة معينة وحصل الشك بين فردين كالقصر والاتمام والظهر و
الجمعة وفي رسالة الجوهري ادعوا الاجماع على ذلك ادعاه جمع منهم الصدوق في اعتقاداته والمحقق والعلامة ويظهر ذلك من طريقة الفقهاء
ومنهم الكليني والمفيد والشيخ وان قالا بالتوقف الا انهما يقولان به بالقياس الى الحكم العقلي لا بالقياس الى الشرع وطريقة العمل فانهما
يقولان بالبراءة وقال قدس سره في مقام اخر في حل كلام له ومع ذلك اتفقوا على البراءة غاية الاتفاق واصحو طبقوا بها غاية الانطباق وعمل
جميع المسلمين كان عليها كما اشرنا وقال ايضا في مقام لنا اعلم ان المجتهدين ذهبوا الى ان ما لا نص فيه والشبهة في موضع الحكم فيها البراءة
دليل المجتهدين اجماع نقله جمع منهم الصدوق في اعتقاداته والمحقق والعلامة وكثير من المتاخرين وهو الظاهر من كلام الكليني والمفيد
والشيخ ولا شبهة في كونه خطأ وفي كلام بعض الاجلة والاظهر العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق
في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي فظهر منه انه دين
الامامية وفي شرح الوافية واما لجواز ترك ما يحتمل الوجوب فهو وفاقي الا اذا علم اشتغال الذمة بعبادة وحصل الشك بين فردين
كالقصر والاتمام والظهر والجمعة وبعض ما ذكروه امور احدها ما ذكره جدي قدس سره وبوكد اجماعهم وتحققه انا نقطع ان المسلمين
من زمن الرسول صلى الله عليه وآله الى زمن القائم ع ما كانوا يتوقفون في كل واحد واحد من حركاتهم وسكناتهم في كل واحد واحد من اعضائهم وكذا
في سمعهم وبصرهم وذوقهم ولمسهم وشمهم وماكولهم ومشروبهم وملبوسهم ومحل جلوسهم ونومهم وغير ذلك مما يصير متعلقا للحكم والبلية
ما كانوا يتوقفون ويقتصرون على الرخصة الثابتة من الشرع وعلى قدر الرخصة وان الرسول صلى الله عليه وآله يوم بعث لم يلزمهم على ذلك بل كان
يبلغهم التكليف ولا يواخذهم الا بعد الابلاغ في الامور المذكورة لانه كان يرفع التكليف ويفتح عليهم ويبعث ابلاغ الا اقتصار
في كل واحد واحد من الامور على الرخصة الخاصة ولو عملوا لم يشوهها ولا كان يواخذ بل كان الامر بالعكس وكذا كان حال الائمة ع كما يظهر من
تتبع الاخبار بحيث لا يبقى شبهة مضافا الى الآثار والاخبار وقال ايضا انا نقطع ان المسلمين من زمن رسول الله صلى الله عليه وآله الى زمان القائم ع
ما كانوا يتوقفون في كل واحد واحد من حركاتهم وسكناتهم في كل واحد واحد من اعضائهم وكذا في كل واحد واحد من ماكولهم ومشروبهم و
ملبوسهم ومحل جلوسهم وحركتهم وغير ذلك مما يصير متعلقا للحكم ما كانوا يتوقفون في هذه الامور وغيرها على الرخصة لما الثابتة من
الشرع وعلى قدر الرخصة ونقطع ايضا ان الرسول صلى الله عليه وآله يوم البعث لم يلزمهم على ذلك بل كان يبلغهم التكليف الا انهم يبلغهم الرخصة والاباحة
ورفع التكليف بالتوقف او الحرمة كما يقول الاخباريون وكذا كان حال الائمة ع وكذا كان طريقة المسلمين في الاعصار والامصار وثانيها
ان الشهيد في الذكرى صرح بان اصالة البراءة حجة لم يتحقق دليل على خلافها ولم ينقل الخلاف وهو ظاهر بل دعوى عدمه وثالثها ان معظم الاصحاب
في الكتب الفقهية الاستدلالية قد شاع منهم التمسك باصالة البراءة من غير تامل احد منهم وهو دليل على كونها من المجمع عليها بينهم
لا يقال لا نم انعقاد الاجماع على حجية اصالة البراءة فان المخالف فيها من اصحابنا موجود وذلك لان المحكي عن الاخباريين انكار ذلك
وهم طائفة من علماء الشيعة فيقدح مخالفتهم في انعقاد الاجماع والتحصيل [illegible] اتفاق المجتهدين من هذا وقد حكي عن بعضهم التمسك
بالاحتياط في المسائل الفقهية خصوصا من السيد بن زهرة فانه اكثر في الغنية من التمسك به وادعى فيه وحكي في المعارج عن جماعة من الامامية
القول بالمنع من الحكم بالاباحة فيما لم يعلم اباحته وحرمته وايضا قد يقال من حكي باصالة البراءة فيما لم يعلم حرمته لعله لاجل الموضع الذي

الاما شرو وتفسيق كانوا غيرهم
في كل واحد واحد من العصور وطالبا
نقطع ان الرسول صلى الله عليه وآله لم يحمل الاصل
على الامة

بمريتين

لم يتعرض الشارع لبيان حكمه اصلا وسكت عنه مطلقا وهذا غير معلوم التحقق في هذا الزمان لان افعال المكلفين مما قد نص الشارع
على حكمه وان لم يعلم تفصيله وقد نص على ذلك بعض الاصحاب وبالجملة لم يثبت الاجماع على ذلك بل ولا الشهرة واما نقل جماعة الاجماع
على ذلك فاسد ومخالفة الاخباريين غير معلومة بل الظاهر عدمها سلمنا ولكن العبرة بها بعد معلومية فساد طريقتهم وحقيقة طريق
المجتهدين ولا يشترط في الاجماع اتفاق الكل بل يكفي فيه اتفاق جماعة اذا كان كاشفا عن قول المعصوم ع ومن الظاهر حصوله باتفاق
المجتهدين ثم لو سلمنا عدم حصول الاجماع البسيط باتفاقهم فنقول الاجماع المركب حاصل وتقريره ان كل من قال بحجية الاجتهاد وفق
بحجية اصالة البراءة ومن لم يقل بالاول لم يقل بالثاني ولا قائل بالفصل وحيث ثبت الاول لزم ان يكون الثاني ثابتا ايضا والا لزم
خرق الاجماع المركب منهم واما منع اتفاق المجتهدين على ذلك باعتبار تمسك بعضهم بالاحتياط في المسائل الفقهية فضعيف فان من تتبع
كتبهم وتتبعها علم ذلك منهم والتمسك بالاحتياط على ما يدل على عدم ذلك فان الاحتياط قد يتمسك به لالزام الخصم ولعل هذا هو الظاهر
من الغنية وقد يتمسك به ايضا لقيام الدليل على وجوب العمل به في بعض المسائل ولا نمنعه واما ما حكاه المحقق فلعله محمول على ما اشار
اليه جدي بقوله الا انهما يقولان به واما الاحتمال الاخير فضعيف لو سلمنا عدم معلومية انعقاد الاجماع ولكن نقول شهادة الاجماع
للجماعة المشار اليهم بكافية بناء على كون ذلك مما قام الدليل على حجيته بالخصوص ومثل هذا يجوز التمسك به في هذه المسئلة قطعا
ومنها جملة من الاخبار احدها ما اشار اليه في الوافية فقد روى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه في بحث جواز القنوت بالفارسية
عن الصادق ع قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ونحوه المروي في البحار مسندا الى الحسين بن ابي عبد الله عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال الاشياء
مطلقة ما لم يرد عليك امر او نهي ونحو ما رواه في البحار ايضا عن الغزالي عن الصادق ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وفي مجمع البحرين بعد الا
الى الاولى في الصدوق ومقتضاه اباحة كل شيء ما لم يبلغ فيه نهي وقد في المنتهى ولا يجوز الدعاء في الصلاة لقول الصادق ع كل شيء الى
اخره رواه ابن بابويه وفي كنز العرفان ويجوز القنوت بالفارسية لقول الصادق ع كل شيء اه وقال جدي وبعد لعل ان الاصل الاباحة
قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما رواه الفقيه وحتى يرد فيه امر او نهي على ما رواه الشيخ وقال بعض الاجلة وجه الدلالة ان هذا الكلام
سواء كان خبرا او انشاء يدل على الاباحة الشرعية اما الانشاء فظ واما الاخبار فلان اخبار المعصوم ع بان ما لم يصل الحكم اليكم النهي فهو حكم
غير مشغول الذمة بلزوم الترك حكم حكم الانشاء انتهى ولا يجوز الاستناد الى هذه الرواية في اثبات اصالة الاباحة والبراءة لانها
ضعيفة السند بالارسال لانا نقول ضعف السند هنا غير قادح لانه مجبور بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف
مضافا الى امكان دعوى عدم قدح هذا الارسال كما اشرت اليه في مقام اخر هذا الحل على تقدير القول بان ليس كل ما رواه الصدوق
في كتاب من لا يحضره الفقيه قطعي الصدور واما على القول بان جميع ما رواه فيه قطعي الصدور كما ذهب اليه جمع فلا يمكن المناقشة
في السند اصلا وقد يقال هذا القول فاسد والا لو لم يقل دليل يفيد العلم بصدورها عن المعصوم ع والكتاب بالشهرة والارسال
من الصدوق ونسبته الى المعصوم ع لا يقتضي ذلك فالرواية من اخبار الآحاد التي لا تفيد العلم وما شانه ذلك لا يجوز التمسك
به في مسئلتنا هذه مط وان كان صحيحا او مفيدا للظن وقد يرد بانه انما يحصل من هذه الخبر فهو بانضمام الى الاخبار التي ياتي
اليها الاشارة يفيد حصول التواتر المعنوي بما بعد وضوح دلالتها فضعف سند كل واحد منها غير قادح بعد بلوغ مجموعها
حد التواتر نعم يقدح ضعف دلالة كل واحد منها اذ لو من حصول التواتر على مجموعها وبالجملة المناقشة في سند كل واحد من
هذه الاخبار بعد وضوح دلالتها على المطلوب واهية مع فرض حصول التواتر بها اوج لا يكون كل واحد منها حجة بنفسه بل الحجة المجموع
من حيث المجموع نعم يمكن ان يلزم به بعد وضوح دلالته من يدعي قطعية الاخبار او يدعي قيام الدليل على حجيته بالخصوص ويكفي
هذا القدر بحجية كل واحد منها حجة بنفسه فلا يمكن التمسك بهذه الاخبار الظاهرة الدلالة صح مطلقا ولو قلنا بانها لا تفيد القطع نعم لا
الاعتماد عليها عندنا الا بعد حصول القطع بحجيتها ولو فرض عدمه فلا نعتمد عليها ولكن نحن لا نلتزم بايرادها [illegible] بل
نذكر ما يمكن الاستناد اليه عندنا او عند الخصم فاذا ذكرنا هنا ادلة ظنية لا تصلح بنفسها للحجية فلا اعتراض علينا هذا مع انه قد
يحصل العلم للعالم بملاحظة جميع الادلة الظنية وان لم يكن كل واحد منها صالحا بنفسه مفيدا له فهذه فائدة لذكرنا وتمسكنا بما لا يفيد
العلم بنفسه وهذا عذرنا وعذر غيرنا في ذكر الادلة الظنية هنا وفي سائر المسائل مطلقا ولو لم نقل بحجية كل واحد منها حيث صح ما
قلناه فلا حاجة الى دعوى حصول القطع من مجموع الاخبار المذكورة وتواترها معنى مع ان الانصاف مط ولو لم نقل بحجية كل واحد

ع الادلة العقلية
[illegible]

منها ان ادعاه هذا غير بعيد على انا نمنع من عدم حجية الظن في هذه المسئلة خصوصا الظنون المخصوصة ولا يبقى مقتضى اطلاق الرواية
المذكورة اباحة كل شيء لم يرد في الشريعة النهي عنه او الامر به ولو دل العقل على قبحه او لزوم الاتيان به فاطلاقها خلاف الاجماع والاتفاق
المخالف للاجماع لا يجوز التمسك به لانا نقول هذا الايراد بط لان الاطلاق المذكور يجب تقييده بغير ما دل العقل على حرمته
او وجوبه ولا دليل على تقييده في غير هذه الصورة فيجب العمل به فان الاطلاق المقيد حجة في غير محل التقييد للاجماع عليه ولانه
لو لم يكن حجة لزم سقوط التمسك بجميع الاطلاقات الشرعية او معظمها وهو بط قطعا فان ذلك مستلزم لهدم الشريعة وذلك
واضح على انه قد يدعى عدم لزوم تقييد الاطلاق بما ذكر اذ ما دل العقل على حرمته او وجوبه مما ورد النهي عنه او الامر به فلا يلزم للاتي الفرض
في الرواية اباحة ما لم يرد النهي ويشبه هذا ما قاله بعض في مقام دفع تمسك من ادعى ان الحسن والقبح شرعيان لا عقليان بقوله تعم
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا من ان العقل رسول في المعنى فلا يشمل الاية الشريفة ما دل العقل على قبحه ولكن الانصاف
انه خلاف المتبادر من اللفظ فيشكل المصير اليه ولا يقال ان مقتضى الرواية المذكورة اباحة كل شيء يعلم بعدم ورود النهي عنه او الامر
في الشريعة فلا تشمل ما احتمل فيه احد الامرين ومن الظ ان المقصود في هذا البحث اثبات اباحة هذا فيجب الظ لا الاول لانا نقول
هذا الايراد فاسد لان المتبادر من قوله ع حتى يرد فيه نهي صورة العلم بورود النهي فيكون التقدير كل شيء مطلق حتى يحصل العلم
بورود النهي عليه فيجب الحكم باباحة كل شيء لم يعلم بانه منهي عنه سواء علم بعدم النهي عنه او شك فيه فيندرج فيه كلما يحتمل حرمته واباحته
فان قلت هذا انما يصح على تقدير كون الالفاظ موضوعة للمعاني المذكورة المعلومة وهو خلاف التحقيق بل هي موضوعة للمفاهيم
الكلية من غير مدخلية للعلم في الموضوع له بل يدعى انصراف اطلاق الرواية الى صورة العلم ولا بعد في ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى
الشامل للمعلوم وغيره ومع ذلك ينصرف اطلاقه الى المعلوم باعتبار تبادره فان قلت لو حمل اطلاق الرواية على صورة العلم لزم الحكم باباحة
كل شيء لم يعلم بتعلق النهي به وان حصل الظن المعتبر شرعا بتعلقه به فيلزم ان لا يكون ظن المجتهد بحرمة شيء معتبرا وهو باطل قطعا قلت
هذا ابطل الا ذهب قيام الظن المعتبر شرعا بحجيته مقام العلم بورود النهي عنه فلا يمكن الحكم باباحته بمقتضى قوله ع كل شيء مطلق بخصمه
بقوله حتى يرد فيه نهي المتحقق مفهوم في المفروض سلمنا ولكن نقول يخرج الظن المعتبر شرعا من عموم الرواية بالدليل والدال على اعتباره
وبالجملة الظ من قوله ع حتى يرد فيه نهي صورة العلم بورود النهي خصوصا مع ظهور ورود الرواية مورد الامتنان فانه لا يتم الا بعد
كون المراد من القول المذكور ما ذكرناه ويؤيد ما ذكر استدلال الجماعة من الاصحاب بها على اصالة اباحة الاشياء فتم ثم لو سلمنا
شمول القول المذكور لصورتي العلم بورود النهي وعدمه فنقول نحن نحكم بعدم ورود النهي وعدمه حيث يحصل الشك فيه بالاصل
فثبت الصغرى بالاصل والكبرى بعموم الرواية فيقال كل مورد يحصل الشك في الحرمة نقول هذا شيء لم يرد فيه نهي وكلما لم يرد فيه نهي فهو
مباح اما الصغرى فلان الاصل عدم ورود النهي فيه واما الكبرى فلعموم قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي واثبات الصغرى بالاصل
غير عزيز فتم ولا يقال ان غاية ما يستفاد من الرواية المذكورة كون ما لم يرد فيه نهي او امر مباحا بالذات وهو لا ينافي وجوبه
من باب المقدمة بمعنى اللابدية اذ يجوز ان يكون الشيء مباحا بالذات ولا يترتب على فعله ثواب ولا على تركه عقاب ولا لوم ويكون
الاتيان به مما لا بد منه باعتبار كونه مقدمة للواجب وذلك مثل وضع السلم للصعود على السطح المامور به فانه مباح بالذات لا يترتب
على فعله ولا على تركه عقاب ولا لوم مع انه لا يجوز تركه باعتبار توقف الاتيان بالمامور به عليه وهذا اختيارنا واختيار جماعة من
المحققين في مقدمات الواجبات التي لم يرد امر بخصوصها نعم ان قلنا بان مقدمة الواجب وذلك مثل وضع السلم للصعود على
السطح المامور به فانه مباح بالذات لا يترتب على فعله ولا على تركه باعتبار توقف الاتيان بالمامور به عليه وهذا اختيارنا واختيار
جماعة من المحققين في مقدمات الواجبات التي لم يرد امر بخصوصها نعم ان قلنا بان مقدمة الواجب واجبة بالوجوب الشرعي بطل ما
ذكر كما لا يخفى ولكن هذا القول ضعيف في الغاية بل الحق ما بيناه وعليه لا يمكن الاستدلال بالرواية على بطلان القول بوجوب
ترك كلما يحتمل حرمته ووجوب الاتيان بكلما يحتمل وجوبه او من الظ ان هذا القائل لا يريد الوجوب بالذات كوجوب الصلوة
والزكوة بل الوجوب من باب المقدمة لانه اوجب الاحتياط ومن الظ ان وجوبه من هذه الجهة ومن الظ ان الكلام في بحث
مع هذا القائل وليس المقصود اثبات الاباحة الذاتية للاشياء الغير المعلوم حكمها فلا وجه للتمسك بالرواية فيه لانا نقول
هذا الايراد بط ايضا لان المقصود في الرواية بيان اباحة الاشياء التي لم يعلم بورود النهي عنها كما بيناه سابقا وحينئذ

ثبت اباحتها

ثبت اباحتها بحسب الظ وان احتمل كونها حراما في نفس الامر فهذه الرواية تبطل احتمال وجوب الاحتياط فيها بالاجتناب
عنها لانه انما يتجه صحة احتمال حرمتها او مساواتها لاحتمال الاباحة وقد ابطل هذه الرواية وجعلت احتمال الاباحة هو المتبع ولو
كان الحكم بوجوب الاحتياط في الماء المشكوك في طهارته غير مناف لقوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر الذي انعقد الاجماع
على مضمونه لما جاز التمسك به على الحكم بطهارته وحوله احتمال نجسه بحسب الظ والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلعدم الفرق
بين هذا محل الفرض كما لا يخفى واما بطلان التالي ففي غاية الوضوح وبالجملة لمنافاة الرواية المذكورة فاسدة لا يقال ان غاية ما يستفاد
من الرواية لزوم حمل العمومات والمطلقات على ظواهرها حتى يثبت التخصيص والتقييد لها وهذا مما لا كلام فيه وانما الكلام في ان
الاحتمال التي لم يعلم حكمها بالخصوص وليس في الرواية دلالة عليها لانا نقول هذا الايراد فاسد ايضا لانه لا دلالة في الرواية على ما
ذكر اصلا وتنزيلها عليه في غاية البعد كما لا يخفى ولئن تنزلنا فلا اقل من كونه احد افراد مفهوم الرواية ح هذا لا يمكن الحمل عليه
خاصة بل ينبغي الحمل على العموم حتى يثبت المخصص ولم يثبت ولا يقال ان الرواية المذكورة محمولة على التقييد فلا يصح التمسك بها في محل
البحث لانا نقول الحمل على التقييد خلاف الاصل والظ فلا يصار اليه الا مع وجود الدليل عليه وليس مجرد الاحتمال لا يصلح لذلك والاتفاق
حمل كثير من الروايات على التقية فيسقط الاستدلال بها وهو بط وخلاف المعهود من سيرة الاصحاب وقد صرح به بعض الاجلة
فقال بعضهم بعد توجيه الاستدلال بالخبر على حجية اصالة البرائة والقول بانه مخصوص بالخطابات الشرعية بمعنى ابقاء العام على عمومه و
المطلق على اطلاقه الى ظهور المخصص والمقيد او حمله على ما قبل كمال الشريعة او انه مخصوص بمن لم يبلغه احاديث النهي عن الشبهة واحاديث
الاحتياط او حمله على ما يحتمل التحريم ولا يحتمل الوجوب والاباحة او انه مخصوص بما يعم به البلوى للظن بانه لو لم يكن مباحا لنقل حكمه او الحمل
على التقية او القول بانه لا معارض له لورود النهي عما لا نص فيه في احاديث التوقف او القول بان المراد منه ما لم يعلم كونه فرد النوع
معلوم الحلية او النوع معلوم الحرمة كاللحم المشترى من السوق بين الميتة والمذكى وما شابه هذا ارتكاب بخلاف الظ ولا يجوز الا لضرورة ولا
ما تصور لانه احاديث التوقف والاحتياط وعلى وجوب التوقف عما لم يرد فيه نص انتهى ومنها ما حكي زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله
وقال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقد استدل به على اصالة الاباحة جماعة لا يقال هو ضعيف السند لاشتماله على زكريا
ابن يحيى وهو مشترك بين الثقة وغيره ولا قرينة هنا على ارادة الاول فلا يصح الاعتماد عليه لانا نقول ان مجرد اضطراب المتن بالزيادة
والنقيصة لا يقدح في جواز الاعتماد بل انما يقدح فيما اذا اختلف الحكم باعتبارهما ولم يمكن ترجيح احدهما على الاخر وليس الامر هنا كذلك
لان الزيادة هنا مرادفة سواء ذكرت صريحا ام لا اذ المتبادر الحجب حجب العلم لا شيء اخر سلمنا ولكن الاصل ترجيح النسخة المشتملة
على الزيادة لان الخطاء في النقص اشيع من الخطاء في الزيادة الا ان يقال ان هذا الوجه معارض برجحان كتاب الكافي على غيره فتم ولا يقال
موضوع عنهم لا يمكن حمله على الحقيقة اذ لا معنى لكون ذات الشيء المحجوب علمه على العباد موضوعا عنهم فلا بد من اضمار شيء ليصح الحكم بوضعه
عنهم والمضمر هنا غير معلوم فلعله ما لا يمكن معه الاستدلال بالرواية على المط لانا نقول هذا بط لان الظ ان المعتبر هو الذي
يصح معه الاستدلال بها عليه وهو ما ذكره جماعة قال جدي الصالح في شرح اصول الكافي قال ابو عبد الله عليه السلم ما حجب الله علمه عن العباد
من المعلوم المعارف والاحكام ومن جملة ذلك اسرار القضاء والقدر فهو موضوع عنهم غير مطلوب قبوله وفعله وتركه لان ما لا يتوقف
من المعارف ونحوه على التعريف فهو ساقط عنهم بديهة وقال بعض فضلاء بعد نقل الرواية فان المراد وضع تكليفه او وضع المؤاخذة وهذا
يشمل محتمل الوجوب ومحتمل الحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب وقال السيد سعد الدين في شرح الوافية قوله ما حجب اه اي لا معنى
لوضع نفس الشيء المحجوب بل المراد وضع التكليف او المؤاخذة وهما وجوديان ويتعلقان بالواجب والحرام فعلا او تركا وفعلا
فظهر ما في قول بعض الافاضل ان هذا الحديث ظاهر الاختصاص بما يحتمل الوجوب خاصة دون التحريم بقرينة الوضع اذ لا معنى لوضع
التحريم فالمعنى ما حجب الله علم وجوبه فهو ساقط عن المكلفين وهذا لا نزاع فيه انتهى ويحتمل ان يراد بالحجب الامور الغامضة التي
لا تصل عقول الناس اليها كاسرار القدر ومعنى وضعها سقوط التكليف بتعقلها والتفكر فيها والاظهر التعميم او التخصيص بالافعال التي
لم يعلم احكامها الشرعية انتهى هذا وقد يمنع من لزوم الاضمار بجواز ان يراد من الموصول نفس الاحكام الشرعية ويكون التقدير
كل حكم شرعي حجبه الله عن العباد او حجب علمه عنهم ولم يبينه لهم فهو موضوع عنهم وغير متعلق بهم وهذا معنى صحيح لا اشكال
فيه ولا يلزم معه الاضمار وقد يناقش في هذا بانه يلزم عليه ان يكون الحكم بالاباحة موضوعا عنهم لانه ايضا حكم شرعي محجوب عنهم

كان الوجوب والحرمة اللذين هما حكمان شرعيان محجوبان عنهم حيث لم يبينا لهم وبالجملة لا فرق بين الحكم بالاباحة وساير الاحكام
في الانتساب الى الشريعة بصدق الحجب فكما يلزم رفع ساير الاحكام الشرعية باعتبار الحجب كذا يلزم الحكم برفع الحكم بالاباحة باعتبار
الحجب وعلى هذا يلزم ان يحكم في كل ما لم يعلم حكمه الشرعي ان يكون جميع الاحكام الشرعية بالنسبة اليه مرتفعة لصدق الحجب بالنسبة اليه
وهذا باطل لان الاحكام الشرعية متناقضة لا يمكن رفع جميعها بالنسبة الى فعل المكلف الصادر عن القدرة والاختيار بل لا بد من تحقق
واحد منها فيه فيشكل التمسك بالرواية على اصالة البراءة والاباحة كما لا يخفى وفيه نظر للمنع من كون الاحكام الشرعية متناقضة بل هي
متضادة لا يمكن اجتماعها في محل واحد ولكن يمكن رفع جميعها ومع تسليم المقصود من التمسك باصالتي الاباحة والبراءة هو جواز الاقدام
على الفعل والترك بمعنى عدم ترتب المؤاخذة عليهما ثم ولا يبعد ان يكون المراد من قوله ما حجب الله علمه الاحكام الشرعية من اسرار القدر ونحوها
لانا نقول هذا تخصيص العام من غير دليل فلا يصار اليه لا يقال حمل الموصول على العموم هنا غير ممكن لانه لو حمل على العموم لوجب ارتكاب
تخصيصات كثيرة وهو بط اما الملازمة فلان معظم افعال المكلفين محجوب علمها عن العباد في هذه الازمنة مع انها غير موضوعة عنهم في
العمل فيها بغير العلم قطعا واما بطلان التالي فلان الاصل عدم التخصيص ولان التخصيص هنا من تخصيص العام الى الاقل من النصف
وهو غير جايز فاذن يجب حمله على العهد والمعهود هنا متعين فلعله اسرار القدر ونحوها لانا نقول الاصل في الموصول الحمل على العموم
لا العهد وان استلزم الاول التخصيص لان العهد مجاز والعموم حقيقة فلو حمل على العهد لزم المجاز واذا حمل على العموم لزم التخصيص وهو اولى
من المجاز كما بيناه سابقا واما كون التخصيص هنا من تخصيص العام الى الاقل من النصف فلا نسلم ثم هذا فلا نمنع من كون معظم احكام افعال
المكلفين محجوبة علمها عن جميع العباد وذلك اما لان الامام عم عالم باحكامها او لان احكامها الظاهرية معلومة لجميع العباد وان كان
معظم احكامها الواقعية غير معلومة لهم ثم ولا يبعد ان الظاهر من الرواية ان الذي حجب الله تعالى علمه بحيث يكون موضوعا عن العباد وهذا لا يمكن
فرضه بالنسبة الى الاحكام الشرعية لان الحكيم لو جعل للفعل حكما شرعيا فلا يجوز ان يحجبه عن العباد لانه قبيح فيجب ان يكون المراد
غير الحكم الشرعي فيسقط الاستدلال بالرواية على المطلوب لانا نقول الظ ان المراد بالحجب عدم التعرض لبيان الحكم والسكوت عنه لا
المنع من ظهوره بعد ايجاده وذلك غير قبيح ثم ولا يبعد ان الافعال التي يشك في وجوبها او حرمتها لم يعلم بانه محجوب علمها عن جميع العباد
وانها مما سكت عن بيان حكمها اذ لعله تعالى بين الحكم ولم يصل الينا فلا يجوز الحكم بالوضع عنهم لان الحكم بالوضع معلق على الحجب وهو
غير معلوم ولا يجوز الحكم بتحقق المعلق الا بعد العلم بتحقق المعلق عليه لانا نقول الظ من الرواية ان المراد ان كل ما لم يعلم حكمه للمكلف فهو
موضوع عنه وليس المراد ان ما لم يعلمه جميع العباد فهو موضوع عن جميعهم لان الرواية وردت في مقام الامتنان وهو انما يتم على الاول
لا الثاني كما لا يخفى فالمراد من صيغة الجمع العموم المجموعي لا الاستغراقي ومن الظ انه اذا لم يتبين الحكم لواحد من العباد يصدق
انه محجوب عن مجموعهم من حيث المجموع فيلزم ان يكون موضوعا عن مجموعهم من حيث المجموع ومن المقطوع به انه لا يكون موضوعا
عن العالم منهم بل عن الجاهل فيصح الاستدلال بالرواية على المط ثم ولا يبعد ان مقتضى ظاهر الرواية وضع التكليف ولو قبل الفحص عنه
لصدق الحجب قبل الفحص وهو خلاف الاجماع فلا يجوز الاعتماد على هذا الظ لان الظاهر المخالف للاجماع لا يجوز الاعتماد عليه فلا يجوز
التمسك بالرواية على المط لانا نقول لا نم صدق الحجب قبل الفحص فلا يكون ظ الرواية مخالفا للاجماع من هذه الجهة سلمنا ولكن
نقيد اطلاق الرواية بصورة الفحص والاطلاق الذي عرضه التقييد من جهة يجوز التمسك به في غير محل التقييد فيجوز التمسك بالرواية
على المط وثانيهما ما تمسك به الفاضل التوني في الوافية وجدي في الرسالة التي الفها في اصل البراءة من خبر عبد الاعلى بن
اعين قال سالت ابا عبد الله عم من لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا وهو مروي بطريقين معتبرين يصلحان للحجية وان يكونا
صحيحين فلا يمكن المناقشة فيه بضعف السند والتقريب في دلالته ما اشار اليه جدي الصالح الفاضل في شرح اصول الكافي قال في
مقام شرح الحديث بعد قوله من لم يعرف شيئا الفعل مبني للمفعول من التعريف يعني من لم يعرفه الله شيئا من المعارف في
ارسال الرسول وانزال الكتاب اذ التعريف الاولى الذي وقع عند الاخذ بالميثاق لا يستقل بالمؤاخذة كما قال الله سبحانه
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا هل عليه شيء من العقايد والاحكام او من المؤاخذة والانتقام قال لا لان التكليف والتأثيم
انما يكون بعد التعريف وفيه دلالة واضحة على ان من لم تبلغه الدعوة ومن تحقق حكمه لا يتعلق به التكليف اصلا اما
بالمعارف فانها من الله تعم كما عرفت واما بالاحكام فلانها تستفاد من البيان النبوي وفي بعض الروايات دلالة على انه

يتعلق بهم

يتعلق بهم نوع اخر من التكليف في الاخرة للامتحان والاختبار ليكمل الحجة عليهم انتهى وقد يقال ان ما يستفاد من الرواية ان لم
يعرف شيئا من مسائل الدين الاصولية والفرعية لا شيء عليه الا ان كل من شك في وجوب فعل او حرمته بعد اقراره بالاسلام و
انقياده اليه ومعرفته لكثير من الاحكام الفقهية لا شيء عليه ومحل البحث الاخير لا الاول وسلم كون الاول من جملة محل البحث
فنقول ان الرواية على هذا التقدير انما يدل على حجية اصالة البراءة بالنسبة الى بعض جزئيات محل البحث لا جميعها فيكون
الدليل اخص من المدعى وتتميمه بالاجماع المركب مشكل كما لا يخفى وبالجملة التمسك بالرواية لاثبات حجية اصالة البراءة
والاباحة بالمعنى المتعارف بين الفقهاء الا ان يدعى ان المراد من قوله من لم يعرف شيئا السلب الجزئي لا الكلي ويصح حينئذ
الاستدلال بالرواية على ذلك ولكن هذا الدعوى خلاف الظ ومع هذا فيمكن قراءة يعرف بصيغة المبني للفاعل بل هو الاصل
وعليه يكون المستفاد من الرواية غير ذوي العقول كالحيوان لا شيء عليه اذ هو الذي لا يعرف شيئا وهو معنى صحيح لا باس
بالتنبيه عليه كما لا يخفى ومع لا يكون للرواية ربط بالمدعى اصلا وثالثها ما تمسك به في الوافية وشرحها للسيد صدر الدين وجدي في الرسالة
وغيرها من خبر حريز الذي وصفه بالصحة في الوافية وغيره عن ابي عبد الله عم قال قال رسول الله صم رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا
بشفة الحديث وروى في ... قال ابو عبد الله عم رفع عن امتي ... الخطاء والنسيان وما
استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه قال بعض ... ودلالة هذا الحديث على رفع المؤاخذة الا
عن الجاهل بالوجوب والحرمة لو ضحها ظاهرة وهذا معنى الاباحة الشرعية لا يقال قوله صم رفع عن امتي ما لا يعلمون يحتمل امورا منها انه رفع
من مجموع الامة ما لا يعلمون بمعنى انه لا يمكن فرض تحقق الجهل بامر من امور الدين في الامة بل فيهم من يعلم جميع امور الدين ولا ينافي
هذا ثبوت الجهل بذلك لكثير من الامة لان الرفع من المجموع لا يستلزم الرفع عن هذا الجميع وعلى هذا يصح حمل قوله صم رفع عن امتي الخطاء
والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر والوسوسة على ظاهره ولا يحتاج الى الاضمار
لان الامام عم الذي هو من الامة لا يتصف بشيء من ذلك ومنها انه رفع عن كل واحد من الامة ما لا يعلمه جميعهم ومنها انه رفع عن
كل واحد من الامة ما لم يعلمه وان علمه غيره من الامة ومن الظ ان الاستدلال بالرواية على المط انما يتجه على الاحتمال الاخير
لا على الاولين وحيث لم يكن دليل على تعيين ارادته لم يجز التمسك بها على ان الحمل على الاحتمال الاول العلة اولى اذ معه لا يلزم
ارتكاب الاضمار ولا تخصيص الامة بغير الامام عم لانا نقول الظ من الرواية هو الاحتمال الاخير والاحتمالان الاولان باطلان اما
اولهما فلانه يستلزم تخصيص الامة بالامام عم عند المحقق وهو بعيد في الغاية ومع هذا فلا يكون ما ذكر في الرواية مخصوصا بامته
على هذا التقدير لتحققه بالنسبة الى الامم السابقة لان الاوصياء الانبياء السابقين معصومون ايضا لا يتحقق فيهم ما ذكر في
الرواية فيمكن ان يقال رفع عن مجموع امة موسى مجموع ما ذكر في الرواية ومن الظ ان المقصود في الرواية بيان ما يختص به امته صم
عن ساير الامم والامتنان عليهم بواسطته لانه عدم تحقق بعض ما ذكر في الرواية في الامام عم لان الاكراه والاضطرار يمكن فرضهما
بالنسبة اليه فيلزم ارتكاب الاضمار في الرواية على هذا التقدير ايضا فلا يمكن ترجيحه بعدم استلزامه الاضمار كما لا يخفى بل يجب الحكم
بمرجوحيته لاستلزامه الاضمار والحمل على الكل المجموعي المخالف للظ ان الاحتمال المذكور لم يذهب اليه المحققون من الاصوليين على
الظ لاتفاقهم على لزوم التاويل في الرواية وانما اختلفوا في جهة التاويل كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في بعده
واما ثانيهما فلانه مما لم يذهب اليه احد على الظ مع منافاته للامتنان المقصود في الرواية كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في تعيين
الاحتمال الاخير في الرواية وانما اختلفوا في جهة التاويل فاذن يمكن الاستدلال بها على المط ولا يقال المقصود من قوله صم رفع عن امتي
ما لا يعلمون بيان انه اذا احتمل كون شيء من افراد ما ثبت تحريمه شرعا وكونه من افراد ما ثبت حليته شرعا كلحم مال المظالم بعدم العلم
بكونه مغصوبا فيحكم باباحته ورفع المؤاخذة فيه وبالجملة المقصود بيان ان الشبهة في موضوع الحكم الشرعي لا يوجب الاحتياط ولا
يجوز التمسك فيها باصالتي الاباحة والبراءة وليس المقصود بيان ان الاصل البراءة والاباحة فيما اذا حصل الشك في وجوب فعل
او حرمته ابتداء فلا يمكن التمسك بالرواية على المط لانا نقول هذا تخصيص لعموم الرواية الشامل للامرين من غير دليل
فلا يصار اليه بل قد يقال ان مورد الرواية هو المعنى الثاني اذ معه لا يحتاج الى اضمار لان الاسناد الرفع الى الحكم الشرعي صحيح من غير

حاجة الى الاخبار بخلاف اسناد الوضع الى المحتمل كونه حراما او مباحا فانه لا يصح الا باخبار كما لا يخفى فلا يحمل عليه اصلا وعلى تقدير
الحمل على المعنى الثانى يستلزم التخصيص اذ الحكم برفع الحكم الشرعى الغير المعلوم انما يصح بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع ومقتضى
اطلاق الرواية ان ما لا يعلمون يكون مرتفعا مطلقا فلو نزلت على المعنى الثانى لزم ارتكاب التقييد مضافا الى لزوم التقييد
بما دل على حجية الظن ووجوب التقييد فيلزم هذا المعنى تقييدات كثيرة والاصل عدمها ولا يلزم هذا لو حمل على المعنى الاول
لان هذه التقييدات غير لازمة عليه كما لا يخفى فيكون اولى بالترجيح الا ان يقال ان ارتكاب التقييد اللازم على تقدير الحمل على المعنى الثانى
اولى مضافا الى لزوم التقييد على تقدير الحمل على المعنى الاول ايضا اذ ليس كل محتمل الحرمة والاباحة مرتفع مطلقا كما لا يخفى فهذا المعنى
يستلزم محذورين احدهما الاضمار والثانى التقييد بخلاف المعنى الثانى فانه لا يستلزم الا التقييد وهو محذور واحد فيكون
اولى بالترجيح الا ان يقال تعدده يقابل المحذورين مضافا الى ان ارتكاب الاضمار بما كان اولى هنا للزوم ارتكابه بالنسبة الى رفع الخطأ
والنسيان مع تعذر ارتكاب الاضمار بالنسبة الى احد المتعاطفين دون الاخر فتم وبالجملة دلالة الرواية على الظن فى غاية الاشكال و
خامسها ما تمسك به جدى وغيره على المطلوب فتم لا ويدل عليه قوله ع الناس فى سعة ما لم يعلموا انتهى لا يقال ما يستفاد هذه الرواية
من لم يعلم شيئا ليس عليه شىء وهذا لا يمكن فرضه بالنسبة الى عقلاء المسلمين لان كل واحد منهم لا بد وان لم يعلم شيئا من مسائل الدين
فلا يشمله الرواية نعم المجانين والمستضعفون من المسلمين لا يعلمون شيئا ولكنهم ليسوا من محل الخلاف وانما محل الخلاف عقلاء هم
المكلفين لانا نقول ليس المراد من لم يعلم شيئا فهو فى سعة بل المراد ان من جهل شيئا ولم يعلم فهو هناك فى سعة وعلى هذا يشمل الرواية
جميع افراد المسلمين ويصح الاستدلال بها على اصالتى الاباحة والبراءة والدليل على ان ارادة هذا المعنى دون الاول وان كان هو
الظاهر من الرواية فى بادى النظر امران احدهما ان الرواية من مقام الامتنان ومن الظاهر انه لا يتم الا على تقدير هذا المعنى دون الاول
وثانيهما انه لو حمل الرواية على المعنى الاول لكانت مفيدة لما هو معلوم بالبداهة وهو بعيد فتم وسادسها ما تمسك به جدى على
ذلك فتم ويدل عليه قوله ع حين سئل عن الرجل يتزوج المراة فى عدتها اهى ممن لا تحل ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد
ما ينقضى عدتها وقد يعذر الناس فى الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت اى الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته
انها فى عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهى فى الاخرى
معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور فى ان يتزوجها انتهى وقد وصف هذه الرواية بالصحة وقد يناقش فى دلالتها
اولا بان غاية ما يستفاد من الرواية ان الجهل بالتحريم فى واقعة خاصة يكون عذرا وان اصالة الاباحة فى مقام الشك فى التحريم معتبرة
فى صورة خاصة فلا يمكن التمسك بها لاثبات اصل كلى الا ان يقال لا قائل بالفصل بين الوقائع فاذا صح التمسك فى واقعة ما تم
الاباحة مع الشك فى التحريم صح مطلقا والا لزم خرق الاجماع المركب مضافا الى امكان دعوى افادة الرواية العموم نظرا الى العموم فى
الى التعليل فى قوله لانه لا يقدر الى اخره وفيه نظر وثانيا بانه ان كان المراد فى الرواية بيان الجهل بحرمة تزويج ذات العدة يكون
عذرا فى عدم صيرورتها محرمة ابدا كما هو الظاهر من سياقها فلا يكون لها ارتباط بالمدعى كما لا يخفى وان كان المراد بيان ان الجهل المشار
اليه يكون عذرا فى جواز تزويج المراة وهو ممتنع فان الظاهر ان الرواية ح مخالفة للاجماع اذ الظاهر ان احدا لم يذهب الى كون
الجاهل بالحكم هنا معذورا سلمنا ولكن ينبغى الاقتصار على هذا المورد الى التحقيق ان الجاهل بالحكم المقصر فى تحصيله لا يكون معذورا
الا فى بعض المواضع وبالجملة التمسك بهذه الرواية على المطلوب لا يخلو عن اشكال وسابعها ما تمسك به جدى ايضا على ذلك فتم ويدل عليه
قوله ع ان الله احتج على الناس بما اتاهم وعرفهم انتهى وفيه نظر وثامنها ما تمسك به جدى على ذلك فتم ويدل عليه قوله ع ان الحجة لا تقوم
خلقه الا بامام حتى يعرف وخلو دعواه بيان اخرى بيان الحجة وذلك من الاخبار الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد العلم وكثير منها صحيح و
بسند انتهى وفيه نظر وتاسعها ما تمسك به فى الوافية على ذلك فتم وروى ابن بابويه بسنده عن حفص بن غياث القاضى قال قال ابو عبد الله
من عمل بما علم كفى ما لم يعلم وجه الدلالة ما اشار اليه السيد صدر الدين فى الشرح فتم لا ريب ان من عمل بما يعلم وجوبه او ندبه وكف عما يعلم
حرمته وكراهته فقد عمل بما علم وحتى عمل كذلك كفاه الله مؤنة تكليف ما لم يعلم واغناه عن تحمل مشقة فدل على عدم التكليف بالنسبة الى
ما لا يعلم فعلا وكفا فلا ظهور للحديث فى الواجب وغيره وفى المستحب ومن الحمل البعيد ان يحمل على عدم وجوب الحكم فيما لم يعلم حكم وان
الواجب التوقف والاحتياط انتهى فيبقى مقتضى عموم هذه الرواية جواز التمسك باصالة البراءة والاباحة قبل الفحص عن معارضها

وهو خلاف

وهو خلاف الاجماع فان من جعلها حجة انما يجعلها حجة بعد الفحص والبحث عن معارضها وعدم العثور عليه فلا يصح الحجية لانا نقول مخالفة
ظاهر العام للاجماع لا يستلزم سقوط الحجية بعد امكان تخصيصه بالاجماع مع مخالفة الاجماع كما فى هذه الرواية فانه يمكن تخصيصها
بصورة حصول الفحص عن المعارض والعام المخصص حجة فى الباقى ولا يقال المستفاد من الرواية اشتراط الكفاية بما لا يعلم والتمسك
باصالتى الاباحة والبراءة بالعمل بما علم فلو لم يعمل به لم يحصل له الكفاية ولم يجز له التمسك بالاصلين المذكورين وهذا التفصيل
مما لم يذهب اليه احد ولا قائل به قائل فيكون الرواية مخالفة للاجماع لانا نقول مخالفة ظاهر الرواية للاجماع انما هو باعتبار مفهوم قوله من
عمل بما علم فانه فى قوة ان يقال من لم يعمل بما علم لم يكفه ما لم يعلم وهذا غير قادح فى حجية الرواية لان المفهوم المخالف للاجماع ينبغى طرحه و
الاقتصار على منطوقه ولا يقال غاية ما يستفاد من الرواية ثبوت الكفاية بما لم يعلم وجواز التمسك بالاصلين فى صورة العمل بما علم الا فى
مطلق صورة الشك فى الوجوب والحرمة مع عدم ظهور الدليل على خلافهما بعد الفحص عنه فيكون الرواية اخص من المدعى لانا نقول هذا
غير قادح لامكان التتميم بعدم القائل بالفرق بين الصورتين كما هو الظاهر ولا يقال كل احد يعلم حسن الاحتياط فيدخل فى قوله بما علم فيتوقف
كفاية ما لم يعلم على العمل به فاذن لا يمكن جعل الرواية دليلا على حجية اصالة البراءة لانا نقول الظاهر ورود الرواية فى مقام الامتنان
وبنافيه تحول ما علم لما ذكر فالمراد غيره فيتجه الاستدلال بها على ذلك وفيه نظر ولا يقال المقصود فى الرواية بيان عدم وجوب الاحتياط
فيما اذا اشتبه الحرام او الواجب بغيره ولم يعلم ان الموجود الخارجى هل هو من افراد ما علم تحريمه ومن افراد ما علم حليته او من افراد ما علم
وجوبه او من افراد ما علم عدم وجوبه فيكون تقدير الرواية من عمل بما علم من كون الشىء حراما او واجبا يعنى ترك ما علم حرمته واتى بما
علم وجوبه كفى ما لم يعلم حرمته ووجوبه يعنى انه لا يجب عليه اجتناب ما لم يعلم حرمته ولا الاتيان بما لم يعلم وجوبه وبالجملة المقصود فى
الرواية بيان عدم الوجوب فى الاحتياط فيما اذا حصل الشبهة فى موضوع الحكم الشرعى لا عدم وجوبه فيما اذا حصل الشبهة فى نفس الحكم الشرعى
ولم يعلم ان الفعل الفلانى هل حكم الشارع بحرمته او لا او لم يعلم انه حكم بوجوبه او لا ومحل البحث هو هذا لا الاول ولا يكون الرواية دالة
على محل البحث فيسقط الاستدلال بها عليه لانا نقول هذا تخصيص الرواية من غير دليل والاصل العموم الا ان يقال شمول الرواية للاول
والثانى معا بعيد اما اولا فلانه يبعد عن المعصوم صدور هذه الرخصة العامة فى الاحكام الشرعية مع ما علم من حالهم من التحريص والترغيب
فى تحصيل الاحكام الشرعية واما ثانيا فلان حمل الرواية على العموم خلاف الاجماع اذ ليس كل احد اذا عمل بما علم يكفيه ما لم يعلم فان الكفاية
وسائر فرق المخالفين والاطفال والعوام ليس كذلك وارتكاب التخصيص يفضى الى تخصيص العام الى الاقل من النصف فيجب الحمل على
العهد والمعهود هو الثانى سلمنا ولكنه مشتبه ومع حصول الاحتمال فى الرواية فيسقط الاستدلال بها فى محل البحث وفيه نظر الا
انه غاية ما يستفاد من الرواية عدم وجوب العمل بالاحتياط بعد العمل بما علم وهذا لا يستلزم عدم وجوب العمل الا انا نقول لم يقل
احد على الظاهر بوجوب العمل بالاحتياط قبله وعدم وجوبه بعده فالتفصيل خرق للاجماع المركب فتعين بعد ملاحظة الرواية عدم
مطلقا سلمنا ولكنها دلت على عدم وجوب الاحتياط فى الجملة وهو المطلوب والانصاف ان الرواية لا تخلو عن اجمال مناف للاستدلال
فالاعتماد عليها فى محل البحث مشكل ولكن جعلها من المؤيدات لا بأس به وعاشرها المرسل خطب امير المؤمنين ع فقال ان الله حد
حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فاقبلوها
وفيه نظر وحادى عشرها ما تمسك به فى الذكرى والوافية من خبر عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله ع قال كل شىء يكون فيه حلال
وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه وفيه نظر لانه يعارض ما ذكره جملة من الاخبار الامرة بالاخذ بما لا ريب فيه النبوى المرسل
الذى اشار اليه فى المعارج والذكرى وغيرهما دع ما يريبك لانا نقول هذه الرواية لا تصلح للمعارضة من وجوه عديدة لا تخفى هذا وقال
فى المعارج بعد الاشارة الى تمسك القائلين بالاحتياط بالرواية المذكورة والجواب ان نقول هو خبر واحد لا يعمل به فى مسائل الاصول
سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لان الالزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر انتهى ولا يقال يعارض الاخبار
المذكورة جملة من الاخبار الامرة بالاحتياط منها خبر داود بن القسم الجعفرى عن الرضا ع ان امير المؤمنين ع قال لكميل بن زياد اخوك
دينك فاحتط لدينك بما شئت ومنها خبر عنوان البصرى عن ابى عبد الله ع خذ بالاحتياط فى جميع امورك ما تجد اليه سبيلا ومنها مرفوعة
زرارة قال سألت الباقر ع فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران او الحديثان فبأيهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك
ودع الشاذ النادر الى ان قال خذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط لانا نقول هذه الاخبار ايضا لا تصلح للمعارضة

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

من وجوه شتى ومنها ما ذكره في الذكرى من استصحاب حال العقل وقد اشير اليه ايضا في جملة من الكتب غير المعتبرة الا استصحا
فمن اصحابه اقسام استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما يقول ليس واجبا لان الاصل براءة الذمة ومن
الشهيد استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين فقد يعبر عنه بان الاصل في كل حادث تقديره في اقرب زمان وبان الاصل بقاء
ما كان على ما كان وهو اربعة اقسام استصحاب النفي في الحكم الشرعي حتى يرد دليل او امارة عليه والتمسك به بان يقال ان الذمة لم تكن
مشغولة بهذا الحكم في الزمان السابق او الحالة الاولى فلا يكون مشغولة في الزمان اللاحق والحالة الاخرى وهذا انما يصح اذا لم يحصل
ما يوجب شغل الذمة في الزمان الثاني ووجهه صحيح اذ التكليف بالشيء مع عدم الاعلام به تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق
وفي رسالة الجزري يدل على ذلك ان استصحاب عدم التكليف انتهى وفيه نظر ومنها ما اشار بعضهم وورود الايات الكثيرة على ان حكم الاباحة
والاصل البراءة مثل قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه المفهوم منه حتى يبلغهم الامر بعث الرسول كما لا يخفى على اللبيب
ومثل قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما اتاها وقوله تعالى ليهلك من هلك
وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون وغيره من الايات الظاهرة في ان الامر خرج الا بعد البيان وكذا يدل عليه مثل قوله
الا ما حرم عليكم الاية لان الحكم اذا كان التوقف فاي نوع في تلاوة ما حرم العدول الا من تلاوة ما احل الله تعالى وكذا يدل عليه مثل انما
حرم ربي الفواحش ومنها حرمت عليكم الميتة وامثال ذلك ومنها ما اشار اليه بعضهم ايضا فهو دليل المعظم انه اذا لم يكن نص لم يكن حكم فالعقاب
قبيح على الله تعالى وربما اعترض عليه بان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود مع ان حكم جميع الاشياء صدر عن المعصوم الا انه غير حاضر
كما ورد في الاخبار الكثيرة فالصواب ان يفصل الدليل هكذا اذا لم يصل لم يكن عقابا بما لم يقع التكليف والعقاب كما عليه جميع من اوتي
العقول فان قلت العفو محتمل الا بالنسبة الى البعض الا انه يكفينا المنع ما ادعيتم من العموم قلنا الظاهر ان العقل لا يحكم بالوجوب بمجرد
هذا الاحتمال البحت الذي لم ينشا من امارة وسبب وامر بل يحكم بقبح العقاب كما لا يخفى على المنصف المحقق المتفطن على انا نقول العفو
كما يحتمل على الفعل كذا يحتمل على الترك فلا يحكم العقل بالوجوب جزما وما ذكر من رجحان الترك على الفعل لان الحرمة المفسدة والوجوب
المنفعة وغير ذلك ركيك جدا نعم يتوجه الاعتراض عليه انه لم يثبت منه ان الاصل براءة الذمة ما لم يتحقق نص بل يكفي الظن الاخر بل
الاحتمال الناشي من امارة على ان علم العقل بالعفو وانتفائه ليس بنص ويمكن الجواب بان حكم العقل بالوجوب مبني ظاهرا وليس كالذمة
دليلا على الوجوب والحرمة بل يكون ذمه من جهة الكراهة سيما اذا كانت مغلظة مثل بدعة وحكم العقل كحكم الشرع يكون على الانواع الخمس
بالاباحة والاستحباب والكراهة والوجوب والحرمة وكراهة قابلة للدرجات ككراهة الشرع انتهى وينبغي التنبيه على امور الاول
لا فرق فيما ذكرناه من ان الاصل البراءة في مقام الشك في الوجوب بين العبادات والمعاملات الثاني قال في المعارج اعلم ان الاصل
خلو الذمة من الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لو كان الحكم
ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احدهما انه لا دلالة عليه شرعا بان
نضبط طرق الاستدلالات الشرعية ونبين عدم دلالتها عليه والثانية ان نبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى
تلك الدلائل لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كانت عليه دلالة غير
تلك الدلائل لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكنا بينا انحصار دلالة الاحكام في تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا
على نفي الحكم وفي المعتبر من اقسام الاستصحاب ان يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به
اما لا مع ذلك فانه يجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر الثالث قال العلامة
في النهاية الحكم المطلوب اثباته ان كان عدميا امكن ان يذكر فيه عبارات الاولى هذا الحكم قد كان معدوما والاصل هو بقاء ما كان
على العدم والعمل بالظن واجب اما عدمه فلان المحكوم عليه كان معدوما في الازل لحدوثه فلا يكون المتعلق به ازليا لان ثبوت
حكم من غير ثبوت محكوم عليه محال وهو غير جائز عليه تعالى لم هذا لا يتمشى على راي الاشاعرة لان كلامه قديم والحكم حادث قبل المراد
من الحكم كون الشيء مقولا له انه لم يفعل هذا الفعل ما قبل ومعلوم بالضرورة حدوث هذا المعنى وفيه نظر لان حدوث هذا المعنى لا
ينافي قدم الحكم الذي يدعونه وهو نقيض المقدمة واما حصول ظن البقاء فلا تعلق في الاستصحاب الثانية لو ثبت الحكم لثبت بدلالة
او امارة والاول باطل للاجماع على انتفاء الدلالة القاطعة في هذه في المسائل الشرعية والثاني باطل للنهي عن اتباع الظن لقوله تعالى ان الظن

لا يغني

لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الثالثة لو ثبت الحكم لثبت اما لمصلحة او لا والثاني عبث لا يجوز عليه
تعالى والاول يستحيل عوده اليه تعالى لامتناع النفع والضرر عليه والى العبد لان المصلحة معناها اللذة او ما يكون وسيلة اليها و
المفسدة معناها الالم او ما يكون وسيلة اليه ولا لذة الا والله تعالى قادر على تحصيلها ابتداء فيكون توسط شرع الحكم عبثا وكل المفسدة
فهذا يدل على النفي شرع الحكم ترك العمل به فيما اتفقنا عليه فيبقى في المختلف على الاصل الرابعة هذه الصورة تفارق الصورة
الفلانية الفلانية التي ثبت هذا الحكم فيها في وصف مناسب فيفارقها في الحكم اما بيان المفارقة في المناسب فانه وجد في الاصل
ذلك الوصف الفلاني وانه مناسب لذلك ويبينه بطريقه واما بيان منع المشاركة في الحكم فلان هذا العدد ولان هاتين الصورتين
اذا اشتركتا في الحكم لكان الحكم الثابت فيهما اما معللا بالمشترك بينهما فيلزم الالغاء لوصف المناسب المعتبر المختص بالاصل وهو محذور
او لا يكون معللا بالمشترك فيلزم تعليل الحكمين المماثلين بعلتين مختلفتين وهو محال لان استناد احد الحكمين الى علة ان كان لذاته
او لوازمها لزم في الحكم الذي يماثله ان تستند ايضا اليها الا لحجة اخرى وان لم يكن لذاته ولا لوازمها استغنى بذاته عن تلك العلة
والمغني عن الشيء لا يكون مستندا اليه فوجب في ذلك الحكم ان يكون مستندا الى تلك العلة وقد فرض مستندا اليها هذا خلف وفيه
نظر لان ذاته مقتضى الاستناد الى علة مطلقة لا الى علة خاصة وتخصيص العلة انما جاء من قبلها الخامسة لو ثبت الحكم في هذه الصورة
لثبت في صورة كذا بتقدير ثبوته في هذه الصورة كان ذلك لدفع حاجة المكلف وتحصيل مصلحته وهذا المعنى موجود هنا فثبت
الحكم هنا لكنه لم يثبت وجب ان لا يوجد هنا وفيه نظر لان مقادير الحاجة والمصالح خفية لا يعلمها الا الله فجاز ان تتفاوت
الصورتين خلافا ويساوي الحكم السادسة هذا الحكم كان منفيا من الازل الى الابد لكان منتفيا في اوقات مقدرة غير متناهية
فيحصل الانتفاء في هذه الاوقات الغير المتناهية اكثر من المتناهية والكثرة مظنة الظن فيكون الحكم في هذه الاوقات المتناهية كذلك
في الاوقات الغير المتناهية وهو يستلزم النفي وفيه نظر اذ ليس اعتبار الوقت الغير المحقق بالوهمي اولى من اعتبار حدوث الحكم
بغيره من الحوادث المحققة التي لا تحصى كثرة السابعة شرع هذا الحكم يقتضي الحرج فيكون منفيا لقوله تعالى لا ضرر ولا ضرار في
الاسلام وبيان افضائه اليه ان المكلف على تقدير دعاء الداعي الى الفعل خلافه يقع في الضرر لان فعله على خلافه يقع في الضرر لان
هذا الخلاف يستحق به العقاب وتركه يستلزم ضرر ترك المراد الثامنة لو ثبت الحكم لثبت بدليل والا لزم تكليف ما لا يطاق والدليل
منتف لانه ان كان هو الله تعالى لزم قدم الحكم لقدم الله تعالى وان كان غيره فان كان قديما عاد الكلام وان كان محدثا كان معدوما
والاصل بقاؤه على العدم ولان شرط كونه دليلا وجوده وانه وان لم يوجد لم يوصف بالدلالة فاذن كونه دليلا مشروط بحدوث هذه
ويكفي في عدم كونه دليلا احدهما والتوقف على امرين مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف على واحد مرجوح بالنسبة الرابع قال في الوافية
ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي ولهذا لم
يذكره الاصوليون في الادلة الشرعية اذا اختلف العلماء على اقوال وكان بعضها يدخل في بعض كما اختلفوا في حد الخمر
فقال قوم ثمانون واخرون اربعون وفي دية اليهودي فقيل كدية المسلم وقيل ثمانون وقيل اربعون ولم يكن حجة شرعية على صحة شيء
من الاقوال فهل يكون الاخذ بالاقل لانه المتيقن او يجب الاخذ بالاكثر فيه خلاف بين الاصوليين والذي يقتضيه التحقيق هو الاول
وعليه المحقق والعلامة والشهيد والبيضاوي والرازي كما عن الشافعي وحكى في المعارج عن قوم الثاني لنا على المختار ان الاجماع قد حصل
على وجوب الاقل لان القائل بالاكثر يوجبه مع زيادة فمحل الاختلاف الزائد والبراءة الاصلية باقية فيجب الاقل بالاجماع وينتفي الزائد
بالاصل لان التقدير تعين عدم الدلالة على الاكثر وقد تقرر انه مع عدمها يكون العدم بالبراءة الاصلية لانه ما لا يكون الذمة مشغولة
بشيء وقد اختلف فيما يبرئ به الذمة وفي الاقل خلاف وبالاكثر تبرء الذمة يقينا فيجب الاخذ به احتياطا لبراءة الذمة لانا نقول
لا نم الاشتغال مطلقا لان الاصل دال على خلوها فلا يشتغل الا مع قيام الدليل وقد ثبت اشتغالها بالاقل فلا يثبت باشتغالها بالا
والاشتغال بالاكثر مغاير للاشتغال الجزء ولا اشتغال بالاقل فيكون الاشتغال بالاكثر والاشتغال المطلق منفيا بالاصل الا ان
كان لم يثبت دلالة على الاكثر فانه من الممكن ان يكون دليل عليه ولا يلزم من عدم الظفر به عدمه فكان العمل بالاكثر احوط لا انا نقول
ذلك الدليل المحتمل لا يعارض الاصل والا وجب الاحتياط في كل مقام يحتمل فيه قيام الدلالة على الوجوب والحرمة وهو خلاف ما قاله
من يعول على البراءة عند عدم العثور على الدلالة الشرعية ولكن لا يخفى ان ما ذكرنا انما هو في صورة لا يكون ترك الزيادة موجبا

موجبا للشك في صحة الناقص كما في المثالين المتقدمين لرجوع الشك في وجوب الزايد الى الشك في نفس التكليف فيدفع
بالاصل واما لو كان ترك الزايد موجبا للشك في صحة الناقص كما في الشك في وجوب السورة وجلسة الاستراحة في الصلوة والشك
في نوع الزايد في تطهير البول لان ترك الزايد هنا موجب للشك في صحة الناقص وهو الصلوة بدون السورة وجلسة الاستراحة
في الاولين وما دون الزايد في الاخير فالاظهر وجوب الاتيان بالزايد حيث لا دليل على تغيير لرجوع الشك الى المكلف به فيجب الاحتياط
والصالة بقاء التكليف وعدم الامتثال والخروج عن العهدة بمجرد الاتيان بالناقص فيجب الزايد الا ان هذا تفصيل في المسئلة
لم يصر اليه احد من الباحثين فيها فيكون الزاما ويتفرع على ما ذكرنا في الصورة الاولى مسائل كثيرة منها انه لو تيقن باشتغال ذمته
بقضاء عبارة من صلوة او صوم او حق من حقوق الناس ولم يعلم تمام المقدار الا انه يعلم ببعضه كان يعلم باشتغال الذمة بالفرائض
ويشك في الزايد عليها وقد صرح بعض الاصحاب بوجوب القضاء حتى يتيقن البراءة وهو خلاف ما حققنا موديا وجه ما ذكره بانه
كان عالما بالمقدار ثم نسيه وحصل الشك كان وفيه نظر ومنها انه لو تعدى بالدابة المستاجرة فتلفت فانه يلزمه القيمة بالاتفاق
واختلفوا في ان القيمة هل هي قيمته يوم التفريط او قيمته يوم التلف او اعلى القيم من حين الاخذ الى حين التلف واللازم على ما ذكرناه هو الاخذ
بالاقل القيمتين اللهم الا ان يتحقق الاجماع على بطلانه ويختص الاقوال في الثلاثة المذكورة فالاظهر قول الاخير لحصول العلم
بالبراءة معه حينئذ

اذا اختلف الاصحاب في كون الشيء هل هو واجب كفائي او عيني بعد اتفاقهم على وجوبه في الجملة كما
في الامر بالمعروف فمقتضى الاصل حينئذ ان يكون عينيا او كفائيا الذي يقتضيه النظر هو الاول وهو ان يكون عينيا لان تعلق الخطاب
بجميع من استجمع شرايط التكليف متفق عليه لان القائل بالوجوب الكفائي يعترف بذلك ولكنه يدعي ان تمام النفس يتوقف على
قيام الكل واما ما اختاره بعض في الواجب الكفائي من تعلق الخطاب بواحد منهم فضعيف وليس قوله لاحد من اصحابنا على انه
يحتاج في دعوى السقوط عن الجميع بقيام احدهم الى دلالة والاصل عدمها فيستصحب الحكم الى ان ما ذكر من تعلق الخطاب بالجميع
واستصحابه انما يسلم فيما اذا لم يقم به احد مع استجماع الكل الشرايط التكليف ثم قام به بعض واما اذا علموا او ظنوا تحقق السبب الموجب
بعد قيام بعضهم فلا ثم الاتفاق عليه فان القائل بالكفائي يمنعه لانا نقول اذا ثبت التكليف على الجميع وان علموا او ظنوا بقيام البعض
في الجملة فيثبت مطلقا اذ لا قايل بالفصل لا يقال ما هذه الا يعكس هذا عليكم لانه اذا لم يثبت التكليف عليهم ان علموا او ظنوا بذلك
في الجملة فلم يثبت مطلقا لانا نقول بعد الاجماع على ان جميع الصور لها حكم واحد لابد من ترجيح استصحاب التكليف على اصالة البراءة
فان الاول مثبت والثاني ناف فيحمل باعتبار عدم الدليل فيكون الاول مقدما ويؤيده عليه الوجوب العيني على الكفائي في الشرعية
هذا الحكم اذا كان اصل الوجوب مستفادا من الاجماع ونحوه واما اذا كان من الخطاب فلا بد من ملاحظة دلالته فان كان من نحو الامر
فالاصل ايضا الوجوب العيني لان المطلق ينصرف الى الاطلاق

اعلم انه احتج بعض القائلين بان الامر للفور بالاحتياط فان
اليقين بالامتثال انما يحصل بالبدار للاجماع عليه كما في النهاية والمحصول وفي النهاية من توقف في الامتثال خالف في ذلك اجماع السلف
انتهى ولا يمكن اثبات الوضع بما ذكر وبطل لانا نقول ليس المقصد اثبات الوضع بل بيان ان الاصل بعد العلم بوجوبه في الجملة وشك في فوريته
الفورية لان اشتغال الذمة يستدعي البراءة اليقينية ولا تحصل الا بالفورية واما ان ما نحن فيه من هذا القبيل فلان العلم الاجمالي
بالوجوب والشك في فوريته قد يحصل من جهة الاجماع كان يتفق الكل على وجوب فعل ويختلفوا في فوريته وقد يحصل من جهة الخطاب كان يدل
على الوجوب في الجملة ويكون مجملا بالنسبة الى الفور والتراخي وهذا حاصل في الفرض وذلك لان الامر اما موضوع للفور والتراخي
بالاشتراك او حقيقة في القدر المشترك بينهما ولكن غلب استعماله في الفور عليه يوجب التوقف عند الاطلاق اللفظ على اي تقدير
يتحقق ما ذكر واما القول بالوجوب التراخي فشاذ لا يلتفت اليه وقد عرفت دعوى العلامة الاجماع على الامتثال بالفورية فلا يصح ذلك
المعارضة وقد يقال انما توقف البراءة اليقينية على المبادرة بالمبادرة مبنية على مقالة بعض القائلين بان الامر للفور من انه لو اخر لم يسقط
عنه التكليف بل يجب عليه المامور به مطلقا وان التراخي الزمان فوانيه فان البراءة يحصل ما له لتاخير ايضا ومقتضى الاصل حينئذ عدم
الفور لان الشك قد تعلق بنفس التكليف وقد تقرر ان الاصل في مقام الشك في التكليف البراءة واما على مقالة بعض اخر منهم من
سقوط التكليف بالتاخير فلان ذلك انما هو فيما اذا علم بالفورية واما اذا شك فيها وعلم بالتكليف في الجملة فمقتضى الاصل بقائه
واشتغال الذمة حتى يعلم بالخروج وليس الا بالاتيان واذا ثبت بقاء التكليف بحكم الاصل فيحصل العلم بالبراءة اليقينية بالتاخير

فروع

فيدفع احتمال الفورية بالاصل على ان القول بالتراخي هو الاوفق بالاحتياط لانه اذا لم يكن يلتزم في تاخي الحال مع الاخلال به في الاول
لم يقطع بالخروج عن التكليف بخلاف ما اذا اتى به فيه فانه يقطع بالبراءة منه وقد يبقى على استصحاب التكليف بالمنع منه وذلك
لان هذا التكليف قد علم من خطاب مجمل يحتمل معنيين احدهما يمنع من الاستصحاب به وهو كون المامور به على الفور والثاني لا يمنع منه وهو
كونه على التراخي ومثل هذا يمنع من التمسك بالاستصحاب فانه يجري في موضع يتحقق حكم من شانه البقاء بنفسه لولا المنع ويشك في طرو
المانع فان الاصل عدم المانع والكل محل الفرض كما لا يخفى فتم وعلى فرضه القول بالتراخي فالاحتياط بالمنع معها فان المبادرة توجب القطع
بنفس المكلف به ولا كذلك الاتيان به في الزمان التراخي فان غاية حصول القطع براءة الذمة من التكليف الاتيان بالمكلف به لاحتمال
ان يكون المكلف به على الفور ولم يات به والمعتبر في الاحتياط حصول القطع بالامتثال لا القطع بعدم اشتغال الذمة كما لا يخفى

اعلم انه احتج القائل بان الامر للندب بان المندوب ما فعله خير من تركه وهو داخل في الواجب والعكس لان الواجب ما يلام على تركه ولا كل
المندوب فوجب جعل الامر حقيقة فيه لكونه متيقنا وفيه نظر لان الامور التوقيفية لا بد فيها من الرجوع الى
مصالحها والاعتبارات العقلية لا تصلح للاستنباط نعم يعول عليها بعد العجز عن تشخيص مدلول الصيغة بعد ورودها ان العقل المستفاد منها
رجحان الفعل واما المنع من تركه فمشكوك فيه والاصل عدمه ولكن يظهر من ابن زهرة في الغنية المنع من جواز التمسك بالاصل فانه قال و
من ذهب الى ان مطلق الامر يقتضي الندب بان ذلك هو المتيقن الذي لا بد ان يريده الحكيم من حيث كان اقل فوائده وما لا بد منه
من مراتبه والوجوب موقوف على العلم بكراهة الترك بطل لانا نقول لهم من اين علمتم انه لم يكره ترك المامور به حتى قطعتم على الندب الذي
هو اقل فوائده فان قالوا من حيث انه لو كره الترك لبين ذلك قيل لهم ما الفرق بينكم وبين من قال اعلم كراهة الترك من حيث انه لو لم
يكن كارها لبين ذلك فان قالوا الفرق بين الامرين ان الاصل في العقل كون الترك غير مكروه فلم يحتج الى البيان ذلك فيه وليس
اذا تغيرت حاله وصار مكروها او يجب والحال هذه بيانه لان البيان لا يتاخر عن حال الخطاب قيل لهم بعد ورود الامر بالعبادة
وتغير حالها ما كانت عليه في العقل لا بد من تغير تركها او خروجها عن الاصل العقلي فان الامر بالصلوة مثلا امر بفعل كان في
العقل لولا ورود الامر كان محظورا من حيث كان ادخال مشقة على النفس من غير فائدة ولا بد من تغير تركها الذي كان في العقل واجبا
وتغيره ينقسم الى ان يكون مكروها فيكون الفعل واجبا الى ان يكون لا مرادا ولا مكروها فيكون الفعل ندبا الى ان يكون مرادا
فيكون المكلف مخيرا بينه وبين الفعل على ان البيان انما يجب في وقت الحاجة لا في وقت الخطاب على ما انتصرنا عليه فيما بعد بعون الله
والحكيم لو قال المكلف افعل كذا شهورا لما وجب ان يبين لحكم التراخي وقت الخطاب وهم لا يفرقون في حمل الامر على الندب بين ان يكون
على الفور او على التراخي فبطل ما قالوه انتهى وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من الاحتمالات انما هو بالنظر الى الفعل ولكن الذي يقتضيه
القواعد الشرعية الثاني وهو الندب وذلك لان تغير حال الترك انما هو بحسب تعلقها والمعلوم من تغير حال الفعل هو رجحانه
في الجملة لا كونه لازما فيتغير حال الترك بتلك النسبة وهو الندب وبالجملة الاصل كالعام يجب الاقتصار في تخصيصه ودفع اليد
عن مقتضاه على القدر المتيقن وفي المشكوك فيه يجب الرجوع اليه ثانيا فلان قوله على ان البيان انه ليس في محله كما لا يخفى وقد
تحصل مما ذكرناه قاعدة كلية وهي انه اذا حصل العلم برجحان شيء في الشريعة ويشك في كونه على الوجوب او على الندب فالاصل الندب
لا لان الاصل الندب بل لان الرجحان متحقق واللزوم غير معلوم والبراءة الاصلية بنفيه فيكون المال الى الندب ولا فرق في ذلك
بين ان يكون المنشا في حصول العلم الاجماع كان يتفق الفريقان على رجحان الاستهلال مثلا ويختلفوا في استحبابه ووجوبه
او اللفظ كالامر في اخبار الائمة عم بناء على ما ذكره صاحب المعالم من اجماله لشيوع استعماله في الندب بحيث صار من المجازات الراجحة
المتساوي احتمالها الحقيقة وبناء على اشتراكه بين الوجوب والندب فالرجحان جنس ولا يتقوم في الخارج الا بالفصل وفصله هنا غير
معلوم بين فيجب التوقف وان الخطاب لكن وقع بالمجمل ومعه قد حصل العلم بالتكليف فيجب تحصيل البراءة اليقينية وهي لا تكون
الا بالتزام الفعل لانا نقول هذا يقتضي رفع اليد عن اصالة البراءة فانما ذكر جار في كل ما يعول فيه عليها وكلامنا مبني على حجية اصالة
البراءة والقطع بالتكليف على جهة اللزوم ممنوع فانه عين النزاع ولزوم تحصيل البراءة انما يكون بعد القطع بالتكليف على جهة اللزوم
وحصول الشك في المكلف به لا مطلقا الا على القول بوجوب الاحتياط مطلقا وهو خلاف التحقيق وكذا الكلام فيما اذا علم بموجبية
امر وشك في انها على الكراهة والحرمة فيحكم بالكراهة

اذا تعلق الامر بشيء مركب من اجزاء كالامر بالصلوة و

الوضوء ولا يخ من صور احدها ان يتمكن من الاتيان بالمامور به على وجهه ولا اشكال فى وجوب الاتيان وثانيها
انه لا يتمكن من الاتيان به بلا شئ من الاجزاء اما باعتبار التكلم او التعبير ولا اشكال فى سقوط التكليف لامتناع التكليف بالمحال
وايقاع الحرج فى الشريعة وثالثها ان يتمكن من الاتيان ببعض الاجزاء دون اخر كما لو لم يتمكن من التشهد والركوع فى الصلوة
وغسل اليد ومسح الراس فى الوضوء واختلف الاصحاب فيه فمنهم من ذهب الى سقوط التكليف بما بقى من الاجزاء وهو منا
المدارك والمشارق لان وجوب الاتيان بالاجزاء الممكنة خلاف الاصل فان الامر بالكل انما يستلزم الامر بالاجزاء الا تبعا واذا
انتفى المتبوع انتفى التابع فلا بد من مخالفته من دليل وليس ومنهم من ذهب الى وجوب الاتيان بما يتمكن من الاتيان به وهو الاكثر
على ما حكاه جدى فى فوايده ولهم وجوه الاول الاستصحاب وقد اشار اليه جماعة من الاصحاب كالفاضلين والشهيد الثانى
فى مسئلة الاقطع فقالوا لان غسل الجميع واجب بتقدير وجوده وذلك يستلزم وجوب غسل كل عضو فلا يسقط بعضه لفقدان
البعض انتهى وفيه نظر للمنع منه اذ هو متوقف على سبق التكليف وهى ممنوعة لعلم الامر بعدمه فلا يكلف بالكل لتحقق انتفاء
الاجزاء صفة وجوب اصلا حتى يستصحب سلمنا انه كلف به ثم ارتفع بالتعذر لكن نقول وجوب الاجزاء ليس وجوبا استقلاليا حتى
يجوز استصحابه بل وجوب تبعى لوجوب الكل فاذا ارتفع المتبوع امتنع بقاء التابع وقد اشار الى هذا المحقق الخوانسارى فى المشارق
فى مسئلة الاقطع الاستصحاب فى مثل هذا الموضع مما لا يمكن اجراؤه لان الحكم السابق انما هو الامر بغسل المجموع من حيث هو مجموع
وهو امر واحد وليس اوامر متعددة بكل جزء منه وحال لم يبق متعلقه ههنا فسقط التكليف به فلا بد من غسل الجزء الباقى من تكليف
على حدة انتهى سلمنا لكن ذلك انما يتم بعد توجه الخطاب بالكل كما لو حصل القطع بعد دخول الوقت واما لو حصل القطع قبله فلا
وذلك واضح الثانى ان الاستقراء فى موارد الاحكام الشرعية يكشف عن اعتناء الشارع بالاتيان بما يمكن من الاجزاء وعدم رضائه
بسقوط التكليف بمجرد سقوط التكليف بالمجموع وفيه نظر لعدم الا فى الصلوة والوضوء سلمنا ولكن افادته العلم فى المقام
غير معلومة والاكتفاء بالظن الاستقرائى محل كلام الثالث جملة من الاخبار ومنها النبوى اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم
واذا نهيتكم عن شئ فانتهوا ومنها المرتضويان كما قيل احدهما الميسور لا يسقط بالمعسور وفى الاخر ما لا يدرك كله لا يترك كله فان الكل
والاخبار الثلثة يذكرها الفقهاء فى كتبهم الاستدلالية على وجه التعويل وعدم الطعن فى السند وفى غوالى اللئالى عنه صلعم ومشهور
فى السنة جميع المسلمين يذكرونها ويتمسكون بها فى محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير انتهى وفيه نظر اما اولا فلضعف اسناد الاخبار
المذكورة بالارسال ودعوى انجبارها بعمل الاصحاب مشكل لعدم معلوميته نعم ذكر جماعة الاول منها فى بحث الامر حجة لمن قال انه حقيقة فى
الندب والاخير فى ذلك قطعا واما الفتوى بمضمونها فى جملة من المسائل فلا تدل على تحرر صدورها حتى يجعل اصلا فى كل مسئلة ويوفق
بظاهر الفاظها وغاية ما يجعلها عدم قدحهم لها فى مسئلة الاقطع بل استدلوا فيها بالاجماع والاستصحاب والنص الوارد فيه بالخصوص وكذا
فى مسئلة الجبيرة وذكر الشهيد فى المسئلة الاولى ان الميسور لا يسقط بالمعسور وهو لا يقتضى ان يكون رواية فلعله فتوى
منه واما ثانيا فلضعف دلالتها اما الاول فلانها انما يتم لو كانت من فى قوله منه للتبعيض وهو محل لجواز ان يكون بمعنى الباء
فيكون التقدير اذا امرتكم بامر فاتوا به ما استطعتم فيكون المامور به هو الاتيان بالمامور به وقد صرح ابن هشام بان من بمعنى
الباء ونص الشيخ على ان حروف الصفات بعضها يقوم مقام بعض فان قلت هذا فاسد من وجوه منها انه مجاز والاصل عدمه ومنها انه
يلزم ح ان يحمل ما فى قوله ما استطعتم على الزمانية ويكون التقدير فاتوا به زمان الاستطاعة وهو خلاف الظاهر فان الاصل فيها ان يكون
موصولة والاصل فى الفعل عدم التاويل بالمصدر الثالث انه يلزم ح حمل الرواية على التاكيد اذ الحاجة اليها بعد ثبوت كون الامر
للوجوب لان مقتضاه وجوب الاتيان بالمامور به وعدم جواز تركه والكل لو لم يحمل على ذلك فانه يلزم التاسيس وهو بيان
اصل حكم شرعى من انه اذا تعذر الكل وجب بما يمكن من اجزائه قلنا هذه الوجوه كلها مدفوعة اما الاول فلان المجاز وان كان خلاف
الاصل ولكنه لا بد منه هنا اذ لولاه للزم التقييد فى لفظ الامر اذ ليس كل مركب يجب الاتيان بما تيسر من اجزائه وللزم الاضمار
وتقديم المتعلق على المتعلق به ان جعلنا تقديرا للرواية هكذا اذا امرتكم بامر فاتوا ما استطعتم به فيكون من قولهم منه بيانا
اما لزوم تقديم ذلك فواضح واما الاضمار فلان الاتيان بمعنى الامتثال لا يتعدى الا بالباء فلا يقال اتى الصلوة بل اتى بالصلوة
فلا بد من اضمار الباء قبل لفظ ما فيما استطعتم وكذا يلزم هذا ان جعلت من للتبعيض حتى يكون التقدير اذا امرتكم فاتوا بعض

ويلزم

ويلزم على هذا ان يجعل قوله ما استطعتم بيانا لقوله منه وهو خلاف الظاهر والظاهر من استدل بالرواية على ان الامر للندب ومن اجاب
عنه الحمل على المجاز فهو معارض فقوى بما قلناه ثم لو تنزلنا على ترجيح المجاز فلا اقل من التوقف ومعه يسقط الاستدلال وبما
ذكرنا يجاب عن الثانى انه مسلم اصالة الموصولية فى لفظ ما واما الثالث فبالمنع من لزوم التاكيد على ما ذكرناه فانه يكون ح
بيان ان القدرة شرط فى التكليف وان اطلاق الامر مقيد به وليس فى هذا تاكيد لمدلول الصيغة فان مقتضاها عدم الاشتراط
فان قلت على هذا يلزم ايضا التاكيد لان اشتراط التكليف بالقدرة معلوم عقلا فيكون ذلك تقريرا للمدلول عليه العقلى فهو
تاكيد قلت لو كان ذلك من البديهيات لكان الامر على ما ذكرت ولكنه نظرى فاراد الشارع ان يبينه حتى لا يختلف فيه العقول كما فى
كثير من المسائل التى يستقل العقل بادراكها على انا نمنع من موجبية التاكيد على الاطلاق بل انما يسلم فيما اذا كان اللفظ محتملا لمعنيين
احدهما تاكيد اللفظ الاخر والاخر تاسيس وبيان فائدة اخرى غير ما افادة اللفظ الاخر واما مثل هذا التاكيد بالنسبة الى مثل هذا
التاسيس فلا نم موجبيته لان مثل هذا التاكيد قد وقع كثيرا سلمنا ولكن يلزم التاكيد ايضا على تقدير حمل الرواية على غير ما ذكرنا
لانه لا استحالة على لزوم الاتيان بما تيسر عليها اعترف به الخصم سلمنا ولكن اولوية التاسيس معارضة بما ذكرنا فوجب التوقف فيسقط
الاستدلال هذا كله على تقدير عدم القول بان الفاء الجزائية يفيد التعقيب بلا مهلة واما لو كانت الفاء تفيد الفورية فلا يلزم
تاكيد اصلا لانه يكون للمقصد فى الرواية بيان ان الاصل فيما امر به الاتيان به فورا وهذا مما لم يدل عليه الصيغة على المختار والامام الدليل
العقلى عليه واما الثانى فلان حمل الرواية على اطلاقه خلاف الاجماع لسقوط الميسور بالمعسور فى بعض المقامات فلا بد من اما
تقييد الرواية بما قام الدليل على الخلاف وحملها على ان المراد من الميسور المامور به بالاصالة الذى يتمكن من الاتيان به ومن
المعسور المامور به بالاصالة الذى لا يتمكن من الاتيان به فيكون التقدير المامور به الذى هو ميسور لا يسقط بالمامور به الذى
هو معسور والتقييد وان كان اولى ولكن هنا ما يدل على ارجحية المجاز وهو قوله لا يسقط لدلالته على ان الامر بالميسور باق
ومعلوم ان فرض هذا لا يكون الا فيما ذكرنا واما فيما ذكره المستدل فلا لانه اذا ارتفع التكليف بالكل ارتفع التكليف بالجزء من حيث
هو جزء قطعا لانه تبع فان وجب فانما هو بامر جديد غيره واما الثالث فلوجوه الاول قوله لا يترك ولا يمكن حمله على ظاهره حتى يكون
نهيا عن ترك الباقى لشمول قوله عم ما لا يدرك كله للمستحبات ومعلوم انه اذا تعذر الاتيان بتمام ما تعلق به الامر الاستحبابى لم يحرم ترك
الباقى فلا بد من حمل قوله عم لا يترك على المرجوحية فى الجملة ومعه لا يتجه الاستدلال لانه قوله لا يترك كله يدل على ان التكليف
بالبعض كالتكليف بالكل فان وجبا فواجب وان مستحبا فمستحب لانا نمنع من دلالته عليه ولا يجب تخصيص ما يدرك بالواجب
اخذا ايضا قوله عم لا يترك بالكل والمحكوم العكس وارتكاب التاويل فى لا يترك لانا نقول من ان التخصيص اولى من المجاز لانا نقول انه
ان كل تخصيص اولى من المجاز لانا نقول لا نم ان كل تخصيص اولى من المجاز حتى الذى يلزم منه خروج اكثر افراد العام كما فى محل البحث
فان افراد المستحبات اكثر من الواجبات الثانى ان الاستدلال بها انما يتم لو اريد بلفظ الكل الكل المجموعى وهو محل لجواز ان يكون المراد الكل
الكل الافرادى فيكون الرواية مختصة بالعمومات المتعددة من الاتيان بجميع افرادها والمطلقات التى فى المعنى راجعة الى العموم كقوله
الصلوة خير موضوع ونحو ذلك ولا يمكن ارادة المعنيين معا لان الظاهر ان لفظ الكل مشترك لفظى بينهما مضافا الى ان فى الحمل على المجموعى
لزوم التخصيص والمنكل الافرادى فان قلت الحمل على الافرادى يلزم منه ان يكون الرواية تاكيدا لما هو معلوم قلنا فى الجواب مثل ما تقدم
فتدبر الثالث ان الاستدلال بها انما يتم فيما اذا تعلق الخطاب كما لو لم يتمكن من القراءة قبل الوقت فلا يشمله الرواية وبهذا يمكن
الجواب عن الحديثين السابقين الرابع ان مورد الرواية عدم الدرك وليس هو عبارة عن مطلق تعذر الاتيان به الذى هو
محل البحث فالدليل اخص من المدعى فتدبر وبالجملة الاعتماد على مثل هذه الاخبار القاصرة السند والتاسيس اصل شرعى مشكل فى الغاية
فعلى هذا الاصل فيما تعذر الاتيان بجزء منه سقوط التكليف ومنه ما تعذر الاتيان بشئ من واجبات الوضوء او الغسل الا فلان
الاصل فيها الانتقال الى التيمم فالجبيرة على خلاف الاصل فلا بد فيها من الاقتصار على القدر المتيقن على ان يمكن دعوى الاصل المزبور
مع تسليم عموم الاخبار حجة للمعظم فى قولهم باصالة الاتيان بما تيسر من الاجزاء عند تعذر الباقى لمعارضتها بقوله نعم فلم يجدوا ماء المفيد
بعدم التمكن مطلقا تعارض العمومين مع لا عمية الاخبار المزبورة بالنسبة اليها والى سائر العبادات التى لا يتمكن من الاتيان بجميع اجزائها
واختصاصها بالوضوء والاتيان ببعض الاجزاء واعمية الاية الشريفة بالنسبة الى صور تعذر الاتيان ببعض الاجزاء وكلها ف

واختصاصها بالطهارة فلابد من الاخذ بالاية الشريفة لوجوه الترجيح فى ضرفا نها متواترة ومعتضدة بجملة من الاخبار
ولو توقف فى الترجيح فاللازم الاتيان بالتيمم وما تيسر من الاجزاء للاجماع على وجوب الصلوة مع قوله ع لا صلوة الا بطهور وتردده
بينهما وينبغى التنبيه على امرين الاول اعلم ان القائلين بالاصل المتقدم اختلفوا وحكى عن بعض منهم تعميمه حتى بالنسبة الى الاجزاء
العقلية فلو قال ائت بماء بارد ولم يتمكن الا من الفرد بلا كان اللازم الاتيان به ومنعه اخر وهو جيد فان الاتحاد ها فى الخارج ونظائر
وكون التعدد فى ظرف تحليل العقل وكون احدهما عين الاخر وهو الاقوى الثانى اذا قام دليل على ان سقوط التكليف بالبعض
لا يستلزم سقوط التكليف بالباقى بل يجب الاتيان به كما فى الوضوء فان الاجماع منعقد على انه لو تعذر الاتيان ببعض اجزائه
كغسل اليد اليسرى يجب الاتيان بالاجزاء الباقية فهل يجوز التمسك باطلاق الامر السابق بالباقى اولا ويظهر الثمرة فيما اذا اختلف
الاصحاب فى وجوب الابتداء بالاعلى ام من يجب عليه الاتيان بالاجزاء الباقية فانه على الاول يدفع الوجوب باطلاق الامر بالغسل كما
لو كان يدفع به قبل حصول المانع من الاتيان بالجميع وعلى الثانى لا يمكن دفعه به بل اللازم الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وهو وجوب البداية
بالاعلى اذ به يحصل اليقين برفع الحدث والتحقيق عندى على المختار الثانى لان الاوامر انما كانت متوجهة الى القادر على الجميع بعد حصول
ارتفعت ولذا قلنا ان مقتضى الاصل سقوط التكليف راسا فاذا ثبت وجوب الاتيان بالباقى فانما هو من دليل اخر غير تلك الخطابات
فلا بد من ملاحظة حاله وما يقتضيه من اطلاق وتقييد فيكون الاطلاقات السابقة غير معتبرة اصلا ولا يمكن الرجوع اليها فى شىء من الاحكام
التى تقع فيها الخلاف فى هذه الصورة ويمكن دعوى استصحاب ما قلناه على الاصل المختار ايضا من لزوم الاتيان بما تيسر من الاجزاء فتم
اختلف الاصحاب فى ان تغيير هيئة المستحب هل هو حرام او لا بل غايته ترك المستحب فلا يستحق الثواب على قولين الاول
انه حرام وهو للشيخ ابى جعفر الطوسى الثانى انه ليس بحرام وهو للعلامة فى المختلف والشهيد فى الذكرى والمحقق الخوانسارى فى المشارق
وهو المعتمد لاصالة الاباحة السليمة عن المعارضة الا انه لو كان حراما لاشتهر ويعضدها الشهرة لا يقال ان التغيير المفروض كذب على الله
وبدعة فيشمله عموم ما دل على حرمتها لانا نقول الصغرى ممنوعة وينبغى التنبيه على امور الاول لا اشكال ولا شبهة فى انه لا يترتب على
التغيير ثواب لان الثواب انما يترتب على الهيئة المامور بها والهيئة المفروضة ليست بمامور بها فلا يترتب عليها ثواب كذا لا يحصل بها براءة
الذمة والخروج عن عهدة التكليف الثانى قال فى الذكرى ان المغير اذا اعتقد شرعيتها على الوجه الذى غيره لا عن شبهة كان ماثما
فى اعتقاده وادعى الثانى انه لا شبهة فى ذلك وفيه نظر لان الاعتقاد ان كان مستندا الى امر فينبغى ان يكون معذورا لكونه عن شبهة وان لم يكن
مستندا الى امر فيمتنع تحققه لان الكيفيات النفسانية التى من جملتها الاعتقاد والعلم مسببات ومن المحال ان يحصل المسبب بدون سببه
الا ان يقال ان الاعتقاد امر اختيارى يمكن حدوثه وتركه بمحض المشية والارادة وليس هو كالعلم فى عدم حصوله بمجرد المشية والارادة
فالنسبة بين الاعتقاد الذى هو عقد القلب والتصديق بشىء بين نفس العلم العموم والخصوص من وجه بعيد فانه ربما اعلم شىء
وصدق به كالمؤمنين وقد يعلم بشىء ولا يعتقد به ولا يصدق به كالمنافقين الذين راى المعجزات النبى ص اذ من المعلوم ان المعجزة كانت
مفيدة للعلم والا كانت قاصرة عن افادة المدعى فهو نفع اللوم عن المكلف المنافقين وهو ظاهر بالضرورة من الدين ومن المعلوم ان المنافقين
لم يصدقوا ولم يعتقدوا بدعوى النبى المقرونة بالمعجزة وقد يعتقد بشىء او يصدق به ولا يعلم كالمنافقين بالنسبة الى دينهم وعلى هذا اما فرضناه
ولعل دليلهم فى الحكم بحرمة الاعتقاد المذكور انه يصدق ادلة البدعة المحرمة كما يظهر من حرمة العلامة فى [illegible] والمحقق فى المعتبر والمقدس
الاردبيلى وصاحب المدارك وعلى هذا ينبغى ان يكون الفعل الناشى عن هذا الاعتقاد وهو التغيير المفروض محرما لانه مفاد ادلة البدعة ولكن المستفاد
من كلامهما حرمة نفس الاعتقاد لا نفس التغيير الا ان يقال ان مستندهما فيما يستفاد منها ليس ذلك بل هى دلالة العقل على قبح الاعتقاد مع ما دل
على ان كل قبيح عقلا حرام شرعا وظهور الاتفاق على حرمة الاعتقاد المفروض واصالة اباحة الفعل واعلم ان مقتضى اطلاق كلامهما عدم الفرق
فى المسئلة بين كون المغير عالما بان تغييره ليس مشروعا او جاهلا به الثالث قال فى المشارق اعلم ان هيئة المستحب اما ان يكون مستفاده
من نفس الامر بذلك المستحب مثلا ان يرد فى الشرع تمضمض ثم استنشق ونحوه او من امر اخر مثل ان يرد اولا تمضمض واستنشق ثم ورد امر
اخر بان قدم المضمضة على الاستنشاق ونحو ذلك اما ان يستفاد من الامر الثانى تقييد الاول واشتراطه به اولا وعلى الاولين لو غير هيئة
المستحب فالظاهر عدم الامتثال لذلك المستحب اصلا لعدم الاتيان بالمامور به وعدم استحقاق الثواب اما الاثم فلا الا بدليل من خارج
وعلى الاخير الامتثال باحد الامرين واستحقاق الثواب به دون الامر الاخر والاثم ايضا منتف الا بدليل خارج   انا نمنع فى

فعل مندوب

الصلاه

فى منه وجب ودخل فيه ولم يقم دليل من الشرع على جواز قطعه حيث اراد ولا على المنع منه فهل الاصل جواز القطع متى ما اراد الا
بل الاصل يقتضى حرمته يظهر من النهاية وجود الخلاف فى المسئلة فانه قال اختلفوا فى المندوب هل يصير واجبا بالشروع فيه فعند ابى
حنيفة انه يصير واجبا بالشروع خلافا للشافعية والامامية انتهى والمعتمد عندى هو القول الثانى الذى حكاه عن الامامية ولظهور حجية الاول
ظهور عبارة النهاية فى دعوى الاجماع على ذلك الثانى اصالة براءة الذمة عن وجوب الاتمام وتحريم القطع الثالث انه وجوب الاتمام
لو كان اصلا معتبرا لاشتهر بل تواتر والتالى باطل فالمقدم مثله واما الملازمة فظاهر الرابع ما تمسك به فى النهاية فقال لانه لو لم يكن واجبا
قبل الفعل فكذا حال الفعل عملا بالاستصحاب انتهى وفيه نظر الخامس ما تمسك به فى النهاية ايضا فقال لنا قوله ع الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء
صام وان شاء افطر انتهى وفيه نظر اما اولا فلضعف الرواية سندا فلا تصلح للحجية واما ثانيا فلاختصاصها بصوم خاصة فلا تفيد اصلا
كليا وعدم القائل بالفصل غير معلوم السادس ما تمسك به فى النهاية ايضا فقال ولانا نفرض فيما اذا نوى صوما مندوبا ويجوز له ترك فضل الشروع
يجب ان يقع الصوم على هذا الوجه لقوله ع لكل امرء ما نوى انتهى وفيه نظر السابع انه لو كان القطع حراما للزم الحرج العظيم على كثير
من المستحبات كالليلى فيكون منافيا للطف وموجبا لتفويت المصلحة فى شرعها الثامن انه لو كان القطع حراما للزم الحرج العظيم فى جملة من
المستحبات والاصل عدمه فتم التاسع انه اذا قيل هذا مندوب يفهم منه انه يجوز تركه مطلقا والا بعد الاشتغال وفيه نظر لانا لا نسلم ذلك بل المفهوم
من المندوب الا انه يجوز تركه فى الجملة كما ان ليس المفهوم من الواجب الا انه لا يجوز تركه فى الجملة ولذا لم يكن عدم جواز القطع من مقتضيات الوجوب
ثم لا يقال ابطال المندوب يستلزم الالغاء ما فعل لعدم ترتب فائدة عليه اصلا اما الدنيوية فواضح واما الاخروية فلانها الثواب وهو منتف
هنا لانه لا يترتب الا على تمام العمل والالغاء ما فعل قبيح عقلا كما ان ارتكاب ما لا فائدة فيه قبيح عقلا وكل قبيح عقلا حرام شرعا بناء على ما ذهب اليه العدلية
من انه كلما قبحه العقل فهو قبيح وحرام شرعا لانا نقول ما ذكر فى غاية الفساد اما اولا فللنقض بجواز ابطال الاعمال المباحة ولو كان يحرم الابطال
مستلزما للالغاء لما جاز ابطالها واما ثانيا فلان ترك ما فعل انما يقبح حيث لم يترتب على الترك فائدة ولو كانت دنيوية واما معه فلا
يكفى فى الفائدة رفع المشقة الحاصلة من ارتكاب العمل واما ثالثا فلان ذلك لو سلم فانما يتم حيث لم يترتب على ما فعل فائدة اصلا واما مع
ترتب الفائدة عليه ولو لم تكن مقصودة من الشروع واما رابعا فلان ذلك لو كان قبيحا لما صار اكثر العقلاء العقلا حاليه والتالى باطل كما لا يخفى
ولا يقال قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم يدل على ما ادعيتم من حرمة القطع لان لفظ الاعمال للعموم لانه جمع مضاف فيشمل الاعمال المستحبة والنهى عن
ابطالها يقتضى لوجوب الاتمام وحرمة القطع لانا نقول الاية الشريفة لا تنهض حجة لاثبات الاصل المذكور لوجوه الاول ان جماعة من المفسرين
فسروها بالاحباط بمعنى الا تحبطوا طاعاتكم لا تبطلوها بالشرك والنفاق وعن الكلبى بالرياء والسمعة وعن الحسن بالمعاصى والكبائر وفيه
نظر لان الجماعة المشار اليهم قولهم ليس بحجة سلمنا لكن لم يتحقق لنا ان ذلك قولهم الثانى ان افادة الجمع المضاف العموم مشروطة بعدم سبق
معهود وهو هنا غير معلوم لاحتمال ان يكون المعهود هنا الاعمال الواجبة واعمالا مخصوصة والشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط
فاذا حصل الشك فى العموم امتنع الاستدلال وفيه نظر لان الاصل عدم سبق معهود ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال لاكثر الاستدلال
باكثر العمومات سلمنا سبق معهود لكنه لا يمكن متعينا انه الاعمال الواجبة او المستحبة او هما معا كان متعلق النهى مجملا فوجب الاجتناب عن
قطع المستحبات تحقيقا لاشتباه من باب المقدمة وتحصيلا للبراءة وقد يجاب عن هذا بانه حسن لو لم يقطع بحرمة قطع بعض الاعمال واما معه فلا
فان الشك يرجع الى نفس التكليف فيلزم الاقتصار فيما خالف الاصل على مورد اليقين ويحرز قدره المتيقن قطع بعض الاعمال ويشكك
فى غيره فلا بد حينئذ من الرجوع الى الاصل الثالث ان حمل الاية الشريفة على العموم هنا غير ممكن لانه لو حمل على العموم للزم خروج اكثر الافراد
منه واللازم باطل بيان الملازمة ان الاعمال المباحة والمكروهة والمحرمة وبعض الاعمال المستحبة والواجبة يجوز ابطالها فهى خارجة منه واما
بطلان التالى فلما تقدم اليه الاشارة فلا بد من حمل على بعض الافراد مجازا وحيث لم يمكن تعيينه لبطلان الترجيح بلا مرجح لزم الاجمال
ومع البد من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل وهو جواز الابطال لا يقال الحمل على المجاز ينافى ما اشتهر بينهم من اولوية التخصيص عليه لانا نقول
ذلك يسلم حيث لا يستلزم التخصيص عليه لانا نقول ذلك يسلم حيث لا يستلزم التخصيص خروج اكثر الافراد واما معه فلا يجوز [illegible]
القول بجوازه قليل ومثل هذا التخصيص بالنسبة الى المجاز ولا يمكن تعيين المجاز هنا بان يقال لا ادعى اللفظ على ما خرج منه لانه اقرب
الحقيقة والمندوب الذى هو محل الفرض لم يثبت كونه ما خرج فيكون داخلا فى المعنى المراد لانا نقول لا نم كون ذلك اقرب المجازات
لان اقربية التى تطلق الحمل هى كون المعنى المجازى بحيث يتصرف الذهن اليه بعد تعذر الحمل على الحقيقة لا الاقربية العقلية ولم يثبت

كون ما ذكرت اقرب على الوجه الذي ذكرناه الرابع ان الظاهر من سوق الاية الشريفة كون النهي متعلقا بابطال العمل بعد الاتيان
به صحيحا فيكون نهيا عن الشرك فانه يبطل العمل ويحبطه لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فلا يلزم تخصيص في الاية الشريفة الا
الخامس انا لا نم ان كل قطع ابطال فلا يكون الاية الشريفة دالة فيه تمام المدعى السادس ان الاية الشريفة على تقدير شمولها لمحل البحث
يجب تخصيصها بالاجماع المنقول المتقدم اليه الاشارة وغيره مما تقدم نعم ان قلنا بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لم يجز ما رأى
ولكنه خلاف التحقيق كما بيناه وينبغي التنبيه على امرين الاول هل يلحق الواجب بالمندوب فيما ذكر فيكون الاصل فيه جواز
القطع اولا فيكون الاصل فيه حرمة القطع المعتمد عندي هو الاول للاصل السليم عن المعارض الثاني اذا شرع في المندوب فهل يكون
ذلك سببا لصيرورته واجبا وان حل قطعه كما ان النذر يكون سببا لوجوب المنذور بالاصالة اولا المعتمد هو الاخير للاصل
السليم عن المعارض المعتضد بانه لو كان سببا للوجوب لاشتهر بل وتواتر اذا تحقق حكم شرعي في اكثر جزئيات مفهوم
كلي فهل يجوز ان يلحق باقي جزئياته بتلك الجزئيات ويدعى ثبوت ذلك الحكم لجميع الجزئيات الا ما قام الدليل على عدم ثبوت ذلك
الحكم فيه ويستخرج قاعدة كلية او يجب الاقتصار على ما ثبت تحققه فيه ولا يتعدى الى غيره وبالجملة هل الاستقراء حجة في نفس الاحكام الشرعية
كما انه في المسائل اللغوية اولا اختلفوا في ذلك على قولين الاول انه ليس بحجة وهو للمعارج والنهاية الثاني حجة وهو المحكي عن بعض
واليه ذهب بعض فضلاء العصر للقول الاول وجوه منها ما تمسك في المعارج للحق انه ليس بحجة لان مورد الاحكام مختلفة فلا يلزم من
اختصاصها ببعض الاعيان وجودها في الباقي ومنها ما تمسك به في المعارج ايضا فقال ولان وجود الحكم في فرد من افراد النوع لا يلزم منه وجوده
في باقي الافراد فكذا وجوده فيما هو اكثر من واحد ومنها انه لا يحصل العلم بالحكم الشرعي فلا يكون حجة اما الاول فواضح وقد صرح به العلامة في
النهاية والسيد عميد الدين في المنية وشارح المطالع الاسنوي واما الثاني فالعمومات المانعة من العمل بغير العلم كتابا وسنة
ومنها ما دل على عدم جواز العمل بالقياس فانه يدل على منع العمل به اما بعمومه او بفحواه وغيره نقل المنع من الامرين والقول الثاني وجوه ايضا
منها ان بعض الاستقراء قد يحصل منه العلم بالحكم الشرعي فيجب العمل به واذا وجب العمل بهذا وجب مطلقا لعدم القائل بالفصل وفيه نظر
لان القائل ان الاستقراء المفيد للعلم ليس من محل البحث بل هو حجة بالاتفاق فالاجماع المركب ممنوع ومنها انه يفيد الظن فيكون حجة اما الاول
فلقضاء الوجدان بذلك الا ترى انه اذا دخل احد بلدة واطلع على ان اكثر اهلها مسلمون يحصل له الظن بان من لم يره من اهلها ايضا مسلم
سواء اطلع عليها ام لا على انه قد يحصل العلم بذلك ولعموم ما في الجزئي واما الوجوه التي ذكرها في المعارج وما ذكره جماعة لنفي ذلك
العلم من جواز كون حال ما لم يستقرأ بخلاف ما استقرأ فانما يمنع من العقلي الذي الشيخي نعم ومن النقيض واما العادي الذي يجوز
معه ذلك فلا وبالجملة ان حصول رجحان الاعتقاد من التتبع في اكثر الجزئيات ليس الا من جهة الحدس فلا ينافيه تطرق الاحتمال العقلي هذا
ولو لم يكن الاستقراء مفيدا للظن لما جاز الاعتماد عليه في اللغات والعادات كما لا يجوز الاعتماد على غيره مما لا يفيده والتالي باطل كيف
واكثر نظم المعاش مبني عليه وممن صرح بافادة الظن العبري لا يقال انكر المحقق افادته الظن فقال فان قيل مع كثرة الصور يغلب
على الظن ان الباقي مماثل لما وجد العادة الظن واجيب قلنا لا نم انه يغلب على الظن اذ لا تعلق بين ما رأيت وما لم تره ولا بين ما علمته
وما لم تعلم انتهى وقد وافقه في ذلك الرازي فيما حكي عنه لانا نقول لا عبرة بانكاره وما ذكره لا ينهض لاثباته واما الثاني فلاصالة
حجية الظن لا يقال قد منع المحقق من هذه المقدمة محتجا عليه بوجوه فقال ولو سلمنا حصول الظن لكن الحاصل من غير امارة به وليس
وجود الحكم فيما رأيته امارة لوجوده في الباقي سلمنا لكن الظن قد يخطئ فلا يعمل به الا مع وجود دلالة تدل عليه فان قيل مع الظن يترجح
في ذهن المجتهد ارادة الشارع تعميم الحكم فيصير المخالفة مظنة الضرر قلنا غلبة الظن المذكور معارض بغلبة الظن بان شرعية الحكم
تستند الى الدلالة ومع ارتفاع الدلالة يغلب على الظن ارتفاع الحكم فينتفي ظن الضرر وعلى ان منع الشرع عن العمل بالظن به دل على الضرر
والنهي موجود بقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا انتهى لانا نقول الوجوه المذكورة مندفعة بما دل
على اصالة حجية الظن لا يقال لم يعلم احد من الامامية ذهب الى حجية الاستقراء فالظاهر اتفاقهم على عدمها ولو لم يثبت منه فلا اقل من مصير معظمهم
اليه والظن الذي كان الظاهر من الامامية ومعظمهم عدم حجيته لا يكون حجة لانا نقول لا نم ظهور الاتفاق على ذلك ولا كونه مشهورا بل قد
يستفاد من القائلين باصالة حجية الظن حجية الاستقراء لانه مما لم يقم دليل على عدم حجيته سلمنا الشهرة ولكن قد يدعى اصالة حجية الظن
حتى بالنسبة الى الظن الذي ذهب المعظم الى عدم حجيته ومنها ما تمسك به بعض القائلين بحجية الاستقراء فيما حكي عنه من النبوي المرسل

عن حكم

عن حكم بالظن وفيه نظر لضعف الرواية وقصور دلالته ومنها الحبوي ما دل على حجية خبر العدل وفيه نظر والمسألة في غاية الاشكال ولكن
القول الثاني في غاية القوة وينبغي التنبيه على امور الاول قال في المعارج الاستقراء هو الحكم على جملة بحكم لوجوده فيما اعتبر من جزئيات تلك
الجملة ومثاله ان يستقرأ الزنج فحكم كل موجود منهم اسود فحكم بالسواد على ما لم يره كما حكمت على من رأيته وحاصله التسوية من بعض جملة
ومثاله في الفقهيات انه اختلف في الوتر فيقول هو مندوب لانه لو كان واجبا لما جاز ان يصلى على الراحلة والمقدم مستفاد من الاستقراء
اذ لا شيء من الواجب على الراحلة والاستثناء معلوم من الاجماع انتهى الثاني لا فرق في الاستقراء بين ان يكون في الاجناس والانواع
او الاصناف الثالث لا فرق في ذلك بين صورتي ظهور مخالفة بعض الافراد وعدمه اعلم انه تمسك بعض ان الواو
العاطفة للجمع المطلق من يقول دالة على الترتيب والمعية وهو ضعيف لانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز نعم انما يصح التمسك بهذا
حيث يعلم بالوضع وورد خطاب من الشرع متضمن للتكليف وفيه العطف بالواو في نحو اضرب زيدا وعمرا لان الاصل براءة الذمة
على وجوب الترتيب على انا نمنع من وجوب التمسك به في هذا المقام ايضا لان الشرع يتعلق المكلف به فيجب تحصيل البراءة اليقينية
وهي لا تحصل الا بالترتيب اذ بدونه لا يقطع بالخروج عن عهدة الامر بضرب المعطوف عليه والمعطوف لاحتمال كون الواو للترتيب فلا يتعلق الامر
بضربه الا بعد ضرب زيد وليس هنا لفظ يدل على وجوب ضرب عمرو مطلقا حتى يتمسك باطلاقه في نفي وجوب الترتيب ومن هنا ظهر قاعدة
كلية وهي انه اذا اتفق الاصحاب على وجوب ضرب زيد وعمرو مثلا واختلفوا في وجوب الترتيب كان الاصل وجوبه ولا يجوز التمسك في نفيه
باصالة البراءة الا يكون هناك اطلاق ينافيه لان الاصل عدم التقييد او يحصل الاتفاق على ان عدم الترتيب لا يوجب فساد المأمور
ويكون الخلاف في وجوبه تعبدا اعني ترتب العقاب على تركه اعلم انه قد استقر عادة الفقهاء والاصوليين على تأسيس اصول
عامة وقواعد كلية ليرجعوا اليها في الموارد الجزئية كما قالوا الاصل في الماء الطهارة وفي البيع الحلية وفي الاستعمال اذا كان للمعنى الحقيقي معنى
الحقيقة والاصل عدم النقل وعدم الاشتراك وعدم المجاز وامثال ذلك من الاصول التي لا تكاد تحصى وقد يناقش في التمسك بها لانه قد علم
تخصيصها في بعض الموارد ولكنه لم يعلم بخصوصه فيكون كالعمومات التي خصت بمجمل فلا يجوز التمسك بها في بعض الموارد المخصوصة لاحتمال ان يكون
تلك الموارد المخصوصة لاحتمال ان يكون تلك الموارد ولكنه لم يعلم بخصوصه لاحتمال ان يكون تلك الموارد من المستثنيات في نفس الامر مثلا
يقول فقام الدليل على ان الاصل عدم الحادث وهو قوله لا تنقض اليقين الا بيقين وقام الدليل على ان الاصل في الماء الطهارة وهو قوله خلق
الله الماء طهورا لكنا علمنا بحدوث اشياء لم نعلمها وكذا علمنا بنجاسة مياه لم نعلمها بعينها ولا يمكن التمسك في واقعة مخصوصة بالتقادم
حيث يشك فيه ولا في اثبات طهارة ماء حيث يشك في نجاسته لاحتمال ان يكون هذا المورد مما خرج عن الاصل وان لم نعلم بعينه وبالجملة
لا فرق بين ان يقول الشارع الاصول المقررة مخصوصة بما اقول لم وبين ان يحصل علم اجمالي بتخصيصها باشياء غير معلومة فكما انه يلزم
من الاول الاجمال فكذا من الثاني والتحقيق في دفعها ان يقال الاصول الشرعية ليس مفادها على حد سواء فان بعضا منها مرجعه الى انه
اذا لم يقم في واقعة دليل يتعلق بها فلا بد من الحكم بكذا وذلك كاصالتي البراءة وحمل فعل المسلم على الصحة فان مرجعهما الى الحكم بعدم اشتغال
الذمة والحكم بصحة فعل المسلم ما لم يظهر دليل شرعي على الاشتغال والفساد فان ظهر في واقعة خلاف ذلك فليست مما يشملها الاصلان ويكون
خارجة عن موضعهما وبعضا منها مرجعه الى حصول الظن بالواقع كاصالتي عدم النقل والاشتراك فان مرجعهما الى حصول الظن بعدمهما
بناء على ان الغالب في اللغة عدمهما وان الغلبة توجب الظن بموافقة المشكوك فيه للغالب وبعضا منها مرجعها الى العمومات كاصالة طهارة
الماء وحلية البيع فانهما ملحوظان من قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا واحل البيع فان كان الذي يرجع اليه من القسم الاول فلا
ان الاجمالي بخلاف مقتضاه غير قادح لما عرفت من ان المناط فيه عدم ظهور الدليل في الواقعة التي ترجع اليه وهو متحقق مع ذلك العلم
الاجمالي وذلك واضح وقد عرفت انه اذا ظهر الدليل لم يكن ذلك موجبا لتخصيصه لانه فرع المخصص للخروج عنه وهو هنا غير متحقق لانه اذا
الدليل لم يكن ذلك موجبا خروج عن اصل مورد ذلك الاصل لان مورده كما عرفت عدم ظهور الدليل فحال فيما اذا ظهر الدليل وهذا واضح
لا اشكال ومن هنا اندفع ما توهمه بعض في ايراده على من قال ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص من ان اصل البراءة من الادلة العقلية
وقد خصص في كثير من المواضع التي ثبت فيها التكليف وحيث ان هذا الوهم كان يسبق الى اذهان بعض المشتغلين كان بالحري ان نشرح
فساده فنقول كل لا شك ولا شبهة في ان دليل العقل اذا قام على كلية فلا يمكن ان يخصص تلك الكلية بدليل اخر مطلقا بخلاف الدليل
اللفظي فاذا دل على كلية جاز تخصيصه بدليل اخر اقوى منه مطلقا ووجه الدليل العقلي انما يحصل منه العلم بثبوت الحكم لجميع الجزئيات

ومعه يمتنع اخراج بعضه لان المخرج ان كان فهو لا يعارض القطعي وان كان قطعيا لزم اجتماع الضدين وهو محال وللكلام اللفظي
فان غايته حصول الظن بثبوت الحكم لجميع الجزئيات ولا يمتنع ان يقوم ظن اقوى منه يعارضه بالنسبة الى بعض الجزئيات فيوخذ
به واذا عرفت هذا فاعلم ان الدليل العقلي تارة يدل على انه اذا لم يظهر من الشرع دليل يجب ان يحكم بكذا كالدليل على اصالة البراءة فان مقتضا
انه اذا لم يظهر دليل على اشتغال الذمة يجب ان يحكم بعدمه وتارة اخرى يدل على ثبوت حكم الجزئيات من غير تعليق على شيء كالدليل الدال
على حرمة الظلم فانه يدل على ان كل فرد من افراد الظلم حرام فان كان من القسم الاول فلا يمتنع معه ان يظهر دليل على اشتغال الذمة فانه لا
يعارضه بوجه ولا يكون مخصصا له لعدم اندراج هذا الفرد تحت الكلية الحاصلة من هذا الدليل وهو واضح فان كان من القسم الثاني فيمتنع
ان يرد دليل قطعي من الشرع يعارضه واما الظني فيجوز ولكن يجب تاويله بما يرجع الى الدليل العقلي ولا يجوز تخصيصه بالثاني لان الدليل
العقلي لا يقبل التخصيص قطعا وان كان الاصل الذي يرجع اليه من القسم الثاني فذلك العلم العلم الاجمالي لا يلحق في الحاق الفرد المشكوك
فيه بالغالب ولا يقتضي منع حصول الظن بالحاق الفرد المشكوك فيه مع الغالب الا ترى انه علم بان الغالب على اهل بلدة الاسلام وعلم
بوجود كافر فيها فيحكم باسلام ما ترى من اهلها ما لم يعلم كفرها ومحصل الكلام انه علم اذا ثبت اغلبيته فيحصل موجب الظن بالحاق الفرد
المشكوك فيه بالغالب سواء علم اجمالا تخلف بعض الافراد ام لا فان الظن في الصورة الاخيرة على اقوى من الظن في الصورة الاولى خاصة
حصل الظن فيجب العمل بعموم الدليل الحجية وان كان الاصل الذي يرجع اليه من القسم الثالث فنقول ذلك العلم الاجمالي انما
يمنع من التمسك بالعام في الواقعة المحضة من حيث انه يظن بدخول الواقعة في العموم ولا يرتفع ذلك العلم الاجمالي بعد الفحص
الفحص عن المخصص واما مع احد الامرين كما هو الغالب فلا وذلك واضح ثم انه قد يجب العمل بالعموم احتياطا فيما اذا لم يكن احد الفردين متحققا
وذلك فيما اذا كان الحكم المعلق على العام وجوبيا او تحريميا وكان المعلوم اجمالا عدم وجوب بعض الافراد او معلوم حرمته لان الذمة
قد اشتغلت بوجوب الاتيان ببعض افراده او بالاجتناب عنه وذلك غير معلوم بعينه فيجب تحصيل البراءة اليقينية وهي لا يكون
الا بالاتيان بالجميع او ترك الجميع وفيه نظر هنا ويدل على ان عدم الرجوع الى الاصول الكلية حيث لم يتحقق لها معارض في خصوص الواقع
بعد الفحص عنه اجماع اهل الشريعة بل اجماع جميع العقلاء بالبديهة وانه لولا ذلك لزم المفاسد العظيمة وهو واضح ليس فيه ريبة
اذا اختلف الاصحاب في جزئية شيء في عبادة ولجبة كالصلوة والصوم او شرطيته فيها فهل الاصل عدمهما حتى يقوم
دليل من الخارج معهما حتى يقوم دليل من الخارج عليهما او اللازم الحكم بهما حتى يقوم من الخارج دليل على عدمهما اشكال والتحقيق ان المسلم
صورة الاولى ان يستفاد من الاجماع وجوب عبادة كان يتفقوا على وجوب صلوة في الوقت الفلاني ثم يحصل الشك في وجوب شيء
على وجه الجزئية او في اشتراطها به باعتبار الاختلاف فيهما فهنا يجب الحكم بالوجوب والاشتراط وذلك لان الذمة قد اشتغلت
بتلك العبادة بالاجماع كما هو الغرض فيحتاج في تحصيل البراءة منه الى اليقين بها ولا يحصل الا بالاتيان بالمشكوك فيه لا يقال هذا مكلف
بالاصل الا انا نقول الاصل انما يصح التمسك به حيث لم يثبت اشتغال الذمة او كان هناك اطلاق او عموم ينافي ظاهرها الاحتمال
واما مع اشتغال الذمة وعدم الاطلاق او العموم الصالح كل منهما لدفعهما كما في الفرض فلا ولا فرق فيما ذكر بين كون اللفظ الموضوع
لتلك العبادة موضوع للصحيح منها او للاعم منه ومن الفاسد ولا بين ان يكون الواضع لها من اهل اللغة او الشرع وهو واضح وكذا
الحال فيما اذا ثبت استحباب عبادة بالاجماع وشك في اشتراطها بشيء وكذا الحال ايضا اذا انعقد الاجماع على صحة معاملة او ايقاع
وشك في اشتراطهما فان اللازم الحكم بالاشتراط وذلك لان الاصل فساد المعاملة والايقاع وعدم ترتب اثرهما حتى يقطع بالصحة
وترتب الاثر وليس ذلك الا بالاقتصار على المجمع عليه وهو الجامع للشرط وليس مجرد الاتفاق على شرعيتها بنفسه كافيا في الحكم بالصحة
في محل الخلاف كما ان مجرد الاتفاق على وجوب العبادة ليس كافيا في الحكم بالصحة في محل الخلاف فعلى ما ذكر ان الاصل في العبادات
والمعاملات والايقاعات الفساد حتى يثبت الصحة وان اثباتها يحتاج الى دليل مقتضي لها وان مجرد الاتفاق على الشرعية وصدق
الاسم حقيقة غير كاف في الحكم بها ما لم يكن هناك دليل وراء ذلك يقتضيها ومرجع ذلك الى ان الصحة حكم شرعي يحتاج في اثباته
الى دليل شرعي وقد صرح بان الاصل في المعاملات الفساد جدي والسيد قدس سرهما والذي العلامة ويدل عليه وجوه منها ظهور
اتفاق جميع الاصحاب عليه كما لا يخفى على من لاحظ طريقتهم والسن بحجيتهم وكما ان شاهدا على ما ابتهم من يدعي كون العبادة والمعاملة
بالمقتضي لها وحكمهم بفسادها اذا لم يثبته لا يقال كيف يدعي اتفاق الاصحاب على ما ذكر مع ان هنا امرين يكن بان هذه الدعوى لحملها

انه قد شاع

انه قد شاع النزاع في ان الفاظ العبادات هل هي موضوعة للصحيح او للاعم منها ومن الفاسد منها وان الثمرة جواز التمسك
بالاصل العدم لنفي الوجوب والاشتراط كما هو مقتضى القول الثاني وعدمه كما هو مقتضى القول الاول وذلك يستلزم تحقق الثمرة
المزبورة فيلزم القائل بالاعم في المقام رفع المشكوك فيه بالاصل الثاني انه قد تبين من الاصحاب التمسك باصالة الصحة في المعاملة
وليس ذلك الا لجواز التمسك بالاصل لدفع الشرط المشكوك فيه في المعاملة الا انا نقول ليس في الامرين دلالة على تكذيب الدعوى
ولا فيهما منافاة للدعوى اما الاول فلانا نمنع من الملازمة بين شيوع النزاع المزبور وكون ثمرة ذلك وبين تحقق ثمرتي الصحيح
المفروضة وهو واضح جدا واما الثاني فلان اشار الوجدي والسيد الاستاد في الاول فان قلت الفقهاء يستدلون باصالة الصحة
قلت يتمسكون بها في موضع يثبت من الشرع صحته وفساده والمدعى ان الواقع منهم من المسلم هل هو الفاسد او الصحيح فيقولون الاصل صحة
ما وقع منه حملا لتصرف المسلم على الصحة وهو اجماعي وظاهر من الاخبار والله واذا لم يعلم حكمه شرعا فكيف يمكنهم القول بان الاصل ثبوت
الحكم شرعا الى ان يثبت عدم ثبوته شرعا فان قلت ربما نراهم يتمسكون بهذا الاصل فيما لم يعلم حكمه ويثبتون به الحكم قلت لعل المراد منه
الدليل مثل العمومات ولو ظهر ان مرادهم غيره فلا شبهة في توهم التمسك الان بربط قواعد تصيغة المعاملة واعطاء كل واحد من المتعاملين
ما لم يفسد منه فان منعها عن الامرين تكليف لم يثبت من الشرع والاصل عدمه والاصل براءة ذمتهما مع ان الناس مسلطون على اموالهم كما ورد
في النص وورد ايضا المخل مال امرء مسلم الا من طيب نفسه لكن هذا ليس صحة للمعاملة اي اصالة مثل نقل الملك ونحو ذلك بل
العوضان باقيان على حالهما السابق من ان كل واحد منهما مال لصاحبه بعد ولا ثمرة لتوسطهما وحول كل واحد منهما بتصرف الاخر في ماله
ليس بمعاملة فان ثمرة البيع هي نقل الملك وغير ذلك مما هو معروف فظهر ما ذكرناه ان الاصل في المعاملة الفساد وعدم الصحة الا
ان يثبت الصحة بدليل من اجماع او نص خاص او عام مثل احل الله البيع وامثاله وقال الثاني بعد ذكر الحجج على ان الاصل في المعاملات
الفساد هذا اذا كان الاشياء في نفس الحكم الشرعي معلوما لكن حصل الاشتباه في موضعه كان يقع الشك في كون العاقل مادونا او فضوليا
مع القول بفساد عقد الفضولي فانه يحكم هنا بالصحة اجماعا حملا لتصرفات المسلمين على الوجه الصحيح للزوم الحرج والضيق المنفيين
شرعا لولا ذلك ودلالة النصوص المستفيضة عليه وهذا المعنى قد اشتبه على كثير من الناس حتى زعموا ان الاصل في المعاملات الصحة
مطلقا من غير فرق بين صورتي الاشتباه في موضع الحكم الشرعي والاشتباه في الحكم الشرعي بنفسه وذلك انهم راوا تكرار استعمال الاصل
المذكور في كلام الفقهاء والتمسك في اصل الحكم بصحة المعاملات فلم يفرقوا بين المقامين مع كلامهم في غير موضع بنفيه عما ذكرنا من التفصيل
وما وقع نادرا لبعضهم من التمسك به في المقام الاول فالظاهر ان المراد منه الاصل بمعنى القاعدة المستفادة من النص والاجماع في مورد
معين دون المعنى المتقدم فان الاصل يطلق على معان متعددة وانما يتم المراد منه بدلالة القرائن وملاحظة المقامات وهنا قد وقع
تصريحا بالاجماع المذكور فقال الاول وايضا اجماع المسلمين قاطبة واقع على ذلك سيما الفرقة الناجية وقال الثاني فان الاجماع
منعقد على بقاء الحكم السابق هاهنا الى ان يثبت المزيل وان لم يقل به مطلقا ولذلك قال بالبقاء فيه من لم يجعل الاستصحاب حجة
ما تمسك به جدي والسيد الاستاد فلان الصحة للمعاملة عبارة عن كونها بحيث يترتب الاثار المقصودة من تلك المعاملة عليها
وهذا حكم شرعي يتوقف ثبوته على دليل شرعي فما لم يرد من الشارع دليل على صحتها فالاصل فيها عدم الصحة اي عدم ترتب الاثار
المطلوبة استصحابا لما قد علم ثبوته قبل المعاملة المشكوك فيها الى ان يثبت المزيل وابقاء لما كان على ما كان فان الثمن في
البيع مثلا قبل المعاملة المحتملة كان في ملك المشتري غير داخل في ملك البايع والمبيع بالعكس فيجب استصحاب حال الملك
وجودا وعدما بعدها وكذا الحال في الخيار والشفعة وغيرهما من توابع البيع واحكامه وفي غير البيع من المعاملات كالاجارة
والمضاربة والنكاح والطلاق وغيرها من انواع العقود والايقاعات ومنها ما تمسك به جدي في واي ضد الاصل براءة الذمة
عن لزوم امر من الامور الشرعية واثارها ومنها ما تمسك به جدي ايضا في واي ضد وورد في الكتاب والسنة والمنع عن الحكم
الشرعي بغير ثبوت من الشارع مثل الله اذن لكم ام على الله تفترون وغير ذلك مما لا يحصى كثيرة ومنها ما تمسك به جدي ايضا
من ان الحكم ولاقتضاء الاصل في المعاملات هو الصحة والفساد في كثير من المواضع يحكم والمقتضي الاصلي في المعاملات هو الصحة والفساد
في كثير من المواضع يحكم بالفساد وبما قال عن حقيقة الحال اذا رأى دليلا على الفساد قبل واذا لم يطلع على الفقهاء ويقول
بالصحة مدعيا ان الاصل هو الصحة عبارة عن ترتب الاثر الشرعي فهي حكم شرعي بل ربما كان احكاما شرعية اذا كان المترتب الاثار

الشرعية كما هو الغالب ولا شبهة في ان الحكم الشرعي موقوف على الدليل الشرعي فما لم يكن الحكم شرعا على انه اذا كان الاصل هو الصحة
يلزم ان يكون كل من يعامل معاملة يكون شارعا وشريكا للشارع والتشريع وان لا يكون التشريع حراما ومنها ما تمسك به السيد الاستاذ
في بعض ما حكينا عنه من دعوى الاجماع على الاصل المذكور كيف ولولا ذلك لزم ان لا يستقر الملك لاحد وان يسوى الملاك وغيره مما
يوجب ملكا بعد حدوث الاحتمال الانقطاع وكذا اباحة الاستمتاع في النكاح والبينونة في الطلاق وغيرها في غيرها فانه لولا القطع ببقاء
الاثر في ذلك كله لكان الواجب ان يتوقف فيه بناء على ان الحدوث لا يستلزم البقاء وغيره من الفساد والهرج ما لا يخفى انتهى لانا نقول
كان الصحيح حكم شرعي يحتاج في اثباته الى دليل كان الفساد حكم شرعي فينبغي ان يحتاج في اثباته الى دليل فلا يكون اصلا لانا نقول هذا
بطل بيناه ولا يبقى ان ما ذكر عقيبه من لزوم الاخذ بالاحتياط في العبادة في هذه الصورة لا يمكن المصير اليه لوجوه الاول ان الاحتياط بالاتيان
بالمشكوك فيه انما يتم لو لم يكن هناك احتمال كونه حراما واما معه فلا يتم لدوران الامر بين محذورين لا ترجيح لاحدهما على الاخر ومحل
الفرض مما يحتمل حرمته احيانا فلا يجوز اطلاق القول بالحكم بالاتيان به وهكذا يقع فيما اذا شك في اشتراط شيء في معاملة او ايقاع الثاني
ان الاحتياط انما يجب اذا تعلق التكليف بشيء ولم يعلم بعينه كان يقع اليقين بعين فان المراد منه احد معاينه ولكنه غير معلوم ومحل
الفرض ليس من هذا القبيل لان الشك انما تعلق بوجوب ذلك الشيء المختلف فيه فاللازم الاخذ بالبراءة الاصلية كما يجب فيما لا
علم اشتغال الذمة بيقين ولم يعلم قدره الاخذ بها لو لم يحصل الظن بعدم الوجوب واما معه فلا كما في محل الفرض وذلك لان عدم العثور
على دليل الوجوب بعد الفحص والتتبع مما يوجبه عادة وقد صرح في الذكرى بان هذا مسلك معتبر بين الاصحاب فيه في مقام ذكر الادلة
العقلية الثالث لا دليل على كذا فينتفي وكثيرا ما يستعمله الاصحاب وهو تام عند التتبع ومرجعه الى اصل البراءة لانا نقول الوجوه
المذكورة لا يصلح لدفع ما ذكرناه اما الاول فلان محل منعنا انما هو فيما لا يحتمل الحرمة والفساد الذي هو مطلق ما يحتمل وجوبه وذلك لان الغالب
فيما يقع الشك فيه في العبادات كذلك او في غيرها كونه من هذا القبيل واما الثاني فلانا نمنع من قولك ومحل الفرض ليس من هذا القبيل
بل هو منه وذلك لان الشك في ذلك يستلزم الشك في اصل الواجب اهو المركب من ذلك الشيء او الاعم منه فيجب تحصيل البراءة اليقينية
حيث لا رافع للاحتمال من عموم او اطلاق لان الاصل بقاء التكليف حتى يقطع بالخروج منه وليس الا مع الاتيان بالمشكوك فيه والفرق بين
محل الفرض وما اشرت اليه بقولك اذا علم اه جلي فان عدم الاتيان بالمشكوك فيه لا يوجب الشك في الامتثال بالنسبة الى ما علم
اشتغال الذمة به ولذا لو اداه كان مجزيا قطعا ولا كذلك محل الفرض فان عدم الاتيان بالمشكوك فيه يوجب الشك في الامتثال باصل
العبادة واجزائها التي لا شك فيها واما الثالث فلان مجرد عدم العثور بعد الفحص لا يستلزم ذلك قطعا بل قد يحصل الظن بالخلاف
بغير الدليل الشرعي ~~ثم ربما يحصل منه الظن بالخلاف بغير الدليل الشرعي~~ ثم ربما يحصل منه الظن لكن بمجرد هذا لا يصلح لمنع الكلية كما
ان تخصيص العام لا يمنع من التمسك به في موارد الشك فيه وبالجملة التمسك بعدم ظهور الدليل على الوجوب على عدمه انما يصلح فيما
اذا كانت العادة قاضية بانه لو كان واجبا لظهر دليله لاعظم يجب الرجوع في هذه الصورة الى الاصل الذي ذكرناه الصورة الثانية
ان يستفاد وجوب عبادة من خطاب الشارع وامره بها كان يقول صل ثم يحصل الشك في وجوب شيء فيها كما اذا اختلفوا في وجوب
السورة فيها ولكن يقطع بخروج المشكوك فيه من ماهية المامور به ويكون هناك ما يمنع من التمسك بالاطلاق في دفع المشكوك فيه
وذلك اما بان يتقيد بمجمل او لا يتساوى افراده او يرد في بيان حكم اخر وفي هذه الصورة ايضا يجب الاخذ بالاحتياط بالاتيان
بالمشكوك فيه لان الاصل بقاء التكليف وعدم الخروج عن العهدة حتى يثبت ارتفاعهما وليس بمجرد الاتيان بالماهية ومفهوم المسمى
كافيا لدفع المشكوك فيه وهو واضح والخلاف فيما ذكرناه الظاهر بين من يدعي ان الفاظ العبادات موضوعة للصحيحة او للاعم
منها ومن الفاسدة وكذلك الحال في المعاملات فاذا اتفق الاجمال في الخطاب المقتضي لصحتها باحد المذكورات وشك في اشتراطها
بشيء كان اللازم الاتيان به وعلى ما ذكر لا يتجه ان يدفع الاشياء التي اختلفوا في وجوبها في الوضوء كوجوب الابتداء بالاعلى والترتيب
بين اليمنى واليسرى في مسح الرجل بالاصل وصدق الوضوء بدون ذلك لما عرفت من ان مجرد الصدق غير كاف واطلاق الامر
به لا يصلح لدفع ذلك لانه قد قيد بقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به وهو غير معلوم ولان الغالب في غسل الاعضاء
الابتداء بالاعلى فينصرف الاطلاق اليه ولان الاوامر بالوضوء وردت في بيان حكم اخر كما لا يخفى على من تتبعها فصار الاصل فيه
لزوم الاخذ بالاحتياط وكذا لا يمكن ادعائه في الصلاة لتقييد اطلاق الامر بقوله صلوا كما رايتموني اصلي ولغيره مما يوجب الاجمال

لو فرض وجوب الزائد على ما علم في الجملة فلا يمنعنا ايضا فان محل الفرض من هذا القبيل [illegible] ان الاحتياط انما يتعين [illegible] بل لو لم يحصل الظن بعدمه [illegible]

الاطلاق

الاطلاق بل يمكن ادعائه في جميع العبادات والمعاملات والايقاعات وذلك لما للعلم الاجمالي بان الاطلاقات فيها ذكر فيه تقييد بالمجمل غير معلوم
او لورودها في بيان حكم اخر كما لا يخفى على من تتبعها فصار الاصل فيه لزوم الاخذ بالاحتياط ~~وكذا يمكن ادعائه في الصلاة~~ او لعدم تساوي
افرادها وعلى هذا ينتفي فائدة النزاع في ان الفاظ العبادات هل وضعت للصحيح او الاعم منها ومن الفاسدة لان فائدته ليست
الا اجراء الاصل وعدمه فان اللازم على الاول عدم جواز اجرائه ولزوم الاخذ بالاحتياط في مواضع الخلاف واللازم على الثاني
التمسك بالاصل فيها وعلى ما ذكرناه تقع هذه الفائدة المذكورة كلية واسطة اذ تحقق اطلاق ولم يكن هناك ما يوجب اجماله
الصورة الثالثة ان يستفاد وجوب عبادة من امر الشارع بها كان يقول صل ثم يحصل الشك في وجوب شيء فيها ولا يكون هناك موانع
للاطلاق المذكورة وهنا نقول ان كان المشكوك فيه جزءا من المفهوم فلا شك في لزوم الاتيان به وان كان خارجا عنه ولم يعلم [illegible]
بعدمه فلا اشكال في دفعه بالاطلاق وان شك في ذلك فهو كالاول في لزوم الاتيان بالمشكوك فيه وكذا الحال في المعاملات فاذا ورد
خطاب مطلق دال على صحة معاملة كقوله تعالى احل الله البيع وحصل الشك في اشتراط شيء فيها فلا بد من ملاحظة مفهوم تلك المعاملة فان توقف
تحققه على ذلك الامر وجب اعتباره والا وجب دفعه بالاصالة بمعنى ذلك الاطلاق على ما اشار اليه [illegible] فقال والحاصل ان عقد
المعاملة لا يحتاج الى دليل بل الاصل الفساد وانما المحتاج اليه هو الصحة ودليلها غالبا هو العمومات والاطلاقات ولا بد ان يكون المعاملة
[illegible] العام بمجرد اطلاق اللفظ عليها لا يكفي لان الاستعمال اعم من الحقيقة فلا بد من مراعاة الحقيقة وان يكون من الافراد المتبادرة
المتعارفة للعام ان كان الاستدلال بالاطلاقات لانصرافها الى الافراد المتعارفة والشايعة بل وان كان الاستدلال بالعمومات ايضا
اشكال [illegible] ان يكون الامران بالنسبة الى اصطلاح زمان الشارع ولسانه ولو كان ثبوته من اصالة العدم والبقاء وما ماثلها [illegible]
فيه خلال [illegible] ان يكون [illegible] للشرائط الشرعية الثابتة المذكورة في موضعها وان لم يكن خاصة من الموانع الشرعية والموانع الدائمة مثل
معاملة ما لا نفع فيه وان شك في ذلك وجب اعتباره احتياطا ولا اشكال فيما ذكرنا بل الظاهر انه لا خلاف فيه ويبقى التنبيه على امور الاول
اذا شك في وجوب شيء في عبادة او معاملة وقام الدليل المعتبر من اجماع او غيره على انه ليس جزءا لها ولا شرطا فيها وبالجملة قام الدليل على انه
ليس مما يتوقف عليه صحة العبادة فهل يمكن دفع احتمال الوجوب التعبدي باصالة البراءة لرجوع الشك الى نفس التكليف الاولى [illegible] فقد ثبت ان الشك
في التكليف الاول يدفع بالاصل ولا فرق في هذا بين كون الالفاظ موضوعة للصحيح او للاعم منه ومن الفاسد وكذا يدفع بالاصل احتمال
حرمة شيء في عبادة او معاملة حيث يقوم الدليل على عدم توقفهما عليه الثاني اذا ثبت وجوب شيء فيهما وشك في توقفهما عليه اما لكونه جزءا
او لكونه شرطا فهل الاصل عدم التوقف باعتبار انه لو كان مما يتوقفان عليه يلزم ارتكاب التخصيص فيهما او لا فان كان الاول فيجب دفع احتمال
التوقف بظاهر الاطلاق والعموم ولهذا ان القائلين بان الفاظ العبادات موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد يدفعون كل ما يحتمل وجوبه وتوقفها
عليه بالاصل لان تلك الالفاظ حقيقة في الاعم فلو وجب فيها جزء او شرط يلزم تقييد اطلاق الامر او الخطاب الدال باطلاقه
او عمومه على صحة جميع افراده ما افرادهم بالاصل اصالة عدم التقييد والتخصيص لا اصالة البراءة فتم وقد يعارض الاطلاق والعموم بان
الغالب فيما ثبت وجوبه فيهما كونه مما يتوقفان عليه والمشكوك فيه يلحق بالغالب اللهم الا ان يمنع من حجية الاستقراء هنا او يقال بعدم صلاحيته
لمعارضة الامرين لكون الظن الحاصل منهما من الظنون المخصوصة وعليها تطرق التخصيص هنا لزوم الاخذ باقوى الظنين فتم وان كان الثاني فاللازم
الاتيان بذلك المشكوك احتياطا بناء على لزوم تحصيل البراءة اليقينية وان شك في توقفهما عليه فاللازم ايضا الاتيان به تحصيلا
للبراءة اليقينية والاطلاق والعموم باعتبار هذا الشك يصير مجملا بالنسبة الى الفرد المشكوك فيه كما لا يخفى فلا يمكن دفعه بهما ولعل القائلين
بان الفاظ العبادات وضعت للصحيح يتمسكون [illegible] ثبت ان الشك اذا تعلق بالمكلف به كان اللازم العمل بالاحتياط الثالث اذا شك
في كون الشيء في عبادة او معاملة واجبا يتوقف صحتهما عليه او واجبا تعبديا لا يتوقف صحتهما او ليس بواجب مطلقا فهل الاصل لزوم الاتيان
به او لا التحقيق الثالث مع وجود الاطلاق او العموم المقتضيين لصحة جميع افرادهما لاندفاع احتمال الوجوب التعبدي باصالة البراءة
واحتمال التوقف بظاهر الاطلاق او العموم وان فقدا كان اللازم الاتيان بذلك المشكوك فيه لما تقدم اليه الاشارة الرابع لو ثبت
وجوب شيء على وجه الجزئية في عبادة فهل الاصل فيه ان يكون ركنا فتبطل تلك العبادة بتركه او زيادته عمدا او سهوا ونسيانا وجهلا وبالجملة
على جميع الحالات او لا فيه اشكال التحقيق ان يقال ان الاصل عدم البطلان بالزيادة الا اذا اقتضت عدم العلم بالاتيان بالمامور به
على وجهه والبطلان بالاخلال به عمدا كان او سهوا او جهلا كما ذكره جدي قدس سره والدي العلامة لو عدم لم يحصل الامتثال ولم يات بالمامور به

والانصاف ان حصر الفائدة في النزاع المذكور فيما ذكرنا فاسد جدا سلمنا لكن دعوى ارتفاع الفائدة م ح ح

قد يحصل [illegible] ثمرة النزاع [illegible] فاذن كان اللازم [illegible] الاصل بكون النزاع [illegible] ان الفاظ العبادات موضوعة للصحيح او الاعم منه سره

بر لان المفروض انه ماهية مركبة وقد انتفى جزؤها فينتفي اصلها لان انتفاء المركب كما يكون بانتفاء جميع الاجزاء كذا يكون بانتفاء جزء
منها الثاني لو كان الامر على ماذكر لاسقط التكليف بالصلوة عند التعذر من الاتيان بشئ من اجزائها الواجبة كالقراءة وهو خلاف
الاجماع ولازم اعادة الصلوة لو ترك شئ منها سهوا وهو خلاف الاجماع ايضا وكيف يمكن الحكم بالصحة مع علم الاتيان بالمامور على
وجهه لانا نقول مقتضى الاصل ذلك لكن قام الدليل على الصحة في المقامين اما في الاول فللامر بالصلوة الفاقدة للاجزاء التي يؤديه بعد تعذر
الاتيان بالصلوة المشتملة عليها فالصحة باعتبار موافقة هذا الامر لا الامر بالصلوة المشتملة عليها ولولا هذا الامر لكان الاصل الفساد
وسقوط التكليف هذا اذا كان المقيد للاطلاق لفظا واما اذا كان الاجماع فالحكم بالفساد لان الاصل بقاء الاطلاق على حاله وانما
تحقق من الاجماع على وجوبها في حالة التمكن واما في حالة عدمه فلم يقم دليل على الوجوب فالاصل عدم التقييد الا ان يتحقق فيه الاجماع او ينضج المطلب
ان المقيد للاطلاق ان كان لفظا فمقتضى الاصل الحكم بالفساد بانتفاء القيد مطلقا كما يشهد به العرف الا ترى انه لو قال ائتني بالماء ثم
قال يجب ان يكون باردا فاتى بالماء الحار لم يكن ممتثلا ولو كان سهوا وان كان اجماعا فلا يحكم بالفساد بالانتفاء الا فيما يثبت فيه الجزئية
بالاجماع لاصالة بقاء الاطلاق على حاله فتم واما في الثاني فلحكم الشارع بالصحة والاستبعاد دفعه ان فسر الصحة في العبادات ما اسقط القضاء
والاعادة كما فسرها الفقهاء واما فسرناها بموافقة الامر كما فسرها به المتكلمون فربما اشكل الامر بعدم الاتيان بالمامور به على وجهه اللهم الا
ان يحكم بالصحة على هذا التفسير باعتبار الموافقة للامر الظاهري لكن العلامة صرح في النهاية من الحكم بالصحة من هذه الجهة وهو في محله
ومن هنا يظهر صحة المناقشة فيما استدل به بعض صحة الصلوة في الثوب النجس اذا علم بالنجاسة بعد الصلوة من ان امتثال الامر يقتضي
الاجزاء لان امتثال الواقعي هو المقصود وليس الامتثال الظاهري تابعه بعد انكشاف الفساد في الواقع فتم الخامس اذا ثبت توقف عبادة
على شئ وشك في كونه جزء فلا يجوز الاتيان به على وجه الجزئية لا يجوز ان يقصد به قربة الى الله تعالى ويكون الجهل بوجوبه مفسدا ان قلنا بان
الجاهل بالحكم غير معذور او شرطا فيتحقق او ذمة على وجه منهي عنه او رياء او جاهلا بالحكم فيه اشكال ولم اجد احدا تعرض لهذه المسئلة
والذي يظهر من الاصحاب انه لا يفتقر الى التمييز بين الشرط والجزء لانهم لم يتعرضوا الا لبيان التوقف والعدم ولم يتعرضوا للفرق بين الجزء
والشرط والعلم لعلة الفائدة في ذلك بعد اشتراكهما في لزوم الاتيان به وفي حصول الفساد بالاخلال وان الاجزاء لا يفتقر الى نية خاصة وان
نية المجموع للمركب اجمالا كافية ولكن الاجمال ينافي ان الثمرة المهمة متحققة وقد اشرنا اليها والتحقيق ان يقول لتلك العبادة اطلاق او
عموم يصدق ان بدون ذلك المشكوك فيه ويقتضيان صحة جميع افرادها فالاصل بالنسبة الى الفوائد التي كونها ان يكون ذلك المشكوك
فيه شرطا لانه لو كان جزءا للزوم زيادة تخصيص الاطلاق والعموم كما لا يخفى وان لم يكونا متحققين فالاصل ان يكون ذلك المشكوك فيه يترتب
عليه في احكام المفردة للاجزاء من البطلان بالاتيان به على وجه منهي او بقصد الرياء تمسكا بقاعدة الاشتغال اللهم الا ان يقال الاصل الحكم
بالشرطية مطلقا لان شروط العبادات اكثر من اجزائها فيلحق المشكوك فيه بالغالب وفيه نظر السادس اذا ثبت وجوب شئ في اثناء عبادة ولكن
لم يكن جزءا ولا شرطا بل كان واجبا مستقلا فهل تركه يوجب فساد تلك العبادة اولا التحقيق ان يقال الواجب في العبادة الخ اما ان يكون
وجوبه على التوسعة بمعنى انه يجوز الشروع فيه ولو بعد الاتيان وان عدم المبادرة اليه لا يقتضي ارتفاع التكليف به بل لا يرتفع التكليف
به بابطال العبادة او بالاتيان به كالطلب كالقراءة فانها احاديث التكبيرة وقبل الركوع وعدم المبادرة اليها لا يقدح في التكليف
بها الا انه ابطال العمل او لا يكون وجوبه كذلك بل بمجرد عدم المبادرة اليه سقط التكليف به كالموالات في الوضوء فان عدم المبادرة اليها
يقتضي ارتفاع التكليف بها لعدم بقاء متعلقه وان كان الاول فلا الاخلال به يقتضي البطلان لان الاخلال به اما ان يكون بالاشتغال
بالاجزاء المترتبة او بالاشتغال بما هو مناف للعبادة وعلى كلا التقديرين فالبطلان واضح اما على الاول فلانه اشتغل به من الاجزاء
غير مامور به فاما حين الامر بذلك الواجب وهو باطل لعدم جواز التكليف بالضدين او بعد الاتيان به والمفروض انه لم يأت به
والصحة في العبادات عبارة عن موافقة الامر واما على الثاني فهو مستلزم للاشتغال في المنافي ولكن البطلان بالشروع في الاجزاء الباقية انما
يلزم في حال العمد واما في حال السهو فلا اذ به يرفع التكليف بذلك فيبقى الامر بالاجزاء التي يشتغل بها سليما عن المعارض وان كان الثاني
فلا فالاخلال به لا يقتضي البطلان لان ارتفاع التكليف به بمجرد عدم المبادرة فيبقى التكليف باصل العبادة سليما عن المعارض فتم السابع قال
الاستاد في بيان ان الاصل في المعاملات الفساد ومن الاوهام الفاسدة في هذا المقام ما سبق الى بعض الافهام من اثبات الصحة
فيها باصل الاباحة زعما منه ان المعاملة اذا لم يرد فيها نهي كانت جايزة ومتى كانت جايزة كانت صحيحة وانت خبير بما فيه فان الاصل الاباحة

انما يجرى

انما يجرى في المحال الافعال المقدورة والمعاملة انما يكون كك على فرض صحتها وهو اول الكلام نعم عقد المعاملة اعني صيغة الايجاب
والقبول مثلا من الامور الاختيارية التي يجرى فيها اصل الاباحة انما يجرى في الافعال المقدورة والمعاملة انما يكون كك على فرض صحتها
وهو اول الكلام نعم عقد المعاملة اعني صيغة الايجاب والقبول مثلا من الامور الاختيارية التي يجرى فيها اصل الاباحة لكن مقتضى
ذلك اباحة التلفظ باللفظ بمعنى عدم الاثم واين هذا من وقوع مدلوله كما هو المدعى انتهى اعلم انه قد اشتهر بين
اصحابنا ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وهذا الكلام يحتمل معنيين احدهما انه اذا شك في اشتراط عبادة او معاملة بشئ كان ذلك
مستلزما للشك في صحتهما بدون الشرط المشكوك فيه والا كان اذا ثبت شرعيتهما بالاجماع مثلا وشك في اشتراطها بشئ يجب التوقف
في صحتها بدون ذلك بل يجب الاتيان بتحصيل البراءة لما بيناه فيما تقدم والظاهر ان هذا المعنى لم يرد من ذلك الكلام الثاني
انه اذا ثبت اشتراطها بشئ وشك في تحققه في الخارج كان ذلك مستلزما للشك في صحة المشروط والظاهر بل المعلوم ان هذا مرادهم من ذلك
الكلام ووجهه واضح نعم يبقى الكلام فيما يترتب على ذلك فنقول لو كان الشك في الشرط قبل الاتيان بالمشروط وكان اللازم تحصيل الشرط
ثم الاتيان بالمشروط مثلا هذا من شك في الطهارة قبل الصلوة او شك في التعيين قبل البيع كان اللازم عليه تحصيل الطهارة وتعيين الثمن
ثم الاتيان بالصلوة والبيع ويرجع ذلك الى اصالة بقاء اشتغال الذمة وعدم ترتب اثر المعاملة وهل يكفي الظن بوجود الشرط اولا
الحق الثاني تمسكا بعدم اصالة عدم اعتباره لا يقال قد قام الدليل على اعتباره لانا نقول ذلك لم يفد كلية اذ غايته ما يستفاد من ادل
على حجية الظن اصالة حجيته في الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية والمسائل اللغوية واما غيرها ومنه محل الفرض فالاصل عدم حجيته فيه
نعم قد يتمسك بالاستصحاب لاثبات الشرط لانه اصل شرعي يقوم مقام العلم ولذا لا يجب على من تيقن بالطهارة وشك في طرو الحدث بعد
تجديدها لانه اذا علم تحققها وشك في ارتفاعها فالاصل بقاؤها لا يقال قد يعارض هذا الاستصحاب عدم صحة المشروط بعد الاتيان به لانا نقول
الظاهر من الاخبار وكلام القائلين بالاستصحاب تكون الاول اولى بالترجيح ولولاه لا تنفى فائدة الاستصحاب وكليته لعدم جواز نقض اليقين الا
بمثله واذا لم يعلم تحقق الشرط قبل الاتيان بالمشروط او انكشف خلوه عن الشرط لزم الحكم بفساد المشروط وعصيانه اذا لم يمكن بعد ذلك من
الاتيان بالمشروط الواجب عليه فتفوته الواجب مع قدرته على الاتيان به على وجه المعتبر واما اذا انكشف عدم خلوه عن الشرط فالاقرب
الحكم بالصحة في غير العبادات لحصول ولا دليل على الاشتراط بالعلم بالشرط حين الاتيان بالمشروط اصلا ولا شرعا وهل لا نعم واما في العبادات
فالتحقيق فيها ان يقال ان هذا الشك ان منع من تحقق قصد القربة الذي هو شرط في صحتها فالفساد والا فالصحة وهل يترتب على الاقدام
على المشروط الاثم اولى وجهان مبنيان على القول بوجوب مقدمة الواجب بمعنى ترتب العقاب على تركها من حيث تركها وان كان الشك
فيه بعد الاتيان بالمشروط فالتحقيق ان يقال ان كان المشروط مامورا به وموقتا وحصل الشك في شرطه بعد الاتيان به وهو في الوقت
فالاصل يقتضي لزوم اعادة للمشروط لان الاصل بقاء التكليف به حتى يثبت الخروج عن عهدته ولا يكون ذلك الا باعادته اللهم ان يقال
المكلف حين اتيانه بالمشروط كان مامورا به لانه ان كان عالما بتحقق شرطه وقد امتثل الامر وهو يقتضي الاجزاء ومعناه الخروج عن العهدة
وايضا الفراغ من المشروط وقبل حصول الشك في شرطه لم يطلب بالمشروط لامتناع تكليف الغافل فلم يكن مكلفا في ذلك الحين والاصل بقاء
عدم التكليف بعد حصول الشك في الشرط وايضا لو بني الامر على اصالته يلزم الحرج غالبا وهو منتف في الشريعة هذا وربما
يظهر من جماعة من الاصحاب منهم المحقق في المعتبر والمحقق الاردبيلي وصاحب ك انه يحكم بالاجزاء وان تبين الخلو عن الشرط وتركه
ناسيا لقاعدة ان امتثال الامر يقتضي الاجزاء قال في المعتبر بعد نقل الرواية الدالة على ان ناسي النجاسة لا يعيد صلوته وعندي
هذه الرواية حسنة والاصول تطابقها لانه صلى صلوة مشروعة مامورا بها فيسقط الفرض ويؤيد ذلك قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان
انتهى وفيما ذكره نظر اشار اليه جدي فانه قال بعد الاشارة الى ما حكيناه عن المعتبر وفيه ان سقوط الفرض انما هو من تحقق الامتثال
الفرع الذي هو الاتيان بالمطلوب فانه لا نسلم كونه مطلوبا ولا مبينا لحقيقة بعد ظهور المخالفة لما امر به وان كان نادرا ومن قبيل
غاية الغفلة فيه ما فيه الى ان قال وكون الاصول تطابقها لا يصلح لان اصل الاستصحاب اشتغال الذمة اليقيني البراءة اليقينية
واصالة عدم الخروج عن العهدة يعلى اصالة عدم كونها صلوة مامورا بها وعدم كونها العبادة المطلوبة وغيرها الى ان قال في
الناسي بعد نظر لانه لا دليل على ادعائه اصالة المدعى كون صلوة الناسي المذكور صحيحة او باطلة والذي يظهر من قوله صم رفع له
هو كون الناسي غير معاقب بخلاف الخطاء عنه وهو غير المدعى على ما يخفى الا ترى ان من ترك الصلوة واجزائها او شرائطها

فنسيانا معلوم ان نسيانه لا عقاب عليه لانه لحرفة فيه الا ان صلوته صحيحة وهذا واضح ويظهر من المختلف والمنتهى والذكرى وهو صنع من
المعتبر للموافقة لما ذكره والحاصل ان الذي يقتضيه القاعدة هو لزوم الاتيان بالمامور به على الوجه المعلوم شرعا وليس السهو في ترك
شرط عذرا ولا يتحقق الامتثال بجهل اعم غايته رفع المواخذة وهو غير المدعى ولا يمكن اثباته بالنبوي المرسل رفع عن امتى الخطاء والنسيان
وان قوى بعمل الجمهور غير ما تقدم اليه الاشارة ويويد ما ذكرناه ما قيل من ان الناسي تفريطه يجب عليه الاعادة ولا يكون عليه معذورا
ولعل المستند فيه موثقة سماعة قال سالت الصادق عن الرجل يرى شوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلى قال يعيد صلوته كي يهتم بالشي اذا
كان في ثوبه عقوبة لنسيانه فهو يلزم على هذه القاعدة اعادة ما شك في شرطه بعد الاتيان به فيه وان كان المشروط مامورا به موقتا
وحصل الشك في شرطه بعد الاتيان به وهو في خارج الوقت فالاصل يقتضي عدم لزوم القضاء لانه انما يجب بفرض جديد والاصل
عدمه ولكن قد يقال هذا حسن لولا النبوي من فاتته فريضة فليقضها اذا ذكرها فذلك وقتها واما معه فلا يتم ذلك بل يجب القضاء
لدلالته على ان كل فائت يجب قضاوه ومحل الفرض مما يحتمل فيه فوت الاداء فيجب القضاء من باب المقدمة ويحصل العلم بالخروج عن التكليف
بالفائت على انه قد يدعى تحقق الفوت فيه تمسكا باصالة عدم الاتيان بالمامور به في الوقت وقد يجاب اولا بان الرواية ضعيفة السند
فلا يمكن التعويل عليها وجعلها اصلا لشرعها وثانيا باحتمال الاختصاص بفوت الصلوة بل في النسخ زيادة لفظ صلوة قبل قوله فريضة فلا تنهض
لاثبات الحكم كلية وثالثا بانه للتبادر منها صورة العلم بالفوت لا مطلقا ورابعا بان استصحاب عدم الاتيان بالمامور به في الوقت معارض
باستصحاب عدم وجوب القضاء فيه وان كان المشروط معاملة وايقاعا وحصل الشك في شرطه بعد الاتيان به فالاصل يقتضي الحكم بالفساد
وعدم لزوم ترتب الاثر عليها كما انه اذا شك في شرط المامور به بعد الاتيان به اللهم الا ان يعارض بانه يلزم الحرج لو عمل عليه فيجب العمل
بالعمومات الدالة على عدم الالتفات بالشك اذا تجاوز المحل نحو قول الصادق اذا خرجت من شي ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشي وقوله
كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه وقوله كل شي مما قد جاوزته ودخلت في غيره فلم يمض عليه وقوله انما الشك في شي لم تجزه مسئلة
الحيوان الطاهر العين الغير الماكول اللحم اذا ذكى هل الاصل فيه الطهارة وجواز الانتفاع منه حتى يثبت المنع منهما
او الاصل فيه عدمهما حتى يقوم دليل على ثبوتهما فيه اختلف الاصحاب في ذلك فمنهم من جعل مقتضى الاصل الاول وهو المرتضى ووالد
العلامة ومنهم من جعل مقتضى الاصل الثاني وهو العلامة وابن فخر الاسلام والشهيد الثاني والاول اقرب لان الحيوان المذكور
الغير الماكول اللحم غير مع الانتفاع منها فالاصل بقاء الطهارة بعدها ويعضد ما ذكر الاجماع المحكي على الكلية في كلام السيد المرتضى
الذي لا يعارض ما ذكرته ما احتج به على اصالة منع قبول التذكية وهو وجوه الاول انه اذا خرج روحه كان ميتة والاصل فيها حرمة الانتفاع
والنجاسة اذا كان له نفس سائلة اما الاول فلان الميتة عبارة عن ذات ثبت له الموت وهو عبارة عن مطلق خروج الروح ولو كان بالتذكية
واما الثاني فلان الاطلاق ما دل على حرمة الميت ونجاستها من الكتاب والسنة والاجماع وليس المراد من حرمة الميتة الا منع الانتفاع منها
والاصل ان يكون المراد حرمة جميع الانتفاعات الثاني ان الذكاة تعذيب الحيوان ولا يجوز الا باذن من الشرع بل في النبوي
النهي عن ذبح الحيوان لغير ماكله الثالث ان الذكوة حكم شرعي لها شرط مقررة ويترتب عليه طهارة الحيوان وجواز الانتفاع
منه فيتوقف على دليل صالح وما دل على عدمها وهو معه مفقود لانا نقول الوجوه المذكورة لا تصلح للمعارضة لما ذكرنا اما الاول فلانه
لا نم صدق لفظ الميت على الحيوان المبحوث عنه فان الظاهر انه يطلق في مقابلة المذكى كما اشار اليه جماعة من اهل اللغة وغيرهم
قال في القاموس كما عن الصحاح ان الميتة ما لم يقع عليه الذكاة وفي المصباح والمراد بالميتة في عرف الشارع ما مات حتف انفه وفي
المفاتيح بعد تمسكه باصالة الطهارة في والمعارضة لها الا ان المتيقن من ادلة نجاسة الميتة ما يموت حتف انفه دون ما ذكي
لعدم اطلاق الميتة عليه عرفا بل الظاهر انها تطلق في مقابلة المذكورة انتهى فان الا يشمل تلك الادلة محل الفرض سلمنا صدق لفظ
الميتة عليه حقيقة لكن نمنع كلية الكبرى اذ لا دليل عليها اذ الاجماع غير معلوم التحقق كالنص الدال عليها وقوله حرمت عليكم
الميتة لا يصلح للشمول كالصحيح الميتة لا ينتفع بشي منها اما الاول فلوجهين احدهما ان لفظ الميتة مطلق فينصرف الى الغالب من
افراده وهو غير محل الفرض جدا وثانيهما ان المتبادر منه تحريم الاكل الذي لا نزاع فيه فلا يعم سائر الانتفاعات الذي هو محل
النزاع واما الثاني فللوجه الاول من الوجهين المذكورين وقوله بشي منها كما يحتمل الافراد كذا يحتمل الاجزاء بل هو اقرب كالاكل
ويويده ما يشهد له المكاتبة لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب والنبوي في الصحيح لفظ يشمل عموم جميع افراد الميتة وبالجملة لا دليل

على كونه ميتة

على كونه ميتة نجسة لا ينتفع منها بل جعل صاحب المعالم والمدارك العمدة في اثبات اصل نجاسة الميتة الاجماع واما الثاني فللمنع
من عدم جواز تعذيب الحيوان مطلقا سلمنا ولكنه غير مستلزم للمنع من المنافع بعد الذبح المحرم فيه واما الثالث فلانه انما يتم
لو تم دليل على ان الاصل في كل حيوان بنفسه وبعد خروج روحه النجاسة وحرمة الانتفاع منه وانه بالتذكية يحصل تخصيص هذا الاصل
باعتبار كونها سببا شرعيا في طهارته وحلية الانتفاع منه كما ان الاصل في كل مال البقاء على الملكية حتى يثبت ان الشارع جعل شيئا سببا
للنقل كالبيع ونحن نمنع من هذا الدليل اذ الحق ان الثابت هو نجاسة الحيوان وحرمة الانتفاع منه اذا لم يحصل منه تذكية شرعية
واما معه فلا دليل على ذلك فينبغي منه ربما يتمسك بما دل على اصالة الحلية في الاشياء وجواز الانتفاع منها واصالة طهارتها ولا ندعي ان
التذكية سبب شرعي لذلك حتى يطالبنا الخصم بدليله بل نقول مع التذكية لا دليل على المنع من الانتفاع والحكم بالنجاسة فهو سبب
للخروج عن مفهوم ما علم حرمة الانتفاع منه ونجاسته وبالجملة نحن ندعي جواز الانتفاع والطهارة مع التذكية لا انه يلزم على الفقهاء
جواز الانتفاع من الحيوان المفروض بالبيع ونحوه مما يفيد نقل الملك لان الظاهر ان كل من قال بوقوع التذكية عليه جوز ذلك و
هذا بل ضم اصالة عدم الانتفاع والتمسك فاذا ثبت المنع منها بالاصل ثبت المنع من غيرهما من سائر المنافع لان التفصيل الاقائل
به على الظاهر لانا نقول يعارض هذا بالمثل ان مسلم عدم القول بالفصل وذلك بان يقال اذا ثبت جواز الانتفاع وغيرها بالاصل فثبت
جواز الانتفاع بهما لعدم القول بالفصل على انه يمكن دعوى كونه مقتضى الاصل المستفاد من عموم قوله تعالى احل الله البيع واوفوا بالعقود
وقوله المؤمنون عند شروطهم فتم اذا شك في تذكية او تذكية الحيوان الماكول اللحم فهل الاصل جواز الانتفاع منه
والطهارة او لا فيه اشكال من ان الاصل عدم التذكية فيكون ميتة نجسة لا يجوز الانتفاع منها ومن استصحاب الطهارة وامكان ان
يقال والثابت وهو المنع مما علم كونه ميتة لا مطلقا فيرجع في المشكوك فيه الى العمومات اذا شك في تكليف الزامي
من وجوب او حرمة ونحوهما وكان الزامه مستلزما للحرج كما في الحكم بوجوب الاقتصار في الاكل والشرب والنوم على ما يتوقف عليه البقاء على
من عليه قضاء الصلوة فالاصل عدمه كما يظهر من المعتبر والمختلف والايضاح والذكرى وجامع المقاصد ومجمع الفائدة والمدارك
والذخيرة والحبل المتين والمسالك الجامعية وكشف اللثام وشرح الالفية لوالد البهائي وحاشية الروضة لجمال الدين الخوانساري
وشرح الاثني عشرية للفاضل احمد السابطي والمعتصم والمفاتيح وشرح الجعفرية والحدائق وبعض تصنيفات السيد الاستاذ والرياض وللحكم
وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا عليه لا يقال لا نسلم ذلك فان جماعة من اعيان الاصحاب كالسيد والشيخ وغيرهما واختار في الفقه منافيا
مستلزما للحرج والعسر بل لانا نقول ليس مستلزما لمنع اصل القاعدة لجواز ان يكون مذاهبهم مستندة الى الدلالة مخصصة او وجبت تخصيص
القاعدة ومن الظاهر ان هذا لا يقدح في حجية القاعدة والا لارتفع الوثوق بكثير من القواعد لتطرق التخصيص اليها جدا واما بطلان
التالي فلغاية الوضوح والمرجع فيما ذكر الى ان العام المخصص حجة في الباقي ومنها ظهور عبارة الغنية في دعوى الاجماع على ذلك وقد صرح به السيد
الاستاد في جملة كلام له واما من العموم فالاجماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ومنها ما تمسك به في المعتبر والف والايضاح
والمدارك وحاشية ضه وكشف اللثام ومصنف السيد الاستاد وغيره من قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ومنها قوله تعالى ما يريد
الله ليجعل عليكم من حرج ومنها ما تمسك به في حاشية ضه وكشف اللثام ومصنف السيد الاستاد وغيرها من قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر ومنها ما تمسك به في لف وجامع المقاصد والذخيرة وحاشية ضه وغيرها من النبوي الماضي والمعاد ومنها ما تمسك به
في لف ومصنف السيد الاستاد وغيرهما من النبوي المرسل الحنفية السمحة السهلة ومنها ما تمسك به السيد الاستاد في العوائد من
دين محمد حنيف ومنها خبر هشام الذي وصفه بالصحيح عن ابي عبد الله ع قال ان الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون ومنها خبر الاخر
الذي وصفه بالصحيح عن الصادق ع قال ما كلف العباد الا ما يطيقون وانما كلفهم في اليوم والليلة خمس صلوات وكلفهم في كل الف درهم
خمسة وكلفهم صيام شهر رمضان في السنة وكلفهم حجة واحدة وهم يطيقون اكثر من ذلك انما كلفهم دون ما يطيقون لا يقال غاية
ما يستفاد من هذا الخبر انتفاء التكليف عند عدم الطاقة والقدرة وهو ليس محل الكلام فالرواية من ادلة امتناع التكليف بالحرج
لانا نقول الظاهر عدم الطاقة والقدرة حقيقة في صورة التعسر ولزوم الحرج ومنها خبر ابي بصير عن الصادق ع وقد عده من الموثق
قال قلت له انا نسافر وربما بلينا من الغدير من المطر يكون الى جانب القرية فيكون فيه العذرة ويبول فيه الصبي ويبول فيه الدابة
وتروث فقال ان عرض في قلبك منه شي فقل هكذا يعني افرج الماء بيدك فان الدين ليس بمضيق فان الله عز وجل يقول ما جعل

عليكم الاية ومنها خبر محمد بن علي الحلبي عن الصادق ع موثقا ما امر الله العباد الا دون سعتهم وكل شيء امر الناس فهم متسعون وما لا يتسعون
له فهو موضوع عنهم ولكن الناس لا خير فيهم ومنها حسنة عبد الاعلى قلت لابي عبد الله ع عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف
اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم ومنها الخبر الذي ورد في الصيام يوم الشك من شعبان ولا يصح
من شهر رمضان لانه قد نهى ان ينفرد الانسان بالصيام في يوم الشك وانما ينوي من الليلة انه يصوم من شعبان فان كان من شهر
رمضان اجزا عنه بتفضل الله عز وجل وبما قد وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس ومنها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سألته
عن الجنب يحمل الركوة والتور فيدخل اصبعه فيه قال ان كان يده قذرة فليهرقه وان كان لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا مما قال الله تعالى
ما جعل عليكم الاية ومنها خبر محمد بن الميسر قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل منه وليس
معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله تعالى ما جعل الاية ومنها خبر الفضيل بن يسار عن ابي عبد
الله ع في الرجل الجنب يغتسل فينتضح من الماء في الاناء فقال لا بأس ما جعل عليكم في الدين من حرج ومنها ما عن الصدوق في من سئل عما يتوضأ
من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك او يتوضأ من ركو ابيض مخمر فقال لا بل من فضل وضوء جماعة المسلمين فان احب دينكم الى الله الحنيفية
السمحة السهلة ومنها خبر حمزة الطيار عن ابي عبد الله ع قال ما امر الناس الا بدون سعتهم وكل شيء امر الناس به فهم متسعون له وكل شيء لا يتسعون له فهو
موضوع عنهم ولكن الناس لا خير فيهم ومنها ما في الخبر اليماني المنسوب الى امير المؤمنين ع ... ومنها ما في الصحيفة
السجادية في دعاء التحميد فما هكذا كانت سنته في التوبة لمن كان قبلنا لقد وضع عنا ما لا طاقة لنا به ولم يكلفنا الا وسعا ولم يجشمنا الا
يسرا ولم يدع لاحد منا حجة ولا عذرا ومنها ما تمسك به في المعتبر والحبل المتين وحاشية جمال الدين الخوانساري حيث قالوا لان رفع الحرج والضيق
واجب عقلا ومنها ان العقلاء يقبحون من سيد التكليف لعبده بتكليف شاق فيه حرج وعسر ويحكمون على ذلك ولولا علم جواز ذلك
عقلا لما صح منهم ما ذكرناه وفي جامع المقاصد وتعليق التكليف في جميع الاوقات ضيق منفي عقلا ومنها ما تمسك به السيد الاستاد
فقال ولان التكليف بما يفضي الى الحرج لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله سبحانه فان الغالب ان التكليف
المشتمل على الحرج يبعد عن الطاعة ويقرب من المعصية بكثرة المخالفة ولان الله تعالى ارحم بعباده وارأف من ان يكلفهم بما
لا يتحملونه من الامور الشاقة وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والنظر الى الادلة وحسن التامل فيها ... ورعاية
يقتضي ذلك واما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض الناس والدية
على العاقلة ونحوها فليس شيء منها من الحرج وان العادة قاضية بوقوع مثلها والناس يتكلفون مثل ذلك من دون تكليف
ومن دون عوض كالمحاربة الحمية والعوض اليسير كما اعطى على ذلك اجرة فانا نرى ان كثيرا ما يفعلون ذلك لشيء يسير وبالجملة
فاجرت العادة بالاتيان بمثله والمسامحة فيه وان كان عظيما في نفسه كبذل النفس والمال الكثير فليس من الحرج في شيء
نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات والمنع عن جميع المشتهيات او نوع منها على الدوام حرج وضيق ومثله منتف في الشرع انتهى
وينبغي التنبيه على امور الامر الاول قال السيد الاستاد الحرج منتف في الشريعة بالاية والرواية وهو ما فوق الوسع الى منتهى
الطاقة وهو التكليف بما لا يطاق تكليف بالمحال وهو منتف عندنا عقلا وسمعا وفي جميع الشرايع كلها والتكليف بالوسع وهو ما دون
الطاقة ممكن واقع في جميع الاديان واما الطاقة والمراد بها ما فوق الوسع ما لم يصل الى الامتناع العقلي والعادي فلم يكلف بها هذه
الامة المرحومة الثاني قال السيد بعد التصريح بنفي الحرج في شريعتنا وقد وقع في الشرايع السابقة لقوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا
اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقوله تعالى والاغلال التي كانت عليهم وما ورد في الاخبار في بيان التكاليف الشاقة التي كانت
على بني اسرائيل وهل كانت التكاليف بالقياس اليهم حرجا واصرا او هي بالنسبة الينا كذلك والظاهر الاول وحديث المعراج وقول
موسى ع لنبينا ص فان امتك لا تطيق ذلك يؤيد الثاني وما فيها من بيان بسط الاولين في الاعمار والاجسام وشدة تمكينهم
وطاعتهم على تحمل شدايد الامور يعاضده وعلى هذا فالحرج منفي في جميع وانما يختلف الحال بحسب اختلاف اهلها فما هو حرج
بالقياس الينا لم يكن حرجا في شرع ولكن الامتنان بنفي الحرج في هذا الدين كما هو الظاهر من الاية ورفع الاغلال والاثار
من ذلك وكيف كان فنفي الحرج في هذه الشريعة امر لا ريب فيه الثالث اذا وقع التعارض بين العمومات الدالة على نفي الحرج
وبين ساير العمومات الدالة على الوجوب او الحرمة او نحوها وكان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه كما هو الغالب

فلا اشكال

فلا اشكال في لزوم ترجيح الاول لان الظاهر من سيرة الاصحاب في الفقه ذلك فلانه لولا ذلك لفات فائدة هذه القاعدة وما
صح الامتنان الوارد في الكتاب والسنة والاعتضاد هذه القاعدة بالشواهد العقلية والقواعد القطعية هذا وقد يرجح
ترجيح العمومات الدالة على هذه القاعدة وان اعتضد العمومات المعارضة لها بمرجحات قوية كالشهرة والاستقراء ونحوها بل
يمكن ترجيحها على معظم الادلة الظنية ثم الرابع هل هذه القاعدة كقاعدة عدم جواز التكليف بالمحال في عدم امكان التخصيص او لا
بل كساير العمومات في جواز التخصيص وان كان اللازم في المخصص لها ان يكون في غاية القوة يظهر من السيد الاستاد الثاني فانه قال
وليس المراد ان الاصل نفي الحرج وان الخروج عنه جائز كما في ساير العمومات الواردة الشرعية اما على نقل او اختصاص رفع الحرج بهذه
الشريعة قطعا والا لزم ان يكون مساوية لغيرها في الاشتمال على الحرج والفرق بالقلة والكثرة تعسف شديد وايضا على العموم فلا اجماع
المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ولان التكليف بما يفضي الى الحرج مخالف لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على الله سبحانه
انتهى وربما يظهر ذلك ايضا من جامع المقاصد ومجمع الفائدة وفيه نظر اما اولا فلان المستفاد من اكثر الاصحاب ان نفي الحرج شرعي لا عقلي
وقد صرح به والدي العلامة واما ثانيا فلانه لو لم يكن جائزا عقلا لما وجب مجاهدة النفس في تحصيل الاخلاق الحسنة ورفع الصفات السيئة
كالكبر والرياء ونحوهما لانها في غاية المشقة كما يومي اليه قوله ص رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر واما ثالثا فلانه يمكن ان يق
انه لا مانع من التكليف الشاق ليحصل المكلف منفعة عظيمة وفائدة جسيمة كما في تكليف الطبيب المريض بتحمل شيء عظيم لتحصيل فائدة الصحة
وفي الجميع تامل والانصاف ان المسئلة محل اشكال ولو قيل بان بعض صور التكليف بما هو من الحرج كالتكليف بالمحال في عدم جوازه عقلا
لا مطلقا لم يكن بعيدا وليس هذا التفصيل خرقا للاجماع الخامس المناط في القاعدة باعتبار العمومات والادلة السمعية هو صدق الحرج
والعسر في اللغة وعرفا السادس هل يجوز عقلا ان يستحب فعل فيه مشقة عظيمة بحيث يلزم منه الحرج لو حكم بوجوبه او لا يجوز كما لا يجوز ان يجب
ما لا يتعلق به القدرة المعتبرة هو الاول لانا لم نجد من العقل ما يقتضي امتناع ذلك بل هو قاطع بجوازه وهل الاصل عدم جواز ذلك او لا
الاقرب هو الاخير لعدم دليل على الاول لا عقلا ولا نقلا فان الحرج والعسر المنفيين في العمومات السابقة لا يصدق ان هنا كما لا يخفى

اعلم ان الاصل فيما يسمى بيعا حقيقة عرفا ولغة الصحة وافادة اللزوم المقصود منه وهو انتقال الملك وجواز التصرف فيه لك
لقوله تعالى احل الله البيع ويظهر من جمع كثير من الاصحاب كون ذلك اصلا في هذا الباب منهم العلامة في المختلف وولده فخر الاسلام في الايضاح
والسيوري في كنز العرفان والمقدس الاردبيلي وغيرهم بل يظهر من جملة من الكتب الاجماع عليه ففي لف والايضاح الفقهاء في جميع الاعصار
والاصقاع على عمومية الاستدلال بهذه الاية الشريفة وفي تفسير الرازي ان المسلمين ابدا يتمسكون في جميع مسائل البيع بهذه الاية انتهى
والوجه في الدلالة ما بيناه في السبق من ان المفرد المعرف بلام الجنس في امثال المقام يتبادر منه العموم ويفيده وقد صرح بتبادره فيه
هنا المقدس الاردبيلي وقد يق هذه الاية الشريفة لا تنهض لاثبات ما ذكر لوجوه منها ما اشار اليه الرازي في تفسيره فقال ذهب الشافعي
ان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا من المجملات التي لا يجوز التمسك بها وانما هو المختار عندي ويدل عليه وجوه الاول وهو انا
قد بينا في اصول الفقه ان الاسم المفرد المحلى بحرف التعريف لا يفيد العموم البتة بل ليس فيه الا تعريف الماهية ومتى كان كذلك كفى في العمل
ثبوت حكمه في صورة واحدة والوجه الثاني وهو لنا اذا سلمنا انه يفيد ولكنا لا نشك ان افادته العموم اضعف من افادة الفاظ
الجمع للعموم مثل قوله تعالى احل الله البيع وان افاده الا ان قوله واحل الله البيعات اقوى في افادة الاستغراق فثبت ان قوله واحل الله
البيع لا يفيد الاستغراق الا افادة ضعيفة ثم بتقدير العموم لا بد وان يتطرق اليها تخصيصات كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل
هذا العموم لا يليق بكلام الله وكلام رسوله ص لانه كذب والكذب على الله محال واما العام في موضع التخصيص منه قليل الحمل فذلك
جاير لان اطلاق لفظ الاستغراق على الاغلب مشهور في كلام العرب فثبت ان حمل اللفظ على العموم غير جاير والوجه الثالث ما روي
عن عمر قال خرج رسول الله ص من الدنيا وما سألناه عن الربا ولو كان هذا اللفظ مفيدا للعموم لما قال ذلك فعلمنا ان هذه الاية من
المجملات والوجه الرابع ان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا يقتضي ان يكون كل بيع حلالا لان الربا هو الزيادة ولا بيع الا و
يقصد به الزيادة واول الاية ابلح والاخرها حرم الجميع فلا يعرف الحلال من الحرام من هذه الاية فكانت مجملة ووجب الرجوع في معرفة
الحلال والحرام الى بيان رسول الله ص انتهى ومنها انه يحتمل ان يكون قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا من تمام كلام الكفار كما اشار
اليه الرازي وغيره فقال الاول يحتمل ان يكون هذا الكلام من تمام كلام الكفار والمعنى انهم قالوا البيع مثل الربوا ثم انكم تقولون

واحل الله البيع وحرم الربا فكيف يعقل هذا المعنى فانهما لما كانا متماثلين فلو احل احدهما وحرم الاخر لكان ابعد للتفرقة بين المثلين
وذلك غير لايق بحكمة الحكيم تعالى فقال واحل الله البيع وحرم الربا رد لما ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد انتهى وح لا يتجه الاستدلال اذ قول
الكفار ليس بحجة ومنها انه يحتمل صيرورة لفظ البيع حقيقة شرعية في معنى خاص كلفظ الصلوة بل هو الظ فان المستفاد من تعريف الاصحاب
ونقله عن المعنى اللغوي الى معنى خاص وح لا يصح الحكم باصالة صحة كلما يسمى بيعا لغة وعرفا وهو واضح ومنها ان غاية الاية الشريفة الاطلاق
فلا ينصرف الا الى الغالب ولما عداه فلا بد فيه من الرجوع الى اصالة الفساد فلا يصح دعوى اصالة الصحة بالنسبة الى كل ما يسمى عرفا بيعا كما اشار
اليه جدي ومنها ان غاية ما يستفاد منها جواز مطلق البيع لانه معنى كون البيع حلالا وهو لا يستلزم الصحة بمعنى ترتب اثر المعاملة وانتقال
الملك كما ان الحرمة لا يستلزم فساده بمعنى عدم ترتب اثره وبالجملة المستفاد منها الاباحة بمعنى عدم المؤاخذة على الفعل وهو غير الصحة
فلا يدل على صحة البيع كما اشار اليه جدي فح اذا اردنا اثبات صحة بيع من عموم احل البيع فلا شك ان اثباتها يتوقف على عدم تحقق
نهي من الشارع من الذي يراد اثبات صحته لا بعنوان الخصوص ولا بعنوان العموم واما اذا قلنا عدم تحقق نهي من الشارع لان الفقهاء
منهم من يقول بان النهي في المعاملات يقتضي الفساد وهم الاولون فالمعاملة المنهي عنها فاسدة عندهم البتة واما القائلون بعدم اقتضائه
وهم الاكثرون فانهم يقولون بذلك فيما اذا ثبت صحته من دليل لا ينافيه النهي بعنوانه ولا يضاده التحريم فاذا لم يثبت صحته اصلا لم يكن صحيحا
مع قطع النظر عن ورود النهي عنه اذ لا شك في فساد مثله عندهم لما عرفت وكذا اذا ثبت صحته من خصوص مثل ما احل الله البيع واوفوا
بالعقود الا ان تكون تجارة عن تراض منكم لانه استفيد من النهي والحرام فظاهر ان النهي في مثل ذلك يقتضي الفساد عندهم بلا شك ولا
شبهة اذ النهي يقتضي خروج ذلك من العمومات كما لا يخفى على المطلع بقواعدهم وطريقتهم فانهم صرحوا بان الاحكام الخمسة متضادة وان
اجتماع الضدين في الحكم الواحد من المحالات عندهم وان تعددت الجهة والحيثية وظهر ذلك التعدد مع انه ربما لا يظهر ذلك فيما نحن
فيه فتم نعم لو كانت الصحة من امثال العمومات المذكورة والنهي لا يقتضي الفساد لان الصحة عبارة عن ترتب الاثر شرعا فلا ينافي
ذلك النهي والحرام لان الحرام كثيرا ما يترتب عليه الاثار الشرعية انتهى ومنها ان غاية الاية الشريفة الاطلاق وهو انما يفيد العموم
ويثبت اصلا كليا اذا لم يرد في بيان حكم واما اذا ورد هذا المورد كالاطلاق في الاية الشريفة لظهور سياقها في ان المقصود بيان رد ما
فهمه الكفار من عدم التفرقة بين البيع والربا فلا يفيد ذلك المطلب بناء على ما سبق ومنها ان قوله تعالى اصل صيغة ماضي فلعله لافادة
الحكم الحلية في الاديان السابقة ومنها ان الالف واللام في البيع على تقدير افادته العموم انما ينصرف الى الافراد المتحققة حين صدور الخطاب
فلا يشمل ما تحقق بعدها وفي جميع الوجوه المذكورة نظر اما الاول فلان المفرد المعرف باللام وان لم يكن موضوعا للعموم كما هو
التحقيق الا انه في بعض المقامات يحمل عليه لوجوه سبق التنبيه عليها ومنه محل البحث كما لا يخفى واما الثاني فلانه اذا سلم كون قوله تعالى
واحل الله البيع مفيد العموم فيكفي ذلك لاثبات اصالة صحة كل بيع ومجرد اضعفية دلالته من دلالة الفاظ الجمع في افادة العموم لا
يقدح والا كانت صيغ الجمع غير صالحة للعموم لانها اضعف دلالة من بعض الالفاظ الموضوعة للعموم ودعوى لزوم تخصيص
اكثر الافراد على تقدير الحمل على العموم ممنوعة ولو سلمت فلا يضر فيه بعد كون الاصل الحمل على الاقرب الى العموم بعد تعذره وظهور
القرينة على خروج اكثر الافراد لا يقال قد ثبت ان تخصيص العام الى الاقل من النصف غير جائز لانا نقول ذلك مسلم في الالفاظ
الموضوعة للعموم واما المحمولة عليه باعتبار الوجوه الخارجية عن الوضع كالوجوه المتقدمة التي اوجبت حمل المفرد المعرف باللام على
العموم في بعض المقامات فلا نم ذلك فيها والفارق العرف مع انه لم يوجد اعتبار لا يخفى على المتدبر واما الثالث فلانه مما لا يصح الاعتماد
عليه جدا واما الرابع فلان الظ ان المراد ليس مطلق الزيادة ومعناه اللغوي اما الصيرورة حقيقة في الشرع في المعنى المعروف
بين الفقهاء او للانصراف الاطلاق الاية الشريفة الى ما كان الكفار يتعاملونه وهو الزيادة الفرضي بقرينة سوقها مع تعذر ارادة
المعنى اللغوي باعتبار لزوم خروج الاكثر الافراد الموجب الموهن وان لم يكن في نفسه قادحا ويؤيد هذا خبر عمر بن يزيد الذي
وصف بالصحة عن ابي عبد الله ع يا عمر قد احل الله البيع وحرم الربا فاربح ولا ترب قلت وما الربا قال دراهم بدراهم مثلا بمثل فلا
ارادة المعنى اللغوي لكنه اعم من البيع بناء على ما ذكره الرازي من انه لا بيع الا ويقصد فيه الزيادة فيجب تخصيصه بقوله واحل الله البيع
وان كان متقدما عليه لان الحق عندنا ان العام يجب تخصيصه بالخاص سواء تقدم عليه او تأخر عنه فان قلت الحقيق الى التعارض بين
قوله تع واحل الله البيع وقوله تع وحرم الربا من باب تعارض العموم من وجه فتخصيص قوله تع وحرم الربا اذ لو خص واحل الله البيع

بالبيع

بالبيع الذي الزيادة فيه لزم حمل العام على الفرد النادر والكل لو خصص قوله تع وحرم الربا بما عدا البيع ويؤيد ما ذكر ما تقدم اليه
الاشارة من عمل المسلمين بقوله تع واحل الله البيع فتم واما السابع فلان القرينة على عدم انصرافه الى الفرد الشايع على تقدير
تسليمه موجودة وهي امور الاول ثبوت الحكم لبعض الافراد النادرة وقد ذهب بعض المحققين الى ان هذا من القراين المانعة
من حمل المطلق على الفرد الشايع الثاني دعوى جماعة الاجماع على ان الاية الشريفة عامة الثالث ان قوله تع وحرم الربا يعم الشايع والنادر
فقرينة خبر عمر بن يزيد المتقدم لتفسير الربا بما يشملهما وقد صرح بعض المحققين بان المطلق عليه الحكم اذا عرفه فحرمه بما يشمل الشايع والنادر
يكون دليلا على شموله لهما وح ينبغي كون احل البيع كذلك لاتحاد السياق وفي جميع ما ذكر نظر فتم واما الخامس فلما تقدم اشار اليه الوالد
قده واما اكثر المفسرين فقد اتفقوا على ان كلام الكفار والاية الاما باشعار زيادة اما بان يحمل ذلك على الاستفهام على سبيل الانكار او يحمل
ذلك على الرواية على قول المسلمين ومعلوم ان الاضمار خلاف الاصل واما اذا جعلنا كلام الله تعالى ابتداء لم يحتج فيه الى الاضمار فكان اولى
والحجة الثانية ان المسلمين ابدا كانوا يتمسكون في جميع مسايل البيع بهذه الاية والحجة الثالثة انه تع ذكره عقيب هذه الكلمات فمن جاءه
موعظة انتهى واما السادس فلابتنائه على ما سبق من ان اكثر الفاظ المعاملات باقية على معانيها اللغوية ومنها لفظ البيع واما التاسع
فلان قوله تع واحل الله البيع لابد من حمله على المعنى المجازي وهو الصحة فيكون النفي بوكلم الله صحة البيع والعلاقة والتلازم
بين الحل بالمعنى المتعارف والصحة والوجه في لزوم الحمل على هذا وجهان احدهما ما ذكره جدي في ثبوت الحلية يستلزم الصحة
في المقام والظاهر ثبوته كما لا يخفى على المتدبر واذ الظ ان المراد ليس حلية قراءة صيغة البيع بل المراد حلية نفس البيع وهو امر كان يتكون
بعنوان الانتقال واللزوم فالله تع نفى وهم على ذلك فتم وثانيهما انه لو لم يحمل عليه للزم اخراج البيع عنه عن العموم وهو غير متجه
لا يقال يدور الامر بين التجوز والتخصيص وترجيح احدهما على الاخر تحكم فلا بد من التوقف على ان اللازم ترجيح التخصيص لما ثبت
من اصالة اولويته على المجاز فاذا لا يجوز التمسك بالاية الشريفة على صحة البيع المنهي عنه لانا نقول الاستدلال صحيح ولو ارتكاب التجوز
هنا اولى سواء قلنا بالتوقف في الترجيح فيما اذا دار الامر بين المجاز والتخصيص كما هو خيرة بعض او رجحنا التخصيص كما هو التحقيق
اما على الاول فلوجود المرجح لارتكاب المجاز وهو استلزامه قلة الحوادث دون التخصيص وذلك لان ارتكاب التخصيص وابقاء اللفظ
على ظاهره يلزم ان يدل هذا الخطاب على امرين بل لا يبقى احدهما بالمطابقة وهو الدلالة على الاباحة بالمعنى المتعارف و
اخرى بالالتزام على صحته والكل لو ارتكب التجوز اذ لا يلزم معه الا دلالة واحدة فكان الحادث اللازم على تقدير ارتكاب اقل من اللازم على تقدير
التخصيص فيكون اولى لان الاصل عدم تعدد الحوادث واما على الثاني فلمعارضة هذا الوجه المقتضي لترجيح المجاز في خصوص المقام وهو
وان كان جاريا بالنسبة الى مثل هذه الاية موجب للمرجحية في مقام المعارضة وفيه نظر للمنع من صلاحية الوجه المقتضي لترجيح
المجاز لمعارضته ما دل على اولوية التخصيص لان الثاني يفيد الظن العقلي دون الاول وما يفيده اولى بالترجيح مما لا يفيده ومع هذا
فهو معارض باصالة فساد المعاملة وهما من باب واحد لان مرجعهما الى قاعدة الاستصحاب فتم وايضا الحمل على هذا المجاز يستلزم الدلالة
على الاباحة كما يفهم بالالتزام بقوله بيع المعاملة الفلانية فقد تحقق معه ايضا الدلالتان والحادثان فليس له ترجيح على التخصيص من هذه
الجهة فتم وايضا حمل احل على حكم بصحة البيع او صح في غاية البعد من استعمال الفصيح وايضا الحمل على المجاز ربما كان مستلزما للتجوز
في حرم الربا بحمله على ارادة الحكم بالفساد نظرا الى السياق وهو بعيد في الغاية فكيف يجوز ترجيحه على التخصيص اولا ولا يلزم التزام فما ذكره لا يخرج
من اصالة صحة البيع لان حكمنا بها فيما اذا لم يقم دليل على واذا ورد النهي عن بيع فقد خرج عن محل حكمنا فتم واما العاشر فلان دعوى الاجماع
المتقدمة تدفعه واما الحادي عشر فلانه خلاف الظاهر جدا ومع هذا فلو قيل بان الاصل بقاء ما في الاديان السابقة حتى يثبت النسخ
فلا يقدح ذلك اصلا واما الثاني عشر فلان امثال هذا الخطاب يعم الموجود في وقته والمعدوم كما حققنا في بعض المواضع
اذا تحقق شرطه في ضمن عقد او ايقاع ولم يقم دليل من الشرع على صحته او فساده بالخصوص فهل الاصل الصحة او الفساد فيه اشكال
ولكن يحتمل قويا الاول لعموم قوله تع المؤمنون عند شروطهم لا يقال الاستدلال بالرواية على المطلب مشكل وذلك لان ما يدل على
العموم فيها على معناه الحقيقي غير ممكن والحكم بالتخصيص مستلزم للحكم بخروج اكثر افراد العام منه وهو غير جايز فيجب الحمل على العهد و
المعهود غير معلوم ومعه فيسقط الاستدلال بالرواية على ان ظ الرواية الاخبار عن امر واقع كما في قوله قام زيد فحملها على
الانشاء وطلب الوفاء بالشرط خلاف الاصل ولا قرينة صارفة عنه لانا نقول القرينة الصارفة موجودة وهي انه لو حمل على الاخبار

يلزم التخصيص في لفظ المؤمنون وفي لفظ شروطهم والاصل عدمه لانا لا نم ان ذلك يصلح للقرينة لان التخصيص راجح بالنسبة الى المجاز وهو على الاخبار لانا نقول ما ذكر يعلم لوجهين احدهما ان المستفاد من طريقة الاصحاب فهم الانشاء من الرواية كما لا يخفى وثانيهما ان الحمل على الاخبار مستلزم لارتكاب خلاف الظاهر في لفظ المؤمنون وشروطهم والتكلف لو حمل على الانشاء كما لا يخفى فكلام اولى بالترجيح والحمل على العهد بعيد جدا وتخصيص الاكثر غير لازم لان عموم المشروط انما يضاف الى كلام لم يثبت فساده كما في اوفوا بالعقود وسلمنا لزومه ولكن نمنع من فساده فتم اذا ثبت للانبياء بني اسرائيل حكم من الاحكام الشرعية كجواز اقامة الحدود ونحوها فعلى الاصل ثبوت ذلك للفقهاء من اصحابنا اولا المعتمد هو الثاني للاصل السليم عن المعارض والمؤيد بعدم تنصيص المعظم من اصحابنا على ذلك الاصل وعدم وروده برواية تدل عليه الاتي دل على الاصل المذكور عموم المنزلة في النبوية علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وقد استدل به في التنقيح على جواز الحدود للفقهاء في زمن الغيبة واستدل به في الكفاية على اثبات الولاية للحاكم على السفيه فقد ورد العلماء ورثة الانبياء وانهم بمنزلة علماء بني اسرائيل ولا شك في ثبوت ذلك للانبياء فيكون للعلماء ايضا انتهى لانا نقول هذه لا تصح لاثبات الاصل المشار اليه اما اولا فلضعفها سندا واما ثانيا فلقصورها دلالة لاحتمال ان يراد من علماء الامة الائمة بل لا يبعد دعوى ظهوره فيهم لانهم العلماء حقيقة والمنزلون بغيرهم لم يلزم تخصيص العام هنا الى الاقل من النصف للقطع بان اكثر العلماء الامة ليسوا كانبياء بني اسرائيل الاتي لو كان المراد الائمة عم للزم ان يكون انبياء بني اسرائيل افضل منهم عم لان التنزيل يؤول الى التشبيه والاشكال في انه يجب ان يكون المشبه به اقوى واكمل وفيه النازل لانا نقول القوة والضعف يختلفان با لاعتبارات ويكفي في الاقوائية الظهورية اشتهار المشبه به في الصفة التي هي المناط في التشبيه علاوة ولقد صح ان يقال امير المؤمنين عم هو الاسد ولعل التنزيل هنا من هذا الباب سلمنا ان المراد جميع علماء الامة ولكن الظاهر من التنزيل في الدرجة والجلالة و التنزيل انما يفيد العموم بالنسبة الى جميع الوجوه حيث لا يتبادر بعضها الى الذهن واما معه فلا بل يختص به كما في التشبيه ولا يقال يدل على الاصل المذكور ما تمسك به في التنقيح على جواز اقامة الحد وغيره في زمن الغيبة للفقهاء من النبوي العلماء ورثة الانبياء قال ومعلوم انهم لم يورثوا من المال شيئا فيكونون وارثهم في العلم او الحكم والاول تقتضي اللغوية فيكون المراد الثاني وهو المطلوب انتهى وفيه نظر اما اولا فلضعفها في الرواية سندا بالارسال واما ثانيا فلقصورها دلالة لاحتمال ان يكون المراد من العلماء اهل العصمة عم بل لا يبعد دعوى ظهوره لانهم العلماء حقيقة ولاحتمال ارادة الوراثة في العلم كما يشهد به بعض الاخبار ففي الحسن كالصحيح عن الصادق عم ان العلماء ورثة الانبياء لم يورثوا دينارا ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر ونحوه خبر ابي البختري المروي في الكافي اعلم ان المعاملة العرفية المنهي عنها الصادرة عن البالغين العاقلين المشتملة على الايجاب والقبول اللفظيين لا يخ اما ان يكون مما قام الدليل الشرعي على صحته او مما قام الدليل الشرعي على فساده او مما لم يقم الدليل الشرعي على صحته ولا على فساده فان كانت من الاولين فالحكم فيها واضح وان كانت من الثالث فلا من الحكم بفسادها نظرا الى ما قدمنا من الاصل في المعاملات الفساد اللهم الا ان يدعى ان الاصل في حصول محل الغرض الصحة التفاتا الى قوله تع يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود لان الامر بالوفاء لا يتحقق الا مع الصحة دون الفساد كما صرح به جدي قدس سره وهو لو لم يكن صحيحة شرعا لما امر بالوفاء لانه ظلم في الامضاء او التقرير انتهى ويظهر من المقدس الاردبيلي في زبدة البيان و السيوري في كنز العرفان وغيرهما المصير الى الاصل المذكور للاية الشريفة قال جدي ان المدار في تصحيح كثير من المعاملات عليه بل كل المعاملات عليه وقال والدي العلامة في الرياض اجاله وعدم التمسك به في شيء مما محل الوقف مخالف لسيرة العلماء و طريقتهم مسلوكة بينهم بلا خلاف يظهر في ذلك اصلا من جهة استنادهم اليه في محل النزاع والوفاق وتدقيق الاية الشريفة لا ينهض لاثبات المذكور لوجوه منها ما ذكره جدي قدس سره تعارفا لا ان العلماء يستدلون على صحة العقود الخلافية بقوله تع اوفوا بالعقود الا من اشكال لانه ان بني على معناه اللغوي اي عقد عاقد تم يا اي نحو اخترعه وبحسبه واخذه تم يجب الوفاء به وصيرورته شرعيا ودخالة في دين الرسول صلعم وشرعا في شرعه من غير حد وضبط وحصر ومع انه لا يخ من جزافة ظاهرة يلزم ان يكون المعاملات وعقودها على النهج المقرر في الفقه والمسلم عند الفقهاء من انحصارها شرعا في البيع والصلح والهبة والاجارة وغيرها من المعاملات المعهودة المضبوطة المقررة المعروفة المثبتة في كتب الفقه بل يلزم عدم الانضباط

شرعا في المعاملات

شرعا في المعاملات اصلا وراسا وعدم الانحصار في كيفية وغير ذلك وان بني على انه خرج ما خرج بالاجماع او النص وبقي الباقي لزم التخصيص الذي لا يرضى به المحققون لخروج الاكثر بل الباقي في جنب الخارج في غاية القلة بل بمنزلة العدم وان بني على ان المراد العقود المتحققة الموجودة المتداولة في ذلك الزمان يشكل الاستدلال لانه فرع ثبوت الاستدلال التداول والتعارف انتهى وقد تم والدي العلامة فيما اشار اليه بقوله وان بني على انه خرج ما خرج بالاجماع الى اخر فيما اشار اليه بقوله وان بني على ان المراد العقود المتحققة ومنها ما ذكر بعض الاجلة فقال ومن الظاهر ان وجوب الوفاء انما يترتب على العقد الصحيح وحينئذ فلا بد اولا من النظر في العقد صحة وبطلانا ليتمكن من ترتب وجوب الوفاء عليه فالاستناد الى هذا الاستدلال بهذا العموم قبل النظر في العقد بجواز فيه ظاهر ومنها مصير كثير من المفسرين الى ان المراد بالاية غير ما يصح معه الاستدلال على صحة المعاملة وكما اشار اليه في مجمع البيان فقال اختلفوا في هذه العقود على اقوال احدها ان المراد على العهود التي كانت اهل الجاهلية عاهد بعضهم بعضا على النصرة والموازرة والمظاهرة على من حاول ظلمهم او بغاهم سوءا وذلك هو المعنى بالحلف عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن انس وقتادة والضحاك والسدي وثانيها انها العهود التي اخذ الله سبحانه على عباده بالايمان وطاعته فيما احل لهم او حرم عليهم عن ابن عباس في رواية اخرى قال ما احل وحرم وما فرض وما حد في القران كله اي فلا تتعدوا فيه ولا تنكثوه ويؤيده قوله الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه الى قوله سوء الدار وثالثها ان المراد بها العقود التي يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها المرء على نفسه كعقد الايمان وعقد النكاح وعقد العهد وعقد الحلف عن ابن زيد وزيد بن اسلم ورابعها ان ذلك امر من الله سبحانه لاهل الكتاب بالوفاء بما اخذ به ميثاقهم من العمل بما في التورية والانجيل في تصديق نبينا صم وما جاء به من عند الله عن ابن جريج وابن ابي صالح واقوى هذه الاقوال قول ابن عباس ان المراد بها عقود الله التي اوجبها على العباد في الحلال والحرام والفرائض والحدود ويدخل في ذلك جميع الاقوال الاخر فيجب الوفاء في جميع ذلك الا ما كان عقدا في المعاونة على امر قبيح فان ذلك محظور بلا خلاف انتهى ويظهر من الكشاف وتفسير الرازي المصير الى التفسير الثاني ومنها الخبر الذي رواه في الصافي عن القمي عن الجواد عم ان رسول الله صم عقد لعلي عم بالخلافة في عشرة مواطن ثم انزل الله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود التي عقدت عليكم لامير المؤمنين عم ومنها ان الخطاب في الاية الشريفة انما يتوجه الى المؤمنين ولا يتوجه الى غيرهم من السماء الاعلى قول الشيخ من ان الاصل في نحو الخطاب المزبور الشمول لهن لكنه خلاف التحقيق كما بيناه وكذا لا يشمل الكفار وولا يمكن وكذا لا يشمل الكفار فلا يمكن التمسك بالاية الشريفة لاثبات صحة عقد الصادر من النساء والكفار ومنها انه يحتمل ان يكون المراد بالعقود العقود التي صدرت من اولئك المؤمنين قبل نزول الاية الشريفة ولعل كان في لفظ الوفاء اشعار بذلك فانه ربما يفهم من قول القائل اوف بوعدك سبق الوعد على زمن الامر بالوفاء ومع هذا يسقط الاستدلال بالاية الشريفة لعدم معلومية تلك العقود فلعلها مما قام الدليل على وجوب الوفاء به بالخصوص والمتنازع في الحاق غيرها بها لعدم الدليل وهو واضح لا يقال المراد بالعقود العقود التي تحقق بعد زمن الخطاب ومعه يصح الاستدلال بالاية الشريفة لانه يشمل جميع ما يمكن بان يصدر منهم ومنه العقد المشكوك في صحته واذا ثبت في حق اولئك المؤمنين يثبت في حقنا لعدم القائل بالفصل بيننا وبينهم في الاحكام الشرعية ولهذا يدعى ان كل ما ظهر من خطاب يختص بالحاضرين يثبت في حق الغائبين لانا نقول هذا ليس باولى من الاحتمال السابق بل هو اولى وذلك لانه لو حمل العقود المستقبلة لزم تقييد اطلاق الامر بالوفاء بصورة وقوعها والحكم بكون الوفاء واجبا مشروطا كالحج بالنسبة الى الصلوة وهو باطل جدا ومن الظاهر ان ذلك خلاف الاصل ولا يلزم على تقدير الحمل على العقود الماضية كما لا يخفى فيكون اولى ولا يقال المراد العقود الماضية والمستقبلة معا لانا نقول هذا خلاف الاصل المذكور مضافا الى انه يلزم ان يكون الامر بالوفاء بالنسبة الى العقود الماضية مطلقا وبالنسبة الى العقود المستقبلة مشروطا فيلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي لان المتبادر من الامر الاطلاق وغيره خلاف المتبادر ثم لو سلم ان المراد من العقود العقود التي تحقق منهم بعد زمن الخطاب فنقول لم نعلم كون العقد المشكوك في صحته فلعله مما ينهى عنها نعم لو لم يكن الامر بالوفاء عاما بما يتحقق بعد زمن الخطاب من العقود كان الامر بالوفاء بالعقود دليلا على صحة جميع العقود اذ لو كان بعضا فاسدا مع احتمال الصدور من المخاطبين يلزم الاغراء بالجهل والقبيح وهو باطل ولكن الامر بالوفاء بالعقود هو الله سبحانه وهو عالم بالماضي والمستقبل على جهة ولعله فلا يلزم من ذلك اذ يجوز للحكيم ان يعلق الحكم المختص ببعض افراد العام على اللفظ اذا كان عالما بان المخاطب لا يتعدى عنها ولا يجوز حينئذ الا ترى انه لو قال السيد لعبده اكرم اولادي ومقصوده اكرام طائفة منهم ولم ينصب قرينة على تعيينهم كان ذلك منه صحيحا اذا كان عالما بان المامور لا يتعدى

الاعلى اكرام من هو مقصود به ومنها ان المفهوم من قوله تعالى اوفوا بالعقود وجوب الوفاء بمدلول العقد ومضمونه وهو غير ممكن في كثير من عقود المعاملات لان مضمونها ليس الا النقل والانتقال والتمليك والتملك وهو مما لا يمكن الوفاء به لان المفهوم من الوفاء عرفا هو الاتيان بالشيء الملتزم به وهو غير ممكن التحقق فيما ذكر كما لا يخفى فينبغي تخصيص العقود بالعقود التي مضمونها الوعد بفعل في المستقبل فلا يمكن ان يجعل الاية الشريفة اصلا في المعاملات ومنها ان العقد حقيقة في نحو عقد الحبل فاستعماله في هذا الامر القلبي مجاز وعليه يجب حمل العقود على كل ما استعمل فيه لفظ العقد في زمن الخطاب لا على ذلك ولا على ما يمكن استعماله فيه باعتبار وجود العلاقة لان افراد الجمع المعرف باعتبار المجازي هي التي استعمل فيه لفظ الاسد الكل من يصح استعماله فيه ونحوه اكرم كل اسد يرمي وعلى التقدير لا يمكن جعل الاية الشريفة دليلا على صحة العقود المشكوك فيها اذا لم يعلم باطلاق لفظ العقد عليها ويمكن الجواب عن جميع الوجوه المذكورة اما عن الاول فاولا بالمنع من مذهب ان تخصيص الاكثر بل هو جائز وفاقا للاكثر نعم قد يكون ذلك قبيحا في بعض الصور بحيث لا يجوز صدوره من الحكيم ولكن لا نم ان محل البحث منه لا يقتضي تخصيص الاكثر على تقدير تسليم جوازه او بعد وجوه التاويل من المجاز والاضمار وغيرهما فلا يصار اليه الا بعد تعذر ما سواه من الوجوه المخالفة للاصل وعلى هذا لو ارتكب التاويل في الاية الشريفة باعتبار مخالفة ظاهرها الضروري لدين بحملها على التفسير الاول الذي ذكره في مجمع البيان وان كان مجازا اولا ومعه يسقط الاستدلال بها على المدعى لا نا نقول لا نم ان تخصيص الاكثر الذي ليس بقبيح ابعد التاويلات بل هو كساير التخصيصات في ترجيحها على ساير التاويلات سلمنا الابعد بحسب القاعدة ولكن عمل جمع كثير من محققي اصحابنا بل الكل كما يظهر من كلام جدي ووالدي العلامة بعموم الاية الشريفة في موارد كثيرة مما يوجب ترجيحه على ساير التاويلات التخصيصات في ترجيحها على ساير التاويلات سلمنا الابعد بحسب القاعدة ولكن عمل جمع كثير من محققي اصحابنا بالكلام كما يظهر من كلام جدي ووالدي العلامة بعموم الاية الشريفة في موارد كثيرة لسقوط الاستدلال به هنا على المدعى بعد ان حمل العقود على ما عدا ما ثبت خروجه اولى وان لم يكن ذلك من باب التخصيص بل كان مجازا لانه اقرب المجازات فتم وثانيا بما ذكره جدي ووالدي العلامة في مقام تصحيح استدلال العلماء بالعموم المذكور في موارد الشك في صحة المعاملة من ان التحقيق يقتضي المصير الى جعل الالف واللام في العقود للعهد والاشارة الى جنس العقود المتداولة في تلك الزمان والمضبوطة الان في كتب فقهائنا كالبيع والاجارة ونحو ذلك للخصوص لا شخاص كل عقد عقد ولا فرد مع كيفياتها المخصوصة والمتداولة فيه انتهى واما عن الثاني فبان عموم اللفظ يقتضي صحة كل عقد خرج منه ما قام دليل على بطلانه فيبقى ما بقي تحت العموم محكوما بالصحة ولو صح ما ذكره لبطل التمسك باكثر العمومات في مقام الشك كما لا يخفى واما عن الثالث فبان المفسرين اختلفوا في تفسير العقود وليس الكثرة المعتد بها في جانب قول الخصوص حتى يرجح على ساير الاقوال بها والكثرة الحاصلة باعتبار ضم الاقوال المختلفة لا تصلح لبطلان لتفسير ابن زيد لان مثله يوجد في الاقوال الباقية كما لا يخفى سلمنا ولكن ظاهر اكثر الاصحاب اختيار تفسير ابن زيد فهو اولى بالترجيح واما عن الرابع فبضعف السند فلا يصلح لتخصيص عموم الكتاب خصوصا اذا كان معتضدا بفهم اكثر الاصحاب واما عن الخامس فبان الاية الشريفة وان كانت مختصة بالمؤمنين لكنها تقتضي صحة معاملة الكفار والنساء ايضا في صورة كون احد طرفي العقد مؤمنا والاخر كافرا او امرأة وفي صورة كون طرفيه من الكفار او النساء اما على الاول فلان العقد بالنسبة الى المؤمن صحيح لكونه مامورا بالوفاء به نظرا الى عموم الاية الشريفة فيلزم ان يكون بالنسبة الى الطرف الاخر كذلك لان العقد لا يتبعض صحة وفسادا وهو واضح واما على الثاني فلما للاجماع المركب على عدم الفرق بين المؤمنين وغيرهم في الحكم الثابت لهم كما هو الغالب في ابواب المعاملات او للاستقراء لان اكثر الاحكام يشترك فيها المؤمنون وغيرهم فيلحق موضع الشك بالغالب فتم وبالجملة الاستشكال في الاية الشريفة من جهة الوجه المزبور بعيد جدا واما عن السادس فبان الاحتمال المذكور بل فيه بعموم لفظ العقود باعتبار كون الجمع المعرف يفيد العموم ولا دليل على تخصيصه بالعقود المتقدمة على زمن الخطاب او المتاخرة عنه ولا يلزم من الحمل على العموم الشامل للعقود المتقدمة عليه والمتاخرة عنه كون الوفاء المامور به واجبا مطلقا بالنسبة الى بعض الافراد ومشروطا بالنسبة الى الاخر لان الحكم قد تعلق بالعقود فالواقع منها يتعلق به الحكم باعتبار ثبوت موضوعه وغير الواقع لا يتعلق الحكم لعدم ثبوت موضوعه فان تحقق في الخارج تحقق موضوعه فيتعلق به وبالجملة في اصل الحكم تعليق اصلا وانما يثبت الاختلاف دفعة من غير تفاوت بينها نعم بعضها موجود وبعضها سيوجد وهذا المقدار لا يصير الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى بعض الافراد مطلقا وبالنسبة الى الاخر مشروطا كما اذا قال اكرم العلماء الموجودين ونصب قرينة ان زيدا الذي منهم انما يجب اكرامه اذا كان قادما

مثلا وليس

مثلا وليس محل البحث من هذا القبيل جدا ومما يدل على عدم لزوم ذلك انه لو حمل لفظ العقود على ما تحقق قبل زمن الخطاب وبعده ان العلماء قديما وحديثا يستدلون بامثال ذلك الخطابات على ثبوت الحكم بالنسبة الى الافراد الماضية والمستقبلة ولم اجد احدا ناقش فيها بنحو تلك المناقشة ومع هذا فالشمول بالنسبة الى الجميع من غير تفاوت هو المفهوم عرفا فان الشارع اذا قال يجب الحج على كل مستطيع ويجب الحد على كل زان فهم اهل اللسان ان كل من كان متصفا بهذين الوصفين كان محكوما بوجوب الحج عليه واستحقاق الحد سواء كان الاتصاف بهما قبل زمن الخطاب او بعده وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل الشيرواني في حاشية المعالم واما دعوى ان المتبادر من لفظ الوفاء في العقد على زمن الخطاب الموجب له ممنوعة ولا دليل عليها واما احتمال خروج العقد المشكوك في صحته عن العموم باعتبار علمه سبحانه بعدم قدرتهم على الوفاء به ففيه ان عدم القدرة ان كان بسبب عدم القدرة الارادة فهو لا يؤثر في منع الحكم عاما يتعلق به ارادتهم اصلا والا لما جاز تكليف فهو بط فذلك لا يوجب تخصيص اللفظ وان كان باعتبار وجود المانع الخارجي فهو مدفوع بالاصل وان كان باعتبار عدم قدرتهم بالذات فهو امر مستبعد في الغاية فالظاهر خلافه ومع هذا فذلك الاحتمال لا يوجب التخصيص لان الغالب ارادة الحقيقة دون المجاز فيجب المصير الى العموم ومنه ينكشف كونهم قادرين بالذات كغيرهم من القابلين وبالجملة يحصل من غلبة الاستعمال في الحقيقة الظن بارادتها وهو مستلزم للظن بكونهم قادرين ومع هذا يندفع ذلك الاحتمال كما لا يخفى ثم ان نوع استدلال الجمهور واصحابنا بالاية الشريفة على صحة جملة من العقود شهادة واضحة ببطلان ذلك الاحتمال وكذا في استدلالهم باطلاقات الخطابات القرانية الشفاهية في كثير من المسائل الفقهية شهادة بذلك وبالجملة المناقشة في الاية الشريفة بامثال تلك المناقشات واهية جدا واما عن السابع فبان المفهوم من الاية الشريفة لزوم الوفاء بمقتضى العقد مطلقا وان كان باعتبار الدلالة الالتزامية فان المفهوم من العمل بمقتضى القول العمل بما دل عليه مطلقا ولو بالالتزام والعقد كذلك ومن الظاهر ان كثيرا من عقود المعاملات يدل بالالتزام على اشياء يصح تعلق الامر بالوفاء بها كرفع السلطنة وعدم العقد وتخصيص العقود بما كان مضمونه الوعد بفعل في المستقبل خلاف الاصل ومخالف لما فهمه اكثر الاصحاب ومع هذا فيمكن ان يق ان اكثر عقود المعاملات يستلزم الوعد بفعل في المستقبل وذلك لانه اذا اشترط في ضمنها الاتيان بفعل في المستقبل فان الاية الشريفة يدل على صحتها وانما صحت هذه العقود باعتبار ذلك الشرط صحت لو تجردت عنه لعدم القائل بالفصل فتم وبالجملة الشامل في دلالة الاية الشريفة باعتبار المناقشة المذكورة بعيد عن الانصاف لا سيما مع العرف وفهم فحول الاصحاب لا يق وجوب الوفاء بما يدل عليه العقود التزاما كقطع السلطنة والامتناع من التصرف ولا يقتضي حصول مضمونه وهو نقل الملك في البيع الا ترى ان بيع المعاطاة لا يفيد الملك عند بعض من افتى بحصول لوازم الملك لانا نقول هذا خلاف الظاهر فالوفاء شرعا نعم لو قيل ان الامر بالوفاء للاستحباب اندفع المناقشة المزبورة لكنه فاسد على ما يظهر من اكثر الاصحاب والمعروف مع امكان دعوى اندفاعها على التقدير المزبور ايضا واما عن الثامن فبان الظاهر ان الجمع باعتبار المعنى المجازي يعم جميع الافراد التي يصح ان يستعمل فيها الخصوص ما استعمل فيه اللفظ كما اذا كان اللفظ موضوعا له وذلك لان الجمع في قوة تكرير المفرد ولو شك ان المراد منه المعنى الكلي فيجب ان يكون جميعه شاملا لجميع افراده ومع هذا يندفع المناقشة المذكورة استدلال كثير من الاصحاب بالاية الشريفة في كثير من ابواب المعاملات ولم اجد احدا منهم ناقش في مقام بمثل المناقشة المذكورة على انها لو تمت للزم سقوط التمسك بكثير من الاطلاقات والعمومات الشرعية كما لا يخفى هذا كله على تقدير كون لفظ العقد مجازا في الايجاب والقبول واما على تقدير كونه حقيقة شرعية في ذلك كما يستفاد من كنز العرفان فلا اشكال من جهة المناقشة المزبورة فتم وينبغي التنبيه على امور الاول قال في زبدة البيان الوفاء والايفاء القيام بمقتضى العقد والعهد وفي كنز العرفان وفى بعهده واوفى بمعنى واحد وفي الوافي الايفاء والوفاء بمعنى واحد وفي مجمع البيان يق وفى بعهده ووفاء اي ايفاء بمعنى واحد وفي لغة الحجاز وهي لغة القران وفي تفسير الرازي والكشاف يق وفى بالعهد واوفى به ومنه الموفون بعهدهم الثاني قال في زبدة البيان العقد العهد الموثق المشدد كل عقد عهد دون العكس لعدم لزوم الشد والاستيثاق وفي الوافي العقد العهد الموثق وفي كنز العرفان المراد بالعقود ما يعقده الناس في معاملاتهم وفي مجمع البيان العقود جمع عقد بمعنى المعقود وهو اوكد العهود والفرق بين العقد والعهد ان العقد فيه معنى الاستيثاق والشد ولا يكون الا بين متعاقدين والعهد قد ينفرد به الواحد فكل عقد عهد ولا يكون كل عهد عقد واصله عقد الشيء بغيره ووصله به كما يعقد الحبل ومنه اعقدت العسل فهو معقد وعقيد وفي الكشاف العقد العهد الموثق شبه بعقد الحبل ونحوه قال الحطيئة

قوم اذا عقدوا عقداً والحادهم شد العناج وشد الكريا وفي تفسير الرازي العقد هو وصل الشيء على سبيل الاستيثاق والاحكام
والعهد الالزام والعقد التزام على سبيل الاحكام انتهى الثالث اذا حصل الشك في صحة المعاملة المشتملة على الايجاب والقبول المنهي عنها
شرعا فهل يجوز الحكم بصحتها نظرا الى الاية الشريفة اولا التحقيق ان يقال ان قلنا بان النهي يقتضي الفساد في المعاملات عقلا فلا يجوز الحكم
بذلك بل يجب تخصيص الاية الشريفة وان قلنا انه يقتضي الفساد اقوى دلالة من الاية الشريفة وان كان الامر بالعكس فلا يجوز الحكم
بذلك وان تساويا فيتوقف الحكم بالفساد لانتفاء المقتضي الصحيح وان قلنا بان النهي لا يقتضي الفساد عقلا ولا نقلا كما هو التحقيق
فالذي يظهر من جماعة انه لا يجوز الحكم بذلك ايضا لان الامر بالوفاء لا يمكن تعلقه بما هو حرام لامتناع الضدين واذا ارتفع هذا الامر
بذلك بقي المعاملة المنهي عنها لان النهي منع من شمول قوله تعالى احل الله البيع للبيع المفروض فيبقى بلا مقتضي الصحة فيحكم بفساده بناء
على ما بيناه من ان الاصل في المعاملات الفساد وفيه نظر للمنع من التضاد بين وجوب الوفاء وحرمة العقد لان وجوب الوفاء انما
يتعلق بعد تحقق العقد الذي يتحقق به الحرام هو نفس العقد وايجاده في الخارج فمتعلق الوجوب غير متعلق الحرمة ولا بعد في ان يكون
فعل حرام سببا لايجاب فعل اخر كما يجب الغسل على الغلام وقد اشار الى هذا والدي العلامة الرابع اذا شك في صحة المعاملة
المشتملة على الايجاب والقبول الفعليين دون اللفظيين كبيع المعاطات فهل الاصل الصحة باعتبار الاية الشريفة او لا فيه اشكال من ان
العقود المامور بالوفاء بها جمع عقد وهو عبارة عن الايجاب والقبول كما اشار اليه في كنز العرفان فحال العقد شرعا اسم للايجاب
والقبول المنوع المنبا ومنها ما كان باللفظ فالاية الشريفة لا تشمل المعاملات على وجه المعاطات فلا يدل على صحتها ومن ان اطلاق
لفظ العقد على صيغ المعاملات مجاز كما يستفاد من جماعة والعلاقة المصححة للاستعمال فيها متحققة في المعاطات مع صحة الاستعمال
فيها فيشملها العموم وفيه نظر لامكان دعوى اقربية صيغ المعاملات الى المعنى الحقيقي مع قلة استعمال لفظ العقد في المعاطات
لو سلم اصله فتم وقد يقال لو سلم عدم صحة استعمال لفظ العقد في المعاطات فيمكن الاستدلال بالاية الشريفة على صحتها وذلك لان كلا
من المتعاملين بطريق المعاطات اذا احتمل على المال الذي اشتغل عليه من صاحبه بعقد لفظي مشتمل على الايجاب والقبول اللفظيين
وغيره يجب عليه الوفاء لعموم الاية الشريفة وهو مستلزم لصحة المعاملة المعاطاتية التي بها صار المال منتقلا اليه مثلا اذا اشترى سلعة
ثم باعه من غيره بعقد لفظي وجب عليه الوفاء لانه عقد وكل عقد يجب الوفاء به نظرا الى عموم الاية الشريفة ولا يتم وجوب الوفاء بالشيء
فرع المعقود عليه والقدرة على الوفاء بالعقد لا يكون الا بعد ثبوت ان ذلك المال المشتمل المعطاة صار ملكا للمنتقل اليه اذ لو لم
يعلم الانتقال اليه لم يجب الوفاء بل يحرم لانه تصرف في ملك الغير وهو غير جائز والمانع الشرعي كالمانع العقلي وحيث ان الانتقال
مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فلا يمكن الاستدلال بالاية الشريفة على صحة ذلك العقد لانا نقول العقود
الثانية على الوفاء حاصلة والاية الشريفة بعمومها دلت على وجوبه في كل عقد ومنه المفروض ولا دليل على تخصيصها بالنسبة اليه فالاول
الحق العموم ومنه ينكشف انتقال الملك اليه وقد تقدم الاشارة الى مثل هذا نعم قد يقال ما ذكره منقوض بما اذا عقد صاحب المال
على المال الذي نقله الى صاحبه بطريق المعاطات لشخص اخر بعقد لفظي كما اذا باع البايع العين التي باعها من زيد بطريق المعاطات
ثانيا من عمرو بعقد لفظي فانه ايضا عقد يجب الوفاء به نظرا الى العموم وهو يستلزم عدم انتقال الملك بطريق المعاطات والا لرجح
لاحد الامرين على الاخر فيلزم سقوط التمسك بالاية الشريفة في محل البحث وبهذا يمكن دفع دعوى عدم جواز الاستدلال بقوله
تعالى واحل الله البيع على صحة البيع الذي شك في صحته وعدم جواز الاستدلال بقوله تعالى اوفوا بالعقود على صحة المعاملات على العقود
العقود اللفظية لامكان ان يقع عقيبها عقد اخر من كل من المتعاملين ينافي عقدهما اولا وفيه نظر لان العقد والبيع الاوليين
خاليان من المعارض ما لم يتحقق المنافي لامتناع اجتماع الضدين ومع هذا فهو مستفاد من طريقة العقلاء وعاداتهم ولولا الصحة للزم
الاجمال في كثير من العمومات وهو بعيد جدا وايضا قد لا يمكن تحقق المنافي بعد البيع والعقد الاوليين فيشملهما العمومات من غير
تعارض اصلا فلا بد من الحكم بصحتهما في هذه الصورة وهو مستلزم لصحتهما في صورة تحقق المنافي للاجماع المركب فتم وايضا اطلاق
الايتين ينصرف الى المعهود والمتعارف ومن الظاهر ان تحقق البيع والعقد المنافيين للبيع والاوليين نادر جدا فلا يشملها الاطلاق
ولا يلزم سقوط الاستدلال بهما على ما ذكر ومع هذا فاستدلال الجمهور الاصحاب بهما عليها اوضح شاهد على بطلان المناقشة
بما ذكر فتم الخامس اعلم انه يمكن الاستدلال بالاية الشريفة على صحة معاملة الصبي اذا كان احد طرفي العقد بالغا رشيدا لانه مامور

بالوفاء

بالوفاء بالعقد الذي اوقعه مع الصبي نظرا الى عموم الاية الشريفة فيلزم ان يكون صحيحا بالنسبة اليه فيلزم صحته بالنسبة
الى الصبي ايضا لما بيناه من عدم تبعض العقد صحة وفسادا وعدم كونه اي الصبي مامورا بالوفاء باعتبار عدم توجه التكليف اليه
لا يستلزم عدم الصحة الذي هو حكم وضعي فتدبر ويمكن الاستدلال بالاية الشريفة ايضا على صحة العقد الذي يقع من الصبي
لان مقتضى عموم الاية الشريفة وجوب الوفاء بجميع العقود حتى الذي في حال الصبا وحد ولولا صحتها لما توجه الامر بالوفاء بها بعد
البلوغ وتوجه الامر بالوفاء بعده لا ينافي ثبوت الصحة بمعنى ترتب الاثر الذي هو حكم وضعي يصح تحققه بالنسبة الى الصبيان
قبله اللهم الا ان يقال هذا صحيح لو علم بتحقق العقد من المخاطبين بالاية الشريفة في حال صغرهم وهو غير معلوم ومعه لا يتجه الاستدلال
فتم وما ذكرنا يظهر صحة دعوى جواز الاستدلال بعموم الاية الشريفة على صحة عقد الولي ببنته الصغيرة اذا كان الزوج بالغا رشيدا لانه
مامور بالوفاء ومعناه العمل بمقتضى العقد من الانفاق واعطاء المهر ويظهر من جدي خلاف ذلك فانه قال لا يمكن الاستدلال
بالاية على صحة العقد الذي لا يمكن للعاقد الوفاء بمضمونه اذ ليس شيء منافي للعاقد الوفاء به والخروج من عهدته واما القرات
التي يكون فرع ثبوت الصحة ومشروطتها مثل حلية النظر الى امها فلا يمكن الاستدلال بها للزوم الدور مع انها ليست بيد المولى
ولا من الاحكام التكليفية حتى يقال يجب على المولى الوفاء بها بل من الاحكام الوضعية القهرية شرعا مع ان النظر الى الام ليس بيد الولي
قطعا انه كان حلالا فحلال والا فلا من غير مدخلية للولي اصلا بل الام اولى بالخطاب بكشف الوجه للمتمتع بها من الولي مع انها ايضا ليس بيدها
باختيارها باصلية النظر وحرمته مع انها ليس بطرف العقد قطعا وبما ذكر ظهر انه لا يمكن الاستدلال بها ولا بنظائرها على صحة العقود الصبيان
ومعاملاتهم كما ضل بعض المحققين غفلة لعدم وجوب شيء عليهم وعدم خطابهم بالواجبات السادس هل الاية الشريفة يشمل العقود الجائزة
التي يجوز لكل من الطرفين الفسخ بمجرد المشية والارادة كالوكالة والعارية ولو شك في صحة نوع او صنف منها كان اللازم الحكم بالصحة
لعموم الاية الشريفة او لا يشملها او يكون مخصصة من عمومها فيه اشكال مما ذكره العلامة في المختلف في مقام الجواب عن احتجاج الحلي بالاية
الشريفة على لزوم عقد السبق والرماية من ان الوفاء بالعقد هو العمل بمقتضاه فان كان لازما كان العمل بمقتضاه على سبيل اللزوم وان كان
جائزا كان الوفاء به العمل بمقتضاه على سبيل الجواز وفيه صريح بما ذكره السيوري في كنز العرفان قال وحيث يكون في المعقود اجمال العلم حاله
من البيان النبوي او الامامي وما ذكره في جامع المقاصد فقال في مقام الجواب عن الحجب الذي ذكره في المختلف ان الوفاء هو العمل بمقتضاه
من دون الفسخ الذي ذكره فان المفهوم لغة وعرفا من الوفاء بالقول هو العمل به لولا انه لا معنى لوجوب الوفاء بالعقد على وجه
الجواز فان وجوب الوفاء ينافي الجواز والاية مخصوصة بما عدا الجائز فان العام المخصص حجة في الباقي انتهى وقد نبه على ما ذكره جماعة فهي
ذلك بعد الاشارة الى خلاف المختلف هو خلاف الظاهر فان مقتضى الوفاء بالشيء التزامه والعمل بمقتضاه مطلقا وهو الاصل في الوفاء العمل
العمل بمقتضاه دائما وخروج العقد الجائز تخصيص للعام فيبقى حجة في الباقي وفي مجمع الفائدة ان ظاهر الامر هو الوجوب واللزوم ونحو
الوديعة والعارية على تقدير بعد يلزم الاخراج كالمضاربة والمعنى المذكور للاية بعيد اذ المتبادر ان العمل بمضمون العقد واجب وفي الرياض
في المقام المذكور ان مقتضى الوفاء بالشيء التزامه والعمل به مطلقا العمل بمقتضاه من لزوم او جواز جدا ولذا ان دين الاصحاب
حتى هو اثبات لزوم العقود اللازمة بمثله والوجه لم لو صح ما ذكره لاستلزم امر الواضح كما لا يخفى على من تدبره انتهى وفي بعض فوائد
جدي يشكل الاستدلال بالاية على صحة العقود الجائزة مثل الشركة والمضاربة وغيرهما لعدم وجوب الوفاء بها الا ان يجعل المراد
وجوب الوفاء بمقتضاها في موضع ثبت المقتضي لا في موضع لم يثبت انتهى وقد يقال ان العقود الجايزة ما لم يحصل فيها فسخ من الطرفين
يجب الوفاء بها نظرا الى عموم الاية الشريفة وخروج صورة الفسخ من عمومها لا يقتضي عدم شمولها صورة عدم الفسخ فهي الا اعتبار
مثل وجه عن العموم ولو كان جواز الفسخ مانعا من شمولها لما شملت البيع الذي لم يشترط فيه سقوط خيار المجلس ونحوه وهو باطل
وبالجملة الاية الشريفة يقتضي وجوب الوفاء بكلما يسمى عقدا سواء سمي جائزا باعتبار اخر وخرج بعض الافراد وبعض الصور من
عمومها او لا فهذا لا يقدح في الشمول لما لم يقم الدليل على خروجه فتم فاذن المعتمد كون الاية الشريفة اصلا في صحة العقود الجائزة
السابع اعلم انه يمكن الاستدلال بالاية الشريفة على صحة المعاملة الفضولية اذا كان احد طرفي العقد متوليا والاخر غيره وذلك
لان الغير الفضولي مامور بالوفاء به لعموم الاية الشريفة وهو يستلزم صحة العقد ولا يمكن ان يكون العقد بالنسبة اليه صحيحا
وبالنسبة الى الفضولي فاسدا لما بيناه من ان العقد لا يتبعض صحة وفسادا وانما صح هذا القسم من المعاملة الفضولية مع القسم الاخر

وهو ما اذا كان طرفا العقد كلاهما فضوليين اذ الظاهر انه لا قائل بالفصل بين الصورتين مع امكان ان يقال انه داخل تحت عموم الاية

لان صاحبي المالين اذا اجازا فعل الفضوليين تعلق الامر بالوفاء بالعقد بهما فهو نظرا الى عموم الاية الشريفة نعم قبل الاجازة لم يلتفت

بشيء فلا معنى لامرهما بالوفاء ويؤيد ذلك ما ذكره والدي العلامة في الرياض فانه قال بعد ذكر الاخبار الدالة على جواز عقد

الفضولي في النكاح وهذه الاخبار وان اختص موردها بالنكاح لكن يستفاد جواز الفضولي في ساير العقود بفحوى الخطاب بالاتفاق

فتوى ورواية على شدة امر النكاح وعدم جواز المسامحة فيه بما ربما يتسامح في غيره فاذا جاز الفضولي فيه جاز في غيره بطريق

اولى كما لا يخفى انتهى وفيه نظر ايضا كما في … وذلك بيع الفضولي لانه عقد صدر من اهله من حيث استجماعه لشرائط الصحة عدا

الملكية وكان في محله لكون المبيع مما يجوز بيعه في حد ذاته فيكون صحيحا وزاد الاول والثالث وبالاجازة يصير لازما لعموم الامر

بالوفاء بالعقود انتهى وبالجملة الظاهر عندي ان الاصل صحة كل فضولي نظرا الى الاية الشريفة ولا يعارضها قوله تعالى الا ان تكون تجارة

عن تراض لان التراضي في عقد الفضولي حاصل وليس في الاية الشريفة تقييد التراضي بتراضي المتعاقدين مع انه … يحصل بعد الاجازة

ثم سلمنا ولكن التعارض بين الايتين الشريفتين تعارض العمومين من وجه والترجيح مع عموم اية اوفوا بالعقود كما لا يخفى وما ادعاه

في الخلاف والايضاح ومجمع الفائدة من ان معاملة الفضولي تصرف في ملك الغير من دون اذنه وهو قبيح فلا يصح فممنوع كما اشار

اليه والدي العلامة ولكن نمنع من استلزام حرمة التصرف فساد العقد اذ لا دليل على التلازم الثامن اذا دار الامر بين كون العقد

لازما لا يجوز لكل منهما فسخه مع عدم رضاء الاخر وجائزا يجوز لكل منهما فسخه وان لم يرض به الاخر فالاصل نظرا الى عموم الاية الشريفة

الاول كما يظهر من جامع المقاصد و… ومجمع الفائدة والرياض التاسع اذا شك في كون الفسخ فوريا او يجوز فيه التراخي

فمقتضى اطلاق الاية الشريفة الاول ولكن فيه اشكال تقدم الى وجهه الاشارة اذا جاز اثبات امر بشهادة

العدلين كالهلال فهل يجوز اثبات الهلال بالشياع المفيد للظن الاقوى من الشهادة اولا اختلف فيه الاصحاب على قولين الاول ان الاصل ذلك

فيجوز اثبات الهلال بالشياع المفروض وهو الظاهر التذكرة … وهاما تمسكا به من الفحوى والقياس بالطريق الاولى وفيه نظر اما اولا

فلمعارضة الفحوى بما دل على عدم جواز العمل ببعض الظنون التي هي اقوى من الظن الحاصل من شهادة العدلين فتم وقد اشار اليه …

في مجمع الفائدة … والقول بخروجها بالاجماع ونحوه مبطل لكونه مفهوم الموافقة اذ لا يمكن ابطال بعض ما ثبت بالمفهوم مع القول

به وبالاصل وهو ظاهر فتم نظر واما ثانيا فلما ذكره في المدارك من تعدد الاشارة الى الدليل المذكور ويشكل بان ذلك يتوقف على كون

الحكم بقبول شهادة العدلين معللا بافادتهما الظن التعبدي … ذلك ليتحقق به الاولوية المذكورة وليس في النص

ما يدل على هذا التعليل وانما هو مستنبط فلا عبرة به مع ان اللازم من اعتباره الاكتفاء بالظن الحاصل بالقرائن اذا ساوى الظن

الحاصل من شهادة العدلين او كان اقوى وهو باطل اجماعا انتهى وقد صرح بما ذكره ايضا في مجمع الفائدة والذخيرة والرياض و…

الثاني فليس الاصل ذلك وهو الظاهر مجمع الفائدة و… والرياض … الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم

او اغلبية عدم حجية الظن الاقوى من الظن الحاصل من شهادة العدلين وعدم ثبوت الاولوية وعلى تقدير تسليمها فهي معارضة بما

ذكرهم والمسئلة في غاية الاشكال اعلم ان الاصحاب جعلوا من شرائطها العدالة ولكنهم صرحوا بان جميع افراد

التهمة غير قادح في الشهادة بل منها ما هو قادح ومنها ما لا يكون قادحا وقد ادعى بعضهم الاجماع عليه ولم يذكروا في هذا الباب قاعدة

كلية يجب الرجوع اليها في … التهمة خاصة لقبول الشهادة ولا صرحوا بان الاصل في التهمة كونها مانعة حتى يثبت

الخروج عنه او كونها غير مانعة حتى يثبت الخروج عنه نعم يستفاد من بعض الاصحاب الاول ومن بعض اخر منهم الثاني فعلى هذا يحصل في المسئلة

قولان للقول الاول وجوه منها اصالة عدم ثبوت الحكم بشهادة العدل المتهم خرج منها بعض الافراد بدليل ولا دليل على خروج الباقي

فيكون مندرجا تحتها ومنها العمومات المانعة من العمل بغير العلم خرج منها بعض الصور ولا دليل على خروج غيره منها فيكون مندرجا

تحتها ومنها اطلاق الاخبار الدالة على ذلك منها صحيح عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع ما يرد من الشهود قال فقال الظنين

والمتهم قلت فالفاسق والخائن قال ذلك يدخل في الظنين ومنها خبر سليمان الذي وصف بالصحة في مجمع الفائدة قال سألت ابا عبد الله ع

عما يرد من الشهود قال الظنين والخصم ومنها خبر ابي بصير الذي وصف بالصحة في ذلك قال سألت ابا عبد الله ع عما يرد من الشهود قال

الظنين والمتهم والخصم ومنها خبر عبيد الله بن علي الحلبي الذي وصف في مجمع الفائدة بالصحة قال سئل ابو عبد الله ع عما يرد من الشهود

من شرائط قبول الشهادة انتفاء التهمة كما جعلوا

فقال الظنين

فقال الظنين والمتهم والخصم قلت فالفاسق والخائن قال كل هذا يدخل في الظنين ومنها خبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال رسول الله

لم تجز شهادة الصبي ولا الخصم ولا متهم ولا الظنين ومنها مضمرة سماعة قال سألته عما يرد من الشهود فقال المريب والخصم والشريك ودافع مغرم و

الاجير والعبد والتابع والمتهم كل هؤلاء ترد شهاداتهم والظاهر ان هذه الرواية من الموثقات فيصلح للحجية الا ان يناقش فيها بان الاضمار

من سماعة قادح فيها وفيه اشكال فتم ومنها النبوي المرسل لا يقبل شهادة الظنين والخصم والظنين المتهم ومنها … ان المسلمين عدول

بعضهم على بعض الا مجلودا في حد لم يتب منه او معروف بشهادة زور او ظنين وللقول الثاني وجوه ايضا منها ان اكثر افراد التهمة لا

يوجب رد الشهادة فكذا المشكوك فيه الحاقا له بالاعم الاغلب وعملا بالاستقراء وفيه نظر ومنها عموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم

فاسق بنبأ فتبينوا وفيه نظر فتم ومنها ما اشار اليه في مجمع الفائدة من عموم ما دل على قبول شهادة العدلين وفيه نظر لما ذكره في

الرياض فقال التحقيق في المسئلة يقتضي الرجوع الى اطلاق الاخبار المتقدمة نظرا الى انها بالاضافة الى ما دل على قبول شهادة العدل عموما

او اطلاقا اما خاصة فيقيد بها او عامة فيصير التعارض بينهما تعارض العموم والخصوص من وجه وحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر

من اجماع ونحوه فيتعين الرجوع الى حكم الاصول وهو هنا عدم القبول مطلقا انتهى وقد يناقش فيما ذكره بان الظاهر المنع من الترجيح بل يجب الحكم

بترجيح ما دل على قبول شهادة العدل لان سنده قطعي ووارد في الكتاب والسنة وكثير في الغاية ولا كذلك ما دل على عدم قبول شهادة

المتهم مع انه خرج منه اكثر الافراد بحيث حصل الوهن العظيم … على انه قد يقال … ينصرف الى الغالب وهو المتهم باعتبار الفسق و

جهالة الحال فيبقى ما دل على قبول شهادة العدل سليما عن المعارض فتم وبالجملة القول الثاني لا يخلو عن قوة اعلم ان

الاصل في الشاهد ان لا يكون فاسقا وان يكون عادلا كما عليه الاصحاب على الظاهر ويدل على ذلك امور منها اصالة عدم ثبوت الحكم بشهادة

غير العادل ومنها عموم ما دل على عدم جواز العمل بغير العلم خرج منها شهادة العادل بالدليل ولا دليل على خروج شهادة غيره فيبقى مندرجا

تحته ومنها ان شهادة الفاسق لو قبلت لثبت التساوي بينه وبين المقبول شهادته بالاتفاق والاصل عدمه لعموم قوله تعالى افمن

كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقد اشار اليه في الايضاح … ان هذه الاية نزلت في الوليد بن عقبة ابن ابي معيط

وسبب نزولها انه استطال على علي ع فنزلت فيه لانا نقول خصوص السبب لا يقتضي تخصيص العام ومنها ما تمسك به في التحرير والايضاح

والمنتهى من عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فنفى الاعتماد في الشهادة … وفي الايضاح … ان هذه الاية نزلت في الوليد بن عقبة

ابن ابي معيط لانه كذب على قوم وقال انهم امتنعوا من اداء الزكاة عند النبي ص فنزلت فيه ان جاءكم الاية لانا نقول خصوص السبب لا يقتضي تخصيص

العام انتهى ومنها ما اشار اليه في الايضاح وذلك من قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ومنها ما اشار اليه في الكتابين ايضا ومجمع الفائدة من قوله تعالى

ممن ترضون من الشهداء والفاسق ليس بمرضي والمرضي العدل ومنها ما اشار اليه في مجمع الفائدة من اشتراط العدالة في الشاهد قد دل عليه

العقل لان اطمئنان القلب لم يحصل الا بالعدل والصيانة حق الغير لا يلي الا بالعدل القوي ومنها اطلاق دعوى الاجماع في صريح … ومجمع الفائدة

وكشف اللثام والرياض وظاهر … والكفاية على اشتراط العدالة في الشاهد ومنها خلوه عن التعارض ومنها ما تقدم اليه الاشارة في المسئلة

ومنها خبر … عن ابي عبد الله ع قال لا اقبل شهادة فاسق الا على نفسه ومنها خبر محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع في شهادة المملوك اذا كان

عدلا فانه جائز ومنها غير ذلك اختلف علماء الاسلام من الخاصة والعامة في معنى العدالة التي هي شرط في الشهادة على اقوال

منها ما حكاه في المختلف … العدل … والورع عن محارم الله تعالى ومنها ما حكاه … عن الشيخ في المبسوط

فقال الشيخ فيه العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة هو من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه

فالعدل في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة مثل الاكل في الطرقات ومد

الرجل بين الناس ولبس الثياب المصبغة … والعدل في الاحكام ان يكون بالغا عاقلا فمن كان … ذلك قبلت شهادته ومنها ما اشار اليه ابن ادريس في

السرائر فقال والعدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا واما في الشريعة فهو كل من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه

فالعدل في الدين لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحا وقيل لا يعرف بشيء من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة مثل

الاكل في الطرقات ولبس الثياب المصبغات للنساء وما اشبه ذلك والعدل في الاحكام ان يكون بالغا عاقلا ومنها ما اشار اليه الشيخ في النهاية

فقال العدل الذي يجوز قبول شهادته للمسلمين وعليهم هو ان يكون ظاهره الايمان ثم يعرف بالستر والصلاح والعفاف والكف عن البطن

والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكباير التي اوعد الله عليها النار ويكون ساترا لجميع عيوبه ويكون متعاهدا للصلوات الخمس مواظبا

عليهن حافظا للمواجهين على حضور جماعة المسلمين من غير خاف عنهم الا لمرض او علة او عذر ومنها ما اشار اليه الشيخ في العدة فقال وانما
العدالة المراعات في ترجيح احد الخبرين على الآخر هو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرزا عن الكذب غير متهم فيما يرويه
ومنها ما اشار اليه المحقق فقال الاشهر في معناها ان لا يكون مرتكبا للكبائر ولا مصرا على الصغائر وانظر صاحب الكفاية المصير اليه ومنها
ما اشار اليه في المختلف والقواعد والارشاد والتحرير والتهذيب والاصول ونهاية الاصول والمنية والدروس والذكرى والتنقيح والروض
والروض وجامع المقاصد والمعالم والرياض من انها هيئة وملكة وكيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة وادعى في التحرير والمنية
والذكرى وجامع المقاصد وغيره ومنهم من يحصل بالامتناع عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر والاكثار منها انتهى ويحكي هذا التعريف
في المدارك والذخيرة عن المتأخرين وفي مجمع الفائدة هو المشهور في الفروع والاصول وفي كشف اللثام تعريفها بين العامة والخاصة في الفروع
والاصول مشهور بين ذلك انتهى وعزاه في التنقيح الى الفقهاء وظاهره اتفاق جميع اصحابنا عليه ولا بعد فيه لامكان تنزيل الاقوال المنقول
عليه وممن صرح من العامة بالتعريف المذكور الحاجبي والعضدي والغزالي فيما حكي عنهم ويظهر من الاحكام المصير اليه والتحقيق عندي ان
لفظ العدالة اما ورد في خطاب الشارع والمعصوم عليه ويجب حمله على معناه اللغوي وهو على ما في المبسوط والسرائر ان يكون الانسان متعادلا
الاحوال متساويا وعلى ما في المدارك الاستواء والاستقامة وعلى ما في الاحكام التوسط في الامور من غير افراط في طرف الزيادة والنقصان قال الله تعالى
قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا والوسط والعدل بمعنى واحد ثم قال ويطلق في اللغة ويراد به المصدر المقابل للجور وهو اتصاف الشخص
الغير بفعل ما يجب له والجور في مقابله وقد يطلق ويراد به ما كان من الافعال الحسنة يتعدى من الفاعل الى غيره ومنه يقال للملك المحسن الى رعيته
عادل انتهى فيكون المعنى اللغوي هو متعلق الخطاب ومناط الحكم الشرعي لانه المعنى الحقيقي وقد تقرر ان الخطاب الشرعي يجب حمله على معناه الحقيقي
حيث تجرد عن القرينة لا يقال هذا حسن لو لم يثبت نقل اللفظ المذكور عن المعنى اللغوي الى معنى آخر كما هو ظاهر كلام المحققين من الخاصة والعامة
فيه لانا نقول لا نم ثبوت النقل في زمن صدور الخطاب المفروض بل ينبغي الحكم بعدمه لان الاصل تأخر الحادث ومعه يجب الحكم بوجوب حمل اللفظ
المذكور على معناه اللغوي لانحصار معناه الحقيقي حال صدور الخطاب المفروض فيه وبالجملة مجرد النقل عن المعنى اللغوي لا يصح في حمل اللفظ
عليه وهو واضح نعم ان ثبت نقل اللفظ المذكور الى خلاف معناه اللغوي في زمن صدور الخطاب وعلم المخاطب لا مطلوب لكن ذلك غير معلوم
لعدم الدليل عليه بل اصالة تأخر الحادث تقتضي عدمه لا يقال المستفاد من كلام جملة ممن تقدم اليه الاشارة ثبوت صيرورة اللفظ المذكور
منقولا عن معناه اللغوي الى غيره في زمن صدور الخطاب المفروض لان قولهم العدالة في الشريعة وشرعا في مقابلة المعنى اللغوي يدل على ذلك
مضافا الى ظهور كون المقصد في التعريف تعريف اللفظ المذكور ببيان ما ثبت كونه معنى حقيقيا له في زمن صدور الخطاب بكلام صدر منه واخبارهم
حجة ولا يقصران عن كلام نحو الجوهري وسيبويه واخبارهما في المسألة اللغوية لانا نقول لا نم ذلك ويمنع من دلالة قولهم في الشريعة وشرعا
على ذلك ويمنع ايضا من كون المقصد في التعريف ذلك بيان ذلك لاحتمال كون المقصد بيان ما اصطلحوا عليه كما في تعريف المعاملات
كالبيع والصلح والاجارة لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيها وعدا نيشاد وهذا من كلام الآمدي وعن جماعة منهم المقدس الاردبيلي
فانه قال لا بعد في بيان كون العدالة ماهية مجعولة وما يعرف له معنى شرعيا منقولا عن الشارع وما ذكر في كلام البعض فيحتمل ان يكون اصطلاحا
منقولا من الشرع الى العرف فلم يكن حجة نعم مناسب المعنى اللغوي هو الاستقامة وعدم الميل الى الجانب لان الفاسق مال عن الحق والطريق
فكون هذا المعنى الشرعي حيث وقع في الآية والاخبار غير بعيد اعتمادا على قول العلماء المعتمدين حملا على ان المنقول انما هو عرفي
انه في الشرع مع اتفاق اللغة فالذي يظهر ان المدار في ذلك على ما يفهم من صحيح عبد الله بن ابي يعفور فلا بد من اجتناب الكبائر
الموجب اطمينان القلب والسكون اليه وعلم انه امر انتهى وقد يقال لا شك ان المتبادر من اللفظ المذكور في عرف الشارع والمعصومين ايضا كذلك
بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية لانا نقول لا نم الصغرى بعد ما عرفت لعدم دليل اطمئن النفس اليه بدل على ثبوت الحقيقة الشرعية
في اللفظ المزبور وصيرورته حقيقة في خلاف معناه اللغوي في عرف المعصومين وان كانت هذه الدعوى لا تخلو عن قوة خصوصا بالنسبة
الى زمن الصادقين ومن بعدهما والتحقيق في بيان المرجع في معنى اللفظ المذكور عليه ان يقال ان لم يثبت الدعوى المزبورة فالمرجع
هو اهل اللغة لا غير وان ثبت فلا يخلو اما ان يكون باعتبار اصالة اتحاد عرف المتشرعة مع عرف الشارع او باعتبار كون الاصل في تعريف
الفقهاء بيان المعنى الشرعي الذي يجب حمل خطابه عليه فان كان الاول فلا شك ان المرجع اهل الشرع فاحكموا بكونه معنى اللفظ المزبور
او بكونه جزءا وجب الاخذ به وما حكموا بكونه ليس كذلك وجب الاخذ به وما حكموا بكونه ليس كذلك وجب طرحه وان كان الثاني فالمرجع

هو العلماء

هو العلماء المرضيين لذلك فما اتفقوا على اعتباره في معناه وجب اعتباره وما اختلفوا فيه ولم يقم دليل على احد الطرفين او الاطراف
وجب التوقف فيه والرجوع الى ما هو مقتضى الاصول القطعية والادلة الشرعية اللهم الا ان يكون احد الطرفين او الاطراف مذهبا للاكثر
ولم يمكن ترجيحه كما اذا اتفاق من اهل الخبرة وكان اكثر فجانب فان القاعدة تقتضي ترجيح جانب الاكثر هذا كله اذا كان اللفظ المزبور
واردا في خطاب الشرع والمعصومين واما اذا ورد في كلام الاصحاب والفقهاء فيجب حمله على ما اصطلحوا عليه ان اتفق وورد في كلام من
لا نعلم ثبوت اصطلاح فيه فالواجب ايضا حمله على المعنى اللغوي ويحتمل ان يحكم بحمله على ما اصطلح عليه الاكثر لظهور اشتراكهم في الاصطلاح
ثم وينبغي التنبيه على امور الاول الظاهر الاتفاق فيما ذكرناه بين لفظ العدالة ولفظ العدل والعادل ونحوها الثاني قال العلامة المجلسي في
المجلسي في البحار واما العدالة فقد اختلف كلام الاصحاب فيها اختلافا كثيرا في باب الامامة وباب الشهادة والظاهر الاتفاق عندهم في معنى
العدالة في المقامين وان كان يظهر من الاخبار ان الامر في الصلوة اسهل منه في الشهادة ولعل السر فيه ان الشهادة يبتني عليها الفروج والدماء والاموال والحدود
والمواريث فينبغي الاهتمام فيها بخلاف الصلوة فانه ليس الغرض منها الا اجتماع المؤمنين وائتلافهم واستجابة دعواتهم ونقص الامام
وفسقه وكفره لا يضر صلوة المأموم ولذا اكتفى بحسن ظاهر الامام وعدم العلم بفسقه انتهى واشار الى بعض ما ذكره في الذخيرة ايضا فيها اعلم
ان كلام الاصحاب في معنى العدالة المعتبرة في امام الجماعة وفي الشاهد مختلف والظاهر ان العدالة المعتبرة فيهما واحدة عندهم من غير فرق
والفرق الثالث اعلم انه اذا شك في كون العدالة شرطا في شيء كما اذا شك في كونها شرطا في مستحق الزكوة وفي كونها شرطا في العمل بخبر الواحد
فلا ريب الا ان يلزم من الحكم بالاشتراط تقييد اطلاق او تخصيص عموم او صرف في ظاهر او مخالفة لفظ معتبر والا يلزم منه ذلك كما اذا ثبت اصل
المشروط بالاجماع خلافا فان كان الاول فلا اشكال في لزوم الحكم بعدم كونها شرطا لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه من غير دليل وان كان
الثاني فالاصل يقتضي الحكم بكونه شرطا في بعض المقامات دون بعض وهو غير خفي على الفقيه الفطن ولا فرق في ذلك بين العدالة بالمعنى
اللغوي والعدالة بالمعنى الاصطلاحي وهكذا الحال لو ثبت شرطية بعض ما اعتبر في العدالة اصطلاحا وشك في الباقي الرابع اعلم ان تعليق
الشرع الحكم على لفظ العدالة ونحوه قليل فالحاجة الى معرفة معناه من جهة تعليق الشرع ليس بذلك الاحتياج ثم تعليق الاصحاب الحكم
عليه كثير كما لا يخفى على المتتبع لكلامهم فلا بد من معرفة اصطلاحهم لو قلنا يكون كلامهم حجة شرعية وحيث لا يكون حجة شرعية فلا بد من الرجوع
فيما اذا صرحوا بكون العدالة شرطا في شيء الى دليله ولا حاجة الى معرفة معنى لفظ العدالة من جهة الاستدلال على الحكم الشرعي والغالب انهم
يستدلون على ذلك بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية وبقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الآية وبعض الاخبار الدالة على الشارع
والثقة في بعض الموارد ومن الظاهر ان ما ذكر من الادلة لا يثبت جميع ما ذكروه في تفسير العدالة وثبوت البعض بتلك الادلة لا يقتضي
ثبوت الجميع الا ان يدعى الاجماع المركب على ذلك اذا نص الشارع والمعصوم على توقف قبول قول الغير على كونه عادلا
فقال خلا يشترط في قبول خبره وشهادته ان يكون عدلا او عادلا او نحوه اتفق هكذا اكثر اهل العلم في تحقيق هذا الشرط ان يكون
ذلك الغير مجتنبا لجميع الذنوب والمعاصي فيكون عدلا ان لم يصدر منه ذنب اصلا او متى صدر منه حصل فيه الفسق فلا يعتبر ذلك ان يكون
ان يصدر منه ذنب ولا يكون قادحا في العدالة اصلا منها اختلف فيه الاصحاب على قولين الاول انه يعتبر ذلك وهو المحكي عن السرائر ويحكى
في الايضاح والرياض عن المفيد والحلبي والقاضي ووافق الاخير فنسبه الى الشيخ في العدة وادعى الطبرسي وفق ظاهر الشيخ والطبرسي
والحلي كونه مجمعا عليه بين الطائفة الثاني انه لا يعتبر ذلك وهو صريح المبسوط والنافع والمختلف والقواعد والايضاح وشرح مجمع الفائدة
وغيره والرياض وظاهر التحرير والذكرى والمنية والروضة والروض وجامع المقاصد والكفاية وعزاه في الايضاح الى جده وابن الجنيد والرياض
الى الديلمي وابن حمزة والفاضلين والشهيدين وغيرهم من سائر المتأخرين قال بل عليه عامتهم وفي الذخيرة والمشهور بينهم ان
الصغيرة النادرة غير قادحة وان امكن تداركها بالاستغفار وظهر ايضا من جملة من العبارات انه مذهب لمعظم للاولين ونحوه منها الا
عدم قبول قول الغير من شهادته وخبره لانه لا يقبل العلم عن الناس فيما اذا كان مجتنبا لجميع المعاصي للدليل وهو مفقود فيما اذا صدر منه ذنب
ما فيبقى مندرجا تحت الاصل المذكور الذي يستند الى العقل وعموم ما دل على عدم جواز العمل بغير ما يفيد العلم من الكتاب والسنة لا يقال هذا
انما يسلم حيث يلزم من قبول قول الغير مخالفة ظاهر الطلب او اصل عقلي كاصالة البراءة ونحوها واما اذا لم يلزم منه ذلك فلا اذ كان
قول الغير واعتباره مخالف للاصل وحكم شرعي يحتاج في ثبوته الى دليل ومجرد موافقته لاحد الامرين المتقدم اليهما الاشارة ليس مستندا
اليه بل انما يستند الى ما وافقه وهو واضح لا اشكال فيه نعم قد يقال ان ما ذكر من الاصل انما يتم لو لم يرد من الشرع عموم يقتضي جواز الاعتماد

على قبول العين وقبوله مطلقا ولو كان فاسقا واما معه فلا بل ينعكس الاصل ويلزم الحكم بعدم اعتبار الاجتناب عن جميع المعاصي
في ثبوت العدالة حتى يقوم عليه دليل شرعي اذ الاصل المذكور اضعف بالنسبة الى هذا المعروض والاشتراك القوي بالضعيف وعلى
هذا فينبغي التفصيل بين الموارد ولكن لم اجد قائلا به بل الظاهر ان كل من قال بتوقف العدالة على اجتناب جميع المعاصي قال به مطلقا وكل
من قال بخلاف ذلك قال به مطلقا ايضا فالتفصيل خرق للاجماع المركب على الظاهر فلا يجوز المصير اليه فتعين المصير الى القول الثاني وهو
واضح اللهم الا ان يمنع وجود الدليل على جواز الاعتماد على قول العين وقبوله في مقام وفيه نظر فتامل ومنها ان ما دل على توقف العدالة
على ثبوت المروة التي لا يترتب على تركها الاثم يدل بالاولوية على توقفها على اجتناب جميع المعاصي بطريق اولى وفيه نظر اما اولا فلانا نمنع توقف
العدالة على المروة واما ثانيا فلانا نمنع من الاولوية المذكورة والفرق بين المقيس والمقيس عليه اذ مع عدم المروة لا يحصل الوثوق بها
معه وربما يشهد بما ذكره مصير المعظم الى اشتراط المروة وعدم اشتراط التجنب عن جميع المعاصي فتامل ومنها ان ارتكاب المعصية يوجب
الفسق وكون الفاعل فاسقا مطلقا ولو كان المعصية صغيرة والاصل في الفاسق ان لا يعول عليه مطلقا ويلزم منه الاجتناب عن جميع المعاصي
في ذلك ويكون صدور المعصية مطلقا قادحا في العدالة اما المقدمة الاولى فلان الفسق ليس الا الخروج عن طاعة الله تعالى كما صرح به في
مجمع البيان وكنز العرفان والقاموس ولا ريب ان كل من عصى وعمل المعصية يكون خارجا من الطاعة فيكون فاسقا لا يقال لا نم ان الفسق
هو مطلق الخروج من الطاعة لظهور كلام السيوري والشهيد الثاني في اختصاصه بفعل معصية مخصوصة مع العلم بكونها معصية
مصير معظم الخاصة والعامة الى ان الصغيرة من المعاصي لا تقدح في العدالة مع عدم الاصرار عليها وظهور كلامهم في كون اطلاق لفظ الفاسق
على من اجتنب الكبائر ومنافيات المروة ولم يصر على الصغائر بطريق الحقيقة ومن الظاهر ان كل من يصدق عليه العادل لا يصدق عليه
الفاسق وما ذكره الجماعة المتقدم اليهم الاشارة لا يصلح للمعارضة لان الكلمات تنزل عليه لانا نقول هذا غير متجه وكيف
يجوز طرح جماعة من ائمة اللغة بما ذكره [illegible] في الشريعة [illegible] الى الخلاف ما ذكره
بل هو اصالة عدم النقل فتعين المصير الى ما ذكره [illegible] بتقديم شهادة الاثبات على النفي فان مرجع ما
ذكره السيوري الى النقل على ما ذهب اليه بعض المحققين فتامل واما المقدمة الثانية فلوجوه الاول عموم قوله تعالى ان جاءكم [illegible] الاية
المعتضد بالتعليل في قوله تعالى ان تصيبوا الاية وقد استدل بالاول في المعارج والتهذيب والنهاية والمنية وكنز العرفان وشرح
الدراية على كون الاسلام والايمان والعدالة شرطا في الراوي والشاهد لا يقال لا نم شموله لمحل البحث لوروده في مورد خاص [illegible]
من كتب التفسير لانا نقول ذلك لا يقتضي تخصيص العام لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل فتامل ولا يقال ليس فيما ذكر لفظ عام حتى يشمل محل
البحث لانا نقول لا يشترط في الشمول اللفظ العام بل الاطلاق يكفي فيه [illegible] ما يفيد العموم ولا ريب في وجوده [illegible] قال المقدس
الاردبيلي في زبدة البيان [illegible] والفاسق يدل على العموم اي ان جاءكم ايها المؤمنون اي فاسق كان باي خبر كان فتوقفوا فيه
واطلبوا بيان الامر وانكشاف الحق ولا تعتمدوا على قول الفاسق ولا تعملوا فان الفسق مانع ويمكن ان يستدل بها على عدم جواز قبول
خبر الفاسق انتهى ولا يقال ان اطلاق الفاسق ينصرف الى الفرد المتبادر منه وهو غير المرتكب للصغيرة لانا نقول لا نم تبادر هذا
والاصل بقاء الاطلاق على حاله ولا يقال غاية ما يستفاد مما ذكر عدم جواز الاعتماد على ما يسمى نبا الفاسق ولا دلالة فيه على عدم جواز
الاعتماد عليه في شهادته فان الشهادة لا يسمى نبا لانا نقول هذا فاسد فان الشهادة نبا لغة كما صرح به في كنز العرفان ولا يقال [illegible]
ما ذكر عموم ما دل على قبول الشهادة وخروج من كان مجتنبا الكبائر منه لا يقدح في حجيته لانا نقول ذلك لا يصلح للمعارضة لان ما ذكر
اخص منه فيجب تقديمه فتامل ولا يقال غاية ما يلزم مما ذكر هو لزوم الحكم بتوقف قبول الشهادة والخبر على اجتناب جميع المعاصي فلا يثبت
توقف العدالة عليه مطلقا حتى في الاقتداء ونحوه مما هو مشروط بالعدالة لانا نقول هذا باطل فانه اذا ثبت توقف العدالة على ذلك
في موضع خاص ثبت مطلقا اذ لا قائل بالفصل على الظاهر فتامل الثاني عموم قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار والمراد بالركون على
الظاهر هو مطلق الاعتماد كما يظهر من القاموس ومجمع البيان ومجمع البحرين فانهم فسروا الركون الى الشيء بالميل والسكون والاطمئنان
والانتساب اليه والاعتماد عليه ولا ريب ان هذا يتوقف على صدق الظالم على الفاسق حقيقة وهو ممنوع لانا نقول هذا المنع في غير محله لا نم
في المعتبر والمنتهى ونهاية الاحكام بان الفاسق ظالم وقد استدل فيها كما في الانتصار والغنية والذكرى على اشتراط عدالة الامام
بالاية المذكورة وفي مجمع البحرين الظالم من يتعدى حدود الله بدليل قوله تعالى ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وفي الحديث

الا وان الظلم

وان الظلم ثلثة ظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم مغفور لا يطلب فاما الظلم الذي لا يغفر فالشرك بالله واما الظلم الذي يغفر فظلم العبد نفسه
عند بعض الهنات يعني الصغيرة من الزلات وفي القاموس الظلم بالضم وضع الشيء في غير موضعه ولا يقال لا نم عموم الاية الشريفة بحيث
يشمل محل البحث فانه قد حكي في مجمع البيان عن جماعة من المفسرين تفسير الاية الشريفة بصور خاصة وبعض الظلم لانا نقول نمنع عموم
الاية الشريفة ودعوى تخصيصها بما هو محل البحث بما ذكر فاسد لان الاصل ابقى حملها على ظاهرها ولا معارض له سوى ما ذكر وهو لا
يصلح لذلك كما لا يخفى ويؤيد ما ذكر ظهور بنا كثير من الاصحاب على عموم الاية الشريفة ولا يقال الظلم وضع لما يعم كل معصية الا ان اطلاقه
ينصرف الى بعض افراد المعاصي فلا تفيد الاية الشريفة العموم وعموم قوله تعالى الذين لا يمنع من الانصراف المذكور بنا على التحقيق
من ان عموم الموصول يفيد ما يفيده ظاهر الصلة لانا نقول ما ذكر لا يمنع الاعتماد اما لان عموم الموصول يمنع من انصراف صلته الى
بعض الافراد وان كان شايعا كما عليه بعض المحققين او لان معظم الاصحاب على ان الاية الشريفة محمولة على العموم فتامل الثالث عموم
ما دل على نفي المساوات بين الفاسق والمؤمن وهو قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا الاية وقد استدل به في الايضاح على كون
العدالة شرطا في الشاهد ومنها ان لفظ العدل حقيقة في اجتناب جميع المعاصي لا غير فيجب حمل مطلقه واطلاق ما يشتق منه عليه
اما المقدمة الاولى فلوجهين احدهما انه المتبادر منه عند الاطلاق والاصل في التبادر ان يكون علامة الحقيقة وعدمه علامة
المجاز وثانيهما انه لا يصح سلبه عمن اجتنب جميع المعاصي ويصح سلبه عمن صدرت منه معصية مطلقا والاصل في صحة السلب ان يكون علامة
المجاز وفي عدمها ان يكون علامة للحقيقة واما المقدمة الثانية فلما تقرر من اصالة وجوب حمل اللفظ المجرد عن القرينة على معناه الحقيقي
عند الاطلاق وفيه نظر لان غاية ما يستفاد مما ذكر في بيان المقدمة الاولى كون اللفظ المذكور حقيقة في ذلك في عرفنا وهو لا يستلزم
ان يكون في عرف المعصومين ع كذلك واصالة عدم النقل لا يجوز التمسك بها هنا لمعارضتها بالظهور ان المعنى المذكور والشاهد عليه
انهم كثيرا ما يستفسرون عن معناه ولو كان اصطلاحهم مستقرا على شيء لما استحسن ذلك الاستفسار منهم كما يحسن منهم الاستفسار
عن معنى لفظ الصلوة ونحوه واما التمسك بالتبادر وصحة السلب هنا فغير جيد فتامل لا يقال لو سلم وجوب حمل اللفظ المذكور
على معناه اللغوي في خطاب الشرع لوجب الحكم بدلالة اطلاقه على لزوم الاجتناب عن جميع المعاصي اما لان اطلاقه ينصرف اليه
كانصراف اطلاق لفظ الغسل الى الغسل بالماء او لان ارادة العدالة من جهة خاصة يقتضي الاجمال والاصل عدمه فيجب ان يكون
المراد من جميع الجهات فيلزم ذلك لانا نقول لا نم الملازمة لما بيناه والوجهان لا ينهضان لاثباتها اما الاول فللمنع منه
واما الثاني فللقطع بامتناع ارادة جميع الجهات فلا بد من ارادة البعض وحيث لا دليل على التعيين لزم الاجمال ووجب الرجوع
في البيان الى الشرع ولعل هذا هو السر في رجوع اهل بعض زماننا الى العلماء في مقام معرفة معنى اللفظ المذكور وبالجملة التمسك
بهذا الوجه ودعوى كون لفظ العدالة في خطاب الشرع ظاهرا عند الاطلاق في اجتناب جميع المعاصي محل اشكال واضح ولعله لذا لم [illegible]
الى هذا احد من القائلين بتوقف العدالة على اجتناب جميع المعاصي ولا استدل اليه من قبل خصومهم فتامل ومنها ان المقصود من جعل
العدالة شرطا لحصول الاطمينان وهو لا يحصل مع ظهور الفسق والمعصية مطلقا وقد تمسك بهذا الوجه في مجمع الفائدة [illegible]
ومنها ان كل معصية كبيرة وكل كبيرة قادحة في العدالة فكل معصية قادحة فيها وفي كلتا المقدمتين نظر اما الاولى فللمنع منها
بل التحقيق وفاقا للمعظم ان المعصية ينقسم الى كبيرة وصغيرة ولا ينحصر في الكبيرة لما سنبينه انشاء الله واما الثانية فللمنع منها
ايضا لعدم الدليل عليها لا يقال كل من قال بان المعصية لا يكون الا كبيرة قال بان كل معصية قادحة في العدالة فمن التزم بالمقدمة
الاولى لابد ان يلتزم بالثانية عملا بالاجماع المركب لانا نقول تحقق هذا الاجماع كما اشار اليه الفاضل الخراساني وفيه نظر فان
الكلام جمع كثير في دعوى الاجماع المركب المشار اليه وثبوت استلزام المقدمة الاولى للمقدمة الثانية وتوضيحه انه لولا ذلك لما
كان للنزاع العظيم في ان المعاصي كلها كبائر او لا فائدة كما اشار اليه المقدس الاردبيلي ومنها ظهور كلام الطبرسي والشيخ فيما حكي
والحلي والسرائري في دعوى الاجماع على فساد هذا القول الثاني وفيه نظر لانا لا نم دعوى الاجماع على ذلك سلمنا ولكن الاجماع المنقول
بخبر الواحد العدل انما يكون حجة حيث لا يتطرق اليه الوهن بمصير المعظم الى خلافه وادعاه كما في محل البحث فلا وهو واضح
ومنها ما ذكره في الايضاح فانه قال في مقام ذكر حجة هذا القول احتج القائلون بما لا ولي بان الشهادة في العدالة تالية لفضيلة
النبوة والامامة لقوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وقال الله تعالى وكذلك جعلناكم

امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ومن هو بهذه الفضيلة محال ان يقدم على معصية الله
صغيرة كانت او كبيرة ولقوله تعالى والذين لم يشهدوا بالزور والذين هم بشهاداتهم قائمون اولئك في جنات مكرمون وتعليق الحكم على الوصف يشعر بكونه علة
له ولانه لو لم يكن علة لم يكن لذكره فائدة والاكرام يشعر بالعموم في الاوقات عرفا وهو ينفي العذاب في وقت ما والا لزم الاهانة
انتهى الى غير ذلك مما يستفاد من هذه الحجة اعتبار اجتناب جميع المعاصي في العدالة المعتبرة في الشاهد ولا يستفاد منها اعتبار معنى العدالة
المعتبرة في غيره لانا نقول الظاهر انه لا قائل بالفصل والظاهر ان العدالة بمعنى واحد في جميع الابواب عند الاصحاب نعم الاضافات الاجماع
على هذه الحجة في غاية الاشكال ومنها بعض الاخبار من لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة
التي شهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا وفيه نظر لان هذا الخبر ضعيف السند فلا يجوز الاعتماد عليه مع ان ظاهره خلاف الاجماع
ثم وللاخرين وجوه ايضا منها ما تمسك به في المبسوط والمختلف والقواعد والايضاح والمسالك ومجمع الفائدة والذخيرة والرياض
من ان اعتبار اجتناب جميع المعاصي في الشهادة مما يعسر ويشق ويؤدي الى بطلان الشهادة لان غير المعصوم لا ينفك عن معصية وذلك
مناف لمقتضى الحكمة ومستلزم للحرج وتعطيل الاحكام الكثيرة المبنية على وجود العدل وتفويت المنافع العظيمة الدنيوية وتضييع الحقوق
واورد على هذا الحلي في السرائر فقال بعد الاشارة اليه وهو غير مانع لانه قادر على التوبة من تلك الصغيرة فاذا تاب قبلت شهادته
وليست التوبة مما يتعذر على الانسان انتهى واجاب عن هذا الايراد في لف والايضاح فقال قال ابن ادريس ليس بجيد لان مع التوبة
لا فرق بين الصغيرة والكبيرة في سقوطهما به ثم قال الا كما في الرياض على ان التوبة من شرطها العزم على ترك المعاودة ولا شك ان الصغائر
لا ينفك منها الانسان فلا يصح هذا العزم منه غالبا فلا يمكن التوبة في اغلب الاوقات وزاد في الرياض فقال وثانيا انه لا يكفي
في التوبة مطلق الاستغفار واظهار الندم حتى يعلم من حاله ذلك وهذا قد يؤدي الى زمان طويل يفوت معه الغرض من الشهادة
ونحوها فيبقى العسر والحرج بحالهما انتهى واورد في كشف اللثام على ما اشار اليه في لف بقوله لان مع التوبة اه بان ابن ادريس لا يفرق
بينهما وفيه نظر واورد في الذخيرة على ما اشار اليه بقوله على ان التوبة اه ان هذا الاشكال وان كان وروده على اصحاب هذا القول
اشد لكنه متوجه الجميع في الجملة اذ الظاهر ان التوبة من الذنب واجب اتفاقا من غير فرق بين الصغيرة والكبيرة فاذا اعتبر في
التوبة العزم على الترك وعدم المعاودة جاء الاشكال فهذا الاشكال لازم لوجوب التوبة مختص بهذا القول نعم يرد على هذا
القول باعتبار وجوب التوبة واعتبار العدالة ومن لم يعتبر في التوبة العزم على الترك كما هو مذهب جمع من العلماء ويدل عليه بعض
الاخبار لم يحتج الى زيادة تكلف وتم هذا الاشكال وقد استشكل ما اشار اليه ثانيا ذكره في الرياض ايضا فيه نظر والتحقيق عندي ان ما ذكره الحلي
لا يمكن المصير اليه فيبقى الحجة المذكورة سليمة عن المعارض الا ان يقال يعارضها العمومات الدالة على عدم جواز الاعتماد على مطلق العاصي
وفيه نظر لان التعارض بين هذه العمومات على تقدير تسليمها والعمومات الدالة على نفي الحرج في الدين من قبيل تعارض العمومين من
وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع الاخير لكثرته وقوة دلالته واعتضاده بالعقل نعم قد يقال بالاكتفاء بحسن الظاهر في معرفة العدالة لم
يرتفع الحرج والضيق وفيه نظر والاضافات الحجة المذكورة في غاية القوة ويؤيدها خبر علقمة قال قال الصادق ع وقد قلت له يا ابن رسول الله
اخبرني عمن يقبل شهادته ومن لا يقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته قال فقلت له تقبل شهادة مقترف للذنوب
فقال يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين بالذنوب لما قبلت الا شهادة الانبياء والاوصياء لانهم المعصومون دون سائر الخلق
فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا الحديث
فتم ومنها ان المعصية ينقسم الى كبيرة وصغيرة فيجب ان لا يكون جميع المعاصي قادحة في العدالة ومانعة منها والا لم يبق في الحكم بالتلازم
في الامرين وقد تقدم اليها الاشارة ومنها اجتناب جميع المعاصي لو كان شرطا في العدالة وتحقق مطلق المعصية قادحا فيها الاشتهر فيه
عليه في الاخبار المعتبرة لتوفر الدواعي عليه والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اشار الى هذا في لف والرياض ومنها ما اشار اليه في مجمع
الفائدة من عموم ادلة قبول الشهادة خرج منها مرتكب الكبيرة بالدليل ولا دليل على خروج مرتكب الصغيرة فيبقى تحت الحجة
لا يقال يعارض هذا العموم عموم ما دل على عدم جواز الاعتماد على الفاسق ومطلق العاصي لانا نقول الاول اولى اما على تقدير كونه
اخص فواضح واما على تقدير كونه اعم من وجه فلاعتضاده بالشهرة العظيمة واما على تقدير كونه اعم مطلقا فلان العام المعتضد بالشهرة
يجب ترجيحه على الخاص ومنها الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف والاضافات المسألة في غاية الاشكال

الا ان القول الثاني

قال في الرياض بعد نقل المنع في توقف التوبة على ما ذكر من العزم كما عن بعض ونقل بعض الاخبار الدال عليه مع ان لو لزم منه عدم وجوب التوبة من صغائر الذنب بل وكبائره اذا عرف الانسان من حاله عدم الانفكاك منها والقطع ان الاجماع على الظاهر بعد توبة كل ما سبق بعض الاصحاب

الا ان القول الثاني اقوى عندي ولكن الاحتياط يقتضي مراعاة القول الاول كما اشار اليه والدي العلامة وينبغي التنبيه
على امور الاول اعلم انه يظهر من جماعة ان النزاع في المسألة مبني على ان الذنوب هل ينقسم الى كبائر وصغائر او كلها كبائر
وقد اختلف الاصحاب في ذلك على قولين الاول ان الذنوب والمعاصي كلها كبائر وهو للحلي في السرائر فانه قال لا صغائر عندنا
في المعاصي الا بالاضافة الى غيرها انتهى وحكاه في لك والذخيرة عن جماعة فقال الاصحاب مختلفون في كل معصية هل هي كبيرة او بعضها
صغيرة فالقول الاول ما ذهب اليه جماعة منهم المفيد وابن البراج وابو الصلاح والطبرسي وهو ان كل معصية كبيرة نظرا الى اشتراكها
في مخالفة امر الله تعالى ونهيه لكنه قد يطلق الصغر والكبير على الذنب بالاضافة الى ما فوقه وما تحته فالقبلة صغيرة بالنسبة الى الزنا كبيرة
الى النظر بشهوة ونسبه الطبرسي في التفسير الى اصحابنا قال في الذخيرة ويظهر من كلامه ان هذا القول اتفاقي بين الاصحاب ويظهر ذلك
من كلام الشيخ في العدة وابن ادريس في السرائر الثاني ان الذنوب تنقسم الى كبائر وصغائر وهو للمبسوط والشرائع والنافع والقواعد
والتحرير ولف ونهاية الاصول والايضاح والذكرى والدروس واللمعة والشهيدية والتنقيح وجامع المقاصد والروضة والروض
والكفاية والذخيرة والمعالم والمدارك والمجار والرياض والمحكي عن ابن حمزة ووالدي العلامة ومما يظهر من المجار انه المشهور
بين اصحابنا وفي الذخيرة انه مذهب جمهور المتأخرين وفي الرياض هو الاشهر الاظهر الذي عليه عامة من تأخر انتهى وقد صار الى هذا القول
جماعة من العامة كالحاجبي والعضدي والبيضاوي وللاولين وجوه منها ظهور كلام الطبرسي والحلي كما عن العدة في دعوى الاجماع
على ذلك وفيه نظر لما اشار اليه والدي العلامة فقال ان الاجماع فعل الاغماض عن وهنه في امثال ما نحن فيه فقيل انه معارض بما عن
الصيمري من نسبة تعريف الكبائر بما اوعد الله عليه النار الى الاصحاب وهو يستلزم ان الذنوب التي لم يتوعد عليها بالنار
ليس كبائر عندهم فلا يبقى بعد ذلك الا ان تكون صغائر مع انه لا يحتمل هذا القول الذي عمم فيه الكبائر لجميع الذنوب مقابلا لما
نسبه الى الاصحاب عن شيخنا البهائي انه عزى المختار الى الاصحاب مصرحا عن دعوى الاجماع ايضا وقد عرفت الاجماع استفاضة نقل الشهرة
على تخصيص الكبيرة بما سنح الصيمري الى الاصحاب كما عرفت فالاجماع المستظهر من كلامهما مرجح بها على الاجماع المستظهر من عبائر هؤلاء
الجماعة انتهى ومنها ما اشار اليه في لك بقوله نظر الى اشتراك الجميع في مخالفة امره تعالى ونهيه كون الجميع كبائر ومنها ما اشار
اليه في الذخيرة فقال ويدل على هذا القول شواهد في الاخبار ومنها ما دل على ان كل معصية قد يجب لصاحبها النار وما دل على التحذير
من استحقار الذنب واستصغاره وامثال ذلك ويؤيده ما رواه الكليني عن عبد الله بن سنان باسناد يحتمل الصحة عن
ابي عبد الله ع لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار وما رواه ابن بابويه باسناد ضعيف عن النبي ص انه قال لا تحقروا
شيئا من الشر وان صغر في اعينكم ولا تستكثروا شيئا من الخير وان كثر في اعينكم فانه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار
وجه التأييد ان المراد بالاصرار الاقامة على الذنب بعدم التوبة والاستغفار كما قال جماعة من المفسرين في تفسير قوله تعالى ولم يصروا
على ما فعلوا وروى الكليني عن جابر عن ابي جعفر ع في قول الله عز وجل في قول الله عز وجل ولم يصروا الاية قال الاصرار ان تذنب
الحديث وروي من طريق العامة عن النبي ص ما اصر من استغفر وروى ابن بابويه مرسلا عن الصادق ع شفاعتنا لاهل الكبائر من
شيعتنا اما التائبون فان الله عز وجل يقول ما على المحسنين من سبيل وفي هذا المقالة اشعار بان ما عدا التائب صاحب كبيرة
انتهى وفيه نظر لما ذكره في الرياض فقال واما الروايات فنحن نقول بمقتضاها من ان كل ذنب شديد لا يشترك ما في معصية الرب
الجليل الا ان مجرد ذلك لا يوجب كون كلها كبائر بمعنى ما توعد عليه كما استفيد من الاخبار ومع انها على تقدير تسليم وضوح دلالتها
لا تعارض الايات والاخبار التي قدمنا لاستفاضتها بل تواترها وصحة اسانيد جملة منها واعتضادها بفتوى عامة المتأخرين من اصحابنا بحيث تكاد ان
تكون ذلك اجماعا منهم انتهى وفي الذخيرة بعد ما نقلناه عنه سابقا بلا فصل لكن هذا تأييد ضعيف لجواز ان يكون المراد بالاصرار
المداومة عليها او العزم على المعاودة فان ذلك انسب باللغة قال الجوهري اصر على الامر لزمه وقريب منه كلام ابن فارس في المجمل
واما الرواية فضعيفة السند انتهى وللاخرين ظواهر الكتاب والسنة والادلة المتقدمة منها ما اشار اليه في لك والذخيرة
ومجمع الفائدة والرياض من قوله سبحانه ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم قال في الاولين دل بمفهومه على ان اجتناب
بعض الذنوب وهي الكبائر يكفر السيئات وهو يقتضي كونها غير كبائر من غيران يضايقهم في الصغائر وفي الاخير وجه الدلالة ان
ومنها ما اشار اليه في الذخيرة ومجمع الفائدة من قوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ومنها ما اشار اليه في لك

والقواعد

وفيه نظر لعدم الحجة على استلزام المشاركة في مخالفة امره تعالى ونهيه كون الجميع كبائر ومما دل على ان كل معصية شديدة

ونحوه والرياض من الحث ان الاعمال الصالحة تكفر الصغاير ومنها ما اشار اليه في الكتب الثلثة ايضا من المرسل من اجتنب الكباير
كفر الله عنه جميع ذنوبه وذلك قوله تعالى ان تجتنبوا الاية ومنها ما اشار اليه في الذخيرة وقال وعن الصادق عن قول الله عز وجل ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اهل يدخل الكباير في مشية الله فقال نعم ذلك اليه عز وجل ان شاء عذب عليها وان شاء عفى وعن
رسول الله صلى الله عليه وآله انما شفاعتي لاهل الكباير من امتي وروى الكليني باسناده فيه كلام من سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله عز وجل
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الكباير فما سواها قال قلت دخلت الكباير في الاستثناء قال نعم […]
ابن عمار عن الصادق ومنها ما اشار اليه في مجمع الفائدة ونحوه والرياض من الاخبار الكثيرة الدالة على تفصيل الكباير وبيانها وزاد في
الاخير فقال ويشهد له ايضا ما ورد من الاخبار الواردة في ثواب بعض الاعمال انه يكفر الذنوب الا الكباير وامثال ذلك وبالجملة تخصيص
الكبيرة ببعض انواع الذنوب في الاخبار والاثار اكثر من ان تحصى انتهى وبعضه ما ذكره في مجمع الفائدة من ولانه قول اكثر العلماء
والمشهور ولانه لا شك في صحة اليها في الاية والاخبار وكلام العلماء ووجود ذلك المعنى الخفي الشيخ الجمع فيه ظاهر انتهى والمعتمد
عندي هو هذا القول وان الذنوب تنقسم الى كبيرة وصغيرة لا باعتبار المعنى الاضافي وان المراد بالكبيرة في اطلاق الشريعة معنى
يختص ببعض المعاصي كما ان المراد بكبير القوم وكبير الجيش وكبير البلد معنى يختص ببعض اشخاصهم فهل هو على طريق الحقيقة الشرعية ام
على التجوز الشرعي اشكال من اصالة عدم النقل ومن شيوع الاستعمال فيه بحيث يمكن دعوى تبادره منه ولعل الاخير لا يخلو عن قوة واعلم انه
حكا جماعة من بعض الاصحاب دعوى ان الصغاير لا تقدح الا على القول بالاحباط ومنعه في الشرايع وذلك والتنقيح الثاني انه لا اشكال
ولا شبهة في ان الكباير من الذنوب قادحة في العدالة ومانعة منها بمجردها ولا يتوقف على الاصرار واما الصغاير فهي غير قادحة
بمجردها من دون الاصرار باتفاق القائلين بانقسام المعاصي الى الكباير والصغاير على الظاهر وهل تقدح فيها مع الاصرار عليها او لا المعتمد
هو الاول كما يستفاد من يع وفع والتحرير والشيخ وكري وس وجامع المقاصد والروضة والروض وك ومجمع الفائدة والكفاية والرياض
بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه كما اشار اليه المقدس الاردبيلي وهل هو كبيرة او لا يظهر الاخير من بعض الكفاية والرياض من الكتب المتقدمة مصرح بالاول
في الكفاية ويدل عليه جملة من الاخبار منها المروي عن النبي والمروي عن الصادق لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار ومنها خبر
الفضل بن شاذان عن الرضا من الكباير الاصرار على صغاير الذنوب وقد اختلفوا في تفسير الاصرار على اقوال منها ما اشار اليه في الذخيرة
والبحار والرياض فقالوا ونقل بعضهم قولا بان المراد بالاصرار عدم التوبة انتهى ويدل عليه امران احدها حسنة جابر عن ابي جعفر ع
في قول الله عز وجل ولم يصروا على ما فعلوا قال الاصرار ان يذنب فلا يستغفر الله ولا يحدث نفسه بالتوبة فذلك الاصرار […]
هذا ما ادعاه والذي العلامة من دلالة النصوص على القول المذكور مع ثانيهما عموم ما دل على […] قادح في العدالة الموجبة
للاعتبار خرج منه بعض الصور بالدليل ولا دليل على خروج هذه الصورة فيبقى مندرجا تحت العموم وفي كلا الوجهين نظر اما الاول
فلعدم صلاحية الحجة باعتبار ضعف سنده كما صرح به في الرياض ومخالفته للعرف واللغة وفتوى المعظم كما لا يخفى وفي الرياض هو مخالف
لما يستفاد من كلام جماعة من اهل اللغة من كون المراد بالاصرار على الذنب المداومة عليه او العزم على المعاودة انتهى لا يقال الاثم عدم الموافقة
للعرف واللغة لان المداومة على ترك التوبة اصرار على المعصية عرفا ولغة لانا نقول ليس في الرواية ما يدل على ان المراد المداومة على
ترك التوبة بل ظاهرها ان مجرد الذنب وعدم التوبة اصرار سواء حصل المداومة ام لا ولا شك ان هذا مخالف للعرف واللغة واما
الثاني فللمنع من شموله لمحل البحث لظهور اتفاق الكل حتى هذا القائل كونه من الاول […] محل البحث منه وهو الذي حصل
منه الذنب واستمر واصر على ترك التوبة فيلحق الباقي لعدم القائل بالفصل لانا نقول هذا معارض بمثله لان بعض افراد محل البحث
ليس منه فيلحق الباقي به لذلك والترجيح مع هذا الاعتضاد ببعض الادلة الدالة على ان مطلق المعصية غير قادح في العدالة كما لا يخفى وبالشهرة
فان الظاهر ان القول المذكور خلاف المشهور بل القائل به غير معلوم كونه من اصحابنا وممن صرح ببطلان هذا القول من اصحابنا جماعة
منهم الشهيد في القواعد وك والفاضل الخراساني في الذخيرة والمجلسي في البحار والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وقال
العلامة لم نعلم القائل في الرياض واحتج عليه في لك بان ذلك لو كان اصرارا قادحا في العدالة […] شهادة احد وفي الذخيرة
والحديث المشهور لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار […] بعدم الاستغفار بقرينة المقابلة ومنها
ما حكاه في الذخيرة والبحار والرياض فقالوا وقيل المراد المداومة على نوع واحد منها ومنها ما اشار اليه الشهيد في قواعده في الاصرار

اما فعلى

اما فعلي وهو المداومة على نوع واحد من الصغاير بلا توبة او الاكثار من جنس الصغاير بلا توبة واما حكمي وهو العزم على فعل تلك
الصغيرة بعد الفراغ منها انتهى ويحكي ما ذكره في الذخيرة والبحار والرياض عن جماعة من المتاخرين وعن بعضهم في الاجوبة السرورية(؟) في
كنز العرفان ويظهر من الكلام المذكور ان الاصرار يتحقق بامور احدها المداومة على نوع واحد من الصغاير بلا توبة وقد صرح
بتحقق الاصرار بهذا في لك وضه وصرح في الذخيرة والبحار والرياض بانه يناسب المعنى المفهوم من الاصرار قلت قال في البحار قال
الجوهري اصررت على الشيء اقمت ودمت وفي النهاية اصر على الشيء يصر اصرارا اذا لزمه وداومه وثبت عليه وفي القاموس اصر
على الامر لزم انتهى وثانيها الاكثار من جنس الصغاير بلا توبة وقد صرح بتحقق الاصرار بهذا في لك وضه والكشف وصرح في الاولين
بانه لا فرق بين ان يكون من نوع واحد بحيث يكون ارتكابه للذنب اغلب من اجتنابه عنه […] من غير توبة قادح في العدالة بلا خلاف
في ذلك بينهم وزاد في الكفاية قوله على الظاهر وزاد في الاول والرابع فقالا وفي التحرير الاجماع عليه فلا فائدة في تحقيق كونه داخلا في معنى
الاصرار ام لا وزاد في الاول فقط ويفهم من المنقولة السابقة انه غير داخل في معنى الاصرار وكذا من كلام المصنف حيث قال في باب الشهادات
من هذا الكتاب وبالاصرار على الصغاير او في الاغلب ونحوه قال في عد وقال في التحرير بعد […] عن الاصرار عن الصغاير والاكثار منها ثم قال
واما الصغاير فان داوم عليها او وقعت منه في اكثر الاحوال ردت شهادته اجماعا انتهى وفي الكشف او بفعل الصغاير في الاغلب وان انتهى
عنها لحلها الا على قلة المبالات وعدم الاخلاص في التوبة وثالثها العزم على فعل الصغيرة بعد الفراغ منها وقد صرح بتحقق الاصرار به
في لك وضه وك والكشف ومجمع الفائدة وحكاه فيه من الاكثر واحتج عليه بانه المتبادر من الاصرار وفي العرف يقال فلان مصر على
هذا الامر اذا كان عازما على العود اليه فالقول بكون العزم داخلا في الاصرار لا يخلو عن قوة انتهى ويظهر من الذخيرة والرياض التامل
في ذلك فقالوا وفي كونه قادحا تامل ان لم يكن اتفاقيا وزاد في الاول فقال في صحيحة عمر بن يزيد اشعار بالعدم اذ الظاهر ان اسباغ الكلام
للغضب للابوين معصية انتهى والتحقيق عندي في المقام ان يقال ان المرجع في معرفة الاصرار هو العرف فكل ما صدق عليه حقيقة
انه اصرار فهو قادح في العدالة سواء كان من الافراد الغالبة ام لا اما على تقدير الاول فواضح واما على تقدير الثاني فلان الظاهر من
الذين جعلوا الاصرار على الصغيرة قادحا فيها اطلاقهم وان ثبت التخالف بين العرف واللغة كما اذا صح صدق الاصرار لغة لا عرفا
او بالعكس فلا يبعد ترجيح العرف لان ما دل على ان الاصرار قادح في العدالة وهو اتفاق القائلين بان مطلق المعصية غير قادح
فيها ومن الظاهر ان لفظ الاصرار في كلامهم يحمل على العرف العام ولكن الظاهر عدم التخالف بين الامرين وعدم كونه من الالفاظ المنقولة
فان فرض ظهور بعض عبارات اهل اللغة في المخالفة وان لم يصدق الاصرار حقيقة ويستفاد من بعضهم دعوى الاجماع عليه
وفيه نظر لامكان المناقشة فيها […] الا ان يقال ان […] على ما اشار اليه هؤلاء الجماعة
الى عدم الاشارة الى هذا الخلاف في اكثر الكتب وفيه اشكال والتحقيق ان يقال ان قلنا الاصل في المعصية كونها قادحة فالحق ما ذكره هؤلاء
الجماعة اذ لا معارض لهم فيما ذكروه والا فالاصل مع الاكثر فتم وكيف كان فمراعاة الاحتياط فيها مهما امكن اولى
اعلم ان ترك جميع المستحبات والسنن ما لم يبلغ حدا يؤذن بالتهاون بها لا يقدح في العدالة كما في الشرايع والقواعد وعد وس
ومجمع الفائدة والكفاية والمسالك والحجة هذا امور الاول ان الظاهر اتفاق الاصحاب عليه كما صرح به في الكفاية الثاني اصالة بقاء العدالة
بعد ترك جميع المستحبات لا يقال هذا باصالة عدم تحقق الشرط بالعدالة بعد ذلك لانا نقول الاولى اولى بالترجيح لما بيناه في محل اخر
ولا يبقى الاصل المذكور انما يعول المتمسك به بعد ثبوت العدالة واما قبلها فلا بل الاصل عدم ثبوت العدالة بعد ترك المستحبات
وان كان جامعا لما يعتبر في العدالة سوى ما ذكر والتفصيل في المسئلة بين الصورتين مما لا يقول به احد على الظاهر فينبغي رفع اليد عن احد
الاصلين وحيث لا ترجيح فينبغي التوقف ومعه يسقط الاستدلال بالاصل المذكور على الحكم المذكور لانا نقول الظاهر لزوم اللحوق بالاصل
المزبور فان وجه الترجيح معه كما لا يخفى الثالث فحوى ما دل على ان ارتكاب الصغيرة لا يقدح في العدالة الرابع ان تارك السنن جميعا
ليس بفاسق والاصل في كل من ليس بفاسق ترتب احكام العدالة عليه لعموم قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون
وفي قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اثبت له احكام العدالة ولوازمها فهو عادل لان وجود اللوازم يدل على وجود الملزوم
ولعدم القائل بالفصل وفيه نظر الخامس ما تمسك به في مجمع الفائدة من عموم ادلة قبول الشهادة السادس جملة من الاخبار منها خبر
عبد الله بن المغيرة الذي وصفه بعض بالصحة عن ابي الحسن الرضا ع كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته […]

٧ في العدالة كونه قادحا

يتحقق مفهوم الصلاح الا بالاتيان بالمستحب لانا نقول لا نم ذلك بل يتحقق المفهوم بمجرد الاتيان الواجبات ولا ينافي غاية ما يستفاد
من الرواية قبول الشهادة ولا يستفاد منها ثبوت العدالة بالمعنى المبحوث فيها لانا نقول اذا قبلت الشهادة ثبت العدالة بناء
على كون العدالة شرطا في الشاهد وهو واضح وقد يتوقف في اطلاق الخبر المذكور لا ينصرف الا الى ترك جميع المستحبات لان
في غاية الندرة فتم ومنها الاخبار الكثيرة التي تمسك بها بعض لكفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق لثبوت العدالة وسياتي
اليها الاشارة انتهى وبقي التنبيه على امور الاول لا فرق في ذلك بين ان يصر على الترك او لا كما صرح به في يع وير وعد وكشف اللثام
الثاني يظهر من هذه الكتب ومن س وشه والكشف ان ترك جميع المستحبات الى ان يبلغ حد التهاون بها قادح في العدالة واحتج عليه في ك
والكفاية بدلالته على قلة المبالاة بامر الدين والاهتمام بكمالات الشرع وهو ضعيف بل مقتضى الوجوه المتقدمة عدم حصول القدح
بذلك لا يقال ذلك كثيرة فيكون قادحا فيها لانا نمنع من ذلك اذ لا دليل عليه فقد يمنع من كونه معصية كما يستفاد من س فانه قسم
من الذنوب ام مخالفة المروة كل محتمل وان كان الثاني اوجه انتهى سلمنا انه معصية ولكن نم ان كل معصية قادحة في العدالة ولا يقدح ذلك
مخالفة للمروة فيكون قادحا في العدالة لانا نقول المقدمة الاولى مم سلمنا ولكن نمنع المقدمة الثانية ولا يقال الظاهر اتفاق الاصحاب
على كون ذلك قادحا في العدالة لانا نقول لا نم ذلك فان الظاهر ان الاكثر على انحصار القادح في العدالة في الارتكاب الكبيرة والاصرار
على الصغيرة والاتيان بمخالفة المروة ولم يثبت كون المفروض من احد الثلثة وبالجملة لم يثبت الاجماع على كونه قادحا في العدالة بل قد يمنع
من ثبوت الشهرة فيه نعم هو مذهب جماعة اشرنا اليهم وهي بنفسها لا تصلح للحجية على انه قد يمنع من ظهور عبارتهم في الحكم بكونه قادحا في
العدالة وبالجملة اثبات كون المفروض من قوادح العدالة في غاية الاشكال ولكن الامر سهل اذ ترك جميع المستحبات لا يتفق عادة كما
في مجمع الفائدة الثالث اذا اعتاد ترك صنف من المستحبات كالنوافل فهل يقدح في عدالته او لا الظاهر من المعظم بل صرح به بعضهم الثاني
وصرح في ك بالاول وقال هو كترك الجميع لاشتراكهما في العلة المقتضية لذلك نعم لو تركها احيانا لم يضر انتهى والمعتمد عندي هو الاول
للاصل والعموم المتقدم اليهما الاشارة وظهور المصير المعظم اليه بل الظاهر انه لا قائل بما صار اليه في ك غيره على انه فيه وافق عليه المعظم
فالخلاف في المسئلة اصلا فتم هذا ويعضد المختار عموم الاخبار المتقدمة وانه لو كان المفروض قادحا في العدالة للزم الحرج ولاشتهر اذ ما
من احد الا ويعتاد ترك مستحب او منع من الكلية فلا اشكال في ان الغالب ذلك واما ما اشار اليه في ك من الحجية على كون ذلك قادحا
في العدالة فضعفه ظاهر وقال في مجمع الفائدة انه قياس مع الفارق الرابع يستفاد من خبرين ان ترك الصلوة جماعة يقدح في العدالة
احدهما خبر عبد الله ابن ابي يعفور عن الصادق ع وفيه عن رسول الله ص لا غيبة الا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة
المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت عندهم عدالته ووجب هجرانه واذا دفع الى امام المسلمين انذره وحذره فان
حضر جماعة المسلمين والا احرق عليه بيته ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته وثانيهما ما اشار اليه في الجواد في ره
الشهيد عن الباقر ع ثم في قاموس المومنين ع من سمع النداء فلم يجبه من غير علة فلا صلوة له وقال رسول الله ص لا صلوة لمن لم يصل
في المسجد مع المسلمين الا من علة ولا غيبة الا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعة او من رغب عن جماعة المسلمين سقطت عدالته
ووجب هجرانه وان دفع الى امام المسلمين انذره ومن لزم جماعة المسلمين حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته ويؤيد هذين الخبرين
خبر ابرهيم بن زياد عن ابي عبد الله ع قال من صلى خمس صلوات في اليوم والليلة في جماعة فظنوا به خيرا واجيزوا شهادته
ويظهر من الكفاية العمل بهذين الخبرين وربما يستفاد من المقدس الاردبيلي في موضع من مجمع الفائدة وخالي المجلسي في موضع
من الجواد ذلك والمعتمد عندي ان مجرد ترك صلوة الجماعة لا يقدح في العدالة والحق الحكم بما مر وان حصل الاصرار عليه ما لم
يبلغ حد التهاون وللاستصحاب لنا وجوه الاول الاصل المتقدم اليه الاشارة الثاني العموم المتقدم اليها الاشارة
الثالث عموم قولنا نعم انه من كان مؤمنا كمن كان فاسقا الاية انه لو كان قادحا في العدالة لتواتر النقل به عن اهل العصمة
لانه مما يعم به البلوى والتالي باطل الخامس الظاهر ان معظم الاصحاب من المتقدمين والمتاخرين على انه ليس بقادح فيها عندهم
لانا نقول ذلك ظاهر مما ذكر خصوصا مع ملاحظة تصريح جماعة منهم بان ترك السنن لا يقدح في العدالة ما لم يبلغ حد
التهاون مع عدم نقلهم الخلاف فيه وبالجملة من تتبع كلمات الاصحاب ظهر له صحة ما ذكرناه من ان المعظم على ان المفروض
ليس بقادح وان القائل بكونه قادحا نادر السادس عموم الاخبار المتقدم اليها الاشارة ويعضده ما اشار اليه في الجواد في

وروى

وروى في الخصال والعيون باسانيد عن الرضا عن ابائه ع قال رسول الله ص من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم
ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته وروى بسند معتبر عن ابي عبد الله ع
انتهى ولا يعارض هذه الاخبار الدالة على الكون المفروض قادحا في العدالة المتقدم اليها الاشارة اما اولا فلضعفها سندا اما
الاولى فلما اشار اليه الشهيد الثاني فقال في طريقه جماعة منهم الحسن بن علي عن ابيه والظ ان المراد منهما ابنا فضال الحسن بن علي وابوه
وغايته ان يكون محتملا لهما وهو كاف في ضعف السند وفيه محمد بن موسى وهو مشترك بين جماعة منهم الضعيف جدا والثقة نعم قد
روى هذه الرواية في الفقيه بطريق صحيح لكن ليس فيه ما نقلناه بل فيه هذه العبارة ان رسول الله ص هم بان يحرق قوما في منازلهم لتركهم
الحضور في جماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك وكيف يقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل
ومن رسوله ص فيه الحرق في جوف بيته في النار وقد كان يقول لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة وهذه العبارة وان
امكن الاستدلال بها على كون المفروض قادحا في العدالة لكنها ليست كالعبارة السابقة في الدلالة بل يمكن منع دلالة هذه العبارة
على ذلك لان فعل رسول الله ص قضية في واقعة فلا يعم جميع الاحوال ولعله ص اراد حرق القوم الذين تركوا الجماعة الواجبة فان
الجماعة قد تجب كما في الجمعة والعيدين بل الظ هذا لان الحرق والعذاب لا يصح مع استحباب الجماعة وكذا قوله ص لا صلوة لمن لا يصلي في
المسجد مع المسلمين الا من علة والحمل على نفي الكمال ليس ابعد من التخصيص الذي يجب فيه للجماعة بل هذا اولى فان التخصيص من المجاز هذا
وقد يختلف متن الرواية مما يوجب ضعف الاعتماد عليها فتم واما الثاني فلا رسالة واما الثالث فلعدم معلومية صحته واما ثانيا
فلان التعارض بين هذه وتلك الاخبار من قبيل تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى ومن الظ ان وجه الترجيح مع هذه الاخبار
فلا بد من الاخذ بها واما ثالثا فلضعف دلالة تلك الاخبار على كون المفروض قادحا في العدالة اما الخبر الاول فلدلالته على ان
مجرد ترك الجماعة ولو مرة من غير علة قادح في العدالة وهذا مما لا يقول به احد على الظ مع انه يلزم منه نفي الحرج في الشريعة فتم فينبغي
التاويل في الرواية وهو يمكن بوجهين احدهما تخصيص اطلاقها بصورة المداومة على الترك وثانيهما تخصيص اطلاقها بصورة ترك
الجماعة الواجبة وحيث لا دليل على ترجيح احد الامرين وجب التوقف ومعه يسقط الاستدلال بها على كون المفروض قادحا في العدالة
على انا نقول الترجيح مع الاخير لدلالة الرواية على ان ترك الجماعة يترتب عليه استحقاق العذاب والايلام وحلية العشر بل جميع ما ذكر
ذلك انما يتوجه على تقدير ترك الجماعة الواجبة لا المستحبة وقد يؤيد سياق الرواية ظ في ارادة الرواية الجماعة الواجبة فيه معلوم
تحققها في زمن الص ع بل الظ عدم فتعين ان يكون المراد المستحبة وفيه نظر وبالجملة الاعتماد على ظ الرواية لا يساعد القواعد
العقلية وكذا لو اول بالتخصيص بصورة الاستمرار على ترك الجماعة فينبغي التاويل اما بالتخصيص بالجماعة الواجبة والحمل على المبالغة او
نفي الكمال او الاستهانة بصلوة الجماعة وقد اشار الى هذا الشهيد في الذكرى واما الخبر الثاني فلنحو ما ذكر واما الخبر الثالث فلانه
ليس فيهما ما يدل على ذلك فتم ثم انه لو قلنا بان الاستمرار على ترك الجماعة يقدح في العدالة فالظ انه لا يقدح فيها مع العذر
كما هو ظ بعض الاخبار المتقدمة وظاهره ان مطلق العذر كاف واما ادعى التارك العذر فهل يصدق او لا وجهان ولعل الاقرب
الاول فيما امكن بصدقه ويحتمل قويا مع الشك ايضا واما مع الظن بكذبه ففيه اشكال

اعلم انه اذا شهد
الشاهد عند الحاكم فلا يخلو من صور الاولى ان يعلم بعدالته الشرعية يقبل شهادته ويحكم بها اذا اجتمع سائر شرائطها كما صرح به في الخلاف
والمبسوط والنهاية والنافع والشرائع والتحرير والارشاد والقواعد والدروس واللمعة والروضة والمسالك ومجمع الفائدة والظ
انه مما لا خلاف فيه والحجة فيه مضافا الى ذلك واضحة قال في ك لا حاجة الى التعديل وان طلب الخصم الثانية ان يعلم بفسقه وجرح
يطرح بشهادته من غير احتياج الى البحث ولا يحكم بها كما صرح به في المبسوط والشرائع والنافع والقواعد والتحرير واللمعة والروضة
وغيرها وصرح بدعوى الاجماع عليه في مجمع الفائدة وبنفي الخلاف فيه في ك وزاد في الاول فاحتج عليه ايضا بالاية والاخبار
الثالثة ان لا يعلم عدالته ولا فسقه ويجهل اسلامه ويطرح شهادته كما في المبسوط والنهاية ويع وضه وعد والتحرير وس والمع
والمسالك وفيه دعوى نفي الخلاف عنه وحكاه في الروضة عن جملة من جملة العبارة واستظهرها الرابعة ان لا يعلم عدالته ولا فسقه ويعلم
اسلامه وقد اختلف اصحابنا في قبول شهادته على قولين الاول انها لا تقبل بل يلزم التوقف حتى يتحقق ما ينبني عليه من عدالته
او جرح وهو للمبسوط والنهاية والنافع والقواعد والتحرير والارشاد والف والايضاح والتنقيح والدروس واللمعة والروضة والمسالك

والرياض والحكي في التنقيح عن المفيد والمرتضى وادريس ويظهر من الايضاح انه من هب الامين تحل الثاني انهما تقبل ولا يلزمه التوقف وهو للخلاف ومساو قواه في ذلك ويحكاه في كفاية والذخيرة والرياض من الاسكافي والمفيد في كتاب الاشراف وزاد في الاولين فقال ومال اليه الشيخ وهو ظاهر ما للاولين وجوه منها ما تمسك به في مجمع الفائدة والرياض من اصالة عدم ثبوت الحق ونفوذ الحكم وتحقق ما يشترط فيه العدالة لشهادة المفروض لعدم الدليل على كون مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق عدالة والادلة عليها ومنها ما تمسك به في مجمع الفائدة في ان شهادة المسلم الذي لم يظهر منه الفسق لا يفيد بنفسها العلم فلا يجوز الاعتماد عليها للعمومات المانعة من العمل بغير العلم خرج منها بعض الافراد والادليل على خروج المفروض منها فيبقى مندرجا تحتها ومنها ما تمسك به في الايضاح من ان مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق لو كان كافيا لما توقف الحكم بالمال على ثبوت التزكية والبينة وهو مع بطلان التالي لعدم قيام دليل عليه ولعل ارباب القول الثاني يلتزمون بالتالي سلمنا ولكن نمنع ثبوت التزكية بالبينة على القول الثاني بالنسبة الى الشاهد الذي لم يعلم اسلامه ومنها ما تمسك به في مجمع الفائدة ايضا من لزوم الفساد وباختلال الامور والفروج والدماء بمجرد شهادة المفروض فانا نجد ان المتصف بذلك هذا بين المسلمين قليل جدا وهو جيد ومنها ان المسلم الذي لم يظهر منه فسق لا يقبل خبره فيجب ان لا يقبل شهادته اما المقدمة الاولى فلا تردد فيه وانما الثانية فللوجهين احدهما ظهور عدم القول بالفصل بين الامرين وثانيهما ان امر الشهادة اصعب من الخبر ويجب الشخص المفروض يستلزم رد شهادته بطريق اولى واما ان امر الشهادة اصعب فلما ذكره بعض محققي العامة من ان الاحتياط في باب الشهادة اتم منه في باب الرواية ولهذا كان العدد شرطا في الشهادة دون الرواية وكان الفاظا خاصة معتبرة في الاولى دون الثانية حتى انه لو قال بدل قولي اشهد اعلم لم يكن مقبولا ومنها ان من شرط قبول الشهادة عدالة الشاهد وشرطها يحصل علم اسلامه وعدم ظهور فسق فكيف يلزم الشك في تحقق الشرط وعدم لا يجوز الحكم بتحقق المشروط قطعا وقد تمسك بهذا الوجه في التنقيح وكشف اللثام وفي الذخيرة احتج به الاولون لان الشك في ثبوت العدالة لمن علم اسلامه ولم يظهر منه فسق لا يحصى ثابتة فان العدالة هي الاسلام مع عدم ظهور الفسق وقد اشار الى ذلك ما ذكر في ذلك والكفاية وزاد الاول اما الاية الدالة على العدالة فليس فيها ان المراد منها ما هو زائد عن الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق ثم قال سلمنا ان العدالة من عين الاسلام وهو الملكة الاتية لكن لا يشترط العلم بوجودها بل يكفي عدم العلم باشتغالها عن المسلم والعدالة في الاية ماجاءت شرطا حتى يقال انه يلزم من الجهل بالشرط الجهل بالمشروط وانما جاءت وصفا ومفهوم الوصف ليس بحجة بحيث يلزم بحجيته من عدم العلم انتهى لانا نقول بجميع ما ذكره مدفوع اما دعوى ان العدالة هي الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلما سيأتي اليه الاشارة انشاء الله فان قلت ان لفظ العدالة يحمل على المعنى المذكور مجازا قلنا المجاز خلاف الاصل فلا يصار اليه الامع قرينة وهنا غير مسلمة ومع هذا فالظاهر اشتغال العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فتم ومما ذكر ظهر ان حمل لفظ العدالة الوارد في الكتاب والسنة على المذكور مما لا وجه له اصلا ولئن تنزلنا فلا اقل من الشك في حمله عليه ومعه لا يجوز الحكم بمجرد تحقق ذلك المعنى كما اشار اليه بعض الاصحاب في احتمال ان لا يكون مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق يكفي لان البراءة اليقينية من التكليف في اليقين يقتضي اعتبار ما يحصل معه اليقين بالعدالة ولا يحصل ذلك الا بعد البحث والتفتيش واما دعوى انه لا يشترط العلم بوجودها بل يكفي عدم العلم باشتغالها فبان الاصل يقتضي اشتراط العلم بوجودها قطعا والخروج عنه في بعض الموارد لا يقتضي الخروج عنه هنا وهو واضح واما دعوى ان العدالة في الاية الشريفة ما جاءت شرطا فبان دليل الاشتراط العدالة ليس منحصرا في خصوص الاية بل دليله كثير تقدم الاشارة الى بعضه سلمنا ولكن ذلك مدفوع بما اشار اليه في مجمع الفائدة فقال ويكفي الامر باشهاد ذوي العدل وان لم يكن بطريق الشرط فانه علق الحكم بالشاهد العدل مع العلم ولم يعلم جواز الحكم بغيره فلا يضر منع الاشتراط بعد تسليم الوصف فتم وفي الذخيرة وقع الامر باشهاد العدل فيجب العلم بكونه عدلا ليحصل الخروج عن العهدة انتهى لانا الامر في شهادة مجهول الحال دائر بين وجوب القبول وحرمته لانه ان كان عدلا وجب قبول شهادته وان كان فاسقا حرم قبوله وحيث يدور الامر بين الوجوب والحرمة ينتفي الحكم بالتخيير كما انا ورد خبر صحيح دال على حرمته وضعف وجوب الحرمة على حرمته فانه يتعين العمل بها ومع التخيير يجوز ان يقع يجوز الحكم بقبول شهادة مجهول الحال الا انا نقول ورد ان الامر في شهادة مجهول الحال بين الامرين لما اشار اليهما اما في صورة عدم اتصاف الشاهد فيه وجوب شاهد اخر عند الحيثية فظاهر واما في صورة الاتصاف فيه فالمنع من وجوب قبول شهادة

العادل مطلقا بل انما يجب اذا كان معلوم العدالة سلمنا ولكن لا يجوز الحكم بالتخيير هنا والا لوجب الحكم به في كل ما شك في كونه دليلا شرعيا العدو ان الامر فيه بين وجوب القبول وحرمته وموجب الحكم به ايضا بجواز دعوى النبوة والخلافة لعدوان الامر فيه ايضا بين الامرين كما لا يخفى وبطلان ذلك ضروري عند العقلاء فضلا عن العلماء سلمنا ولكن القول بالتخيير في محل البحث منتف فلا يجوز المصير اليه فتم ومنها ما تمسك به في لف من ان الظن انما يحصل باخبار العدل دون الفاسق ومع انتفاء الظن لا يجوز الحكم بشهادتهم واعترض عليه الشهيد الثاني فقال ولعل اوجب العلامة في لف مما ذكره واي دليل على هذا الحصر فان الكلام في شهادة المستور لا الفاسق وبعض المستورين والمجهولين قد يحصل الظن بخبرهم ازيد من بعض من ظاهره العدالة مضافا الى حصول اصل الظن في خبرهم وايضا ان الظن ليس شرطا وانما الشرط شهادة من نصبه الشارع دليلا سواء ظن الحاكم صدقه ام لا ومنها ان مجهول الحال ليس ممن يرضى للشهادة فلا يجوز قبولها منه لعموم قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء ومنها ما تمسك به في الايضاح والتنقيح من انه لو يجب على الحاكم التوقف في محل البحث لا يقع فرق بين معلوم العدالة ومجهول الحال وهو جيد وفيه نظر ومنها جملة من الاخبار احدها ما تمسك به في مجمع الفائدة والكشف والرياض من رواية عبد الله بن ابي يعفور المشهورة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام بما تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم قال فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا على الصلوة متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين الحديث لا يقال هذه الرواية لا يصح الاعتماد عليها لضعفها سندا كما اشار اليه فقال في طريقها جماعة منهم الحسن بن علي بن ابيه والظاهر ان المراد منها ابنا فضال الحسن وابو علي وغايته ان يكون محتملا لها وهو كاف في ضعف السند وفيه محمد بن موسى وهو مشترك بين جماعة منهم الضعيف جدا والثقة لانا نقول لا نسلم ضعف هذه الرواية سندا فانها مروية في الفقيه بطريق صحيح وذلك لان طريق الصدوق الى عبد الله بن ابي يعفور صحيح على ما صرح به خالي المجلسي في الوجيزة وغيره ولهذا وصف الرواية بالصحة في التنقيح ومجمع الفائدة والكشف والذخيرة والكفاية والمدارك والرياض واما الطريق الذي ضعف في لف فانما هو طريق للشيخ ابي عبد الله بن الحسين ومن الظاهر ان ضعف احد الطرق لا يقدح في الرواية اذا كان الطريق الاخر صحيحا هذا ويظهر من مجمع الفائدة منع ضعف طريق الشيخ فانه معترضا على ما ذكره في المختلف فيه نظر اذ قد عرفت انها صحيحة في الفقيه والظاهر ان في التهذيب وهما غلطا وينبغي ان يكون هذا احمد بن الحسن بن علي بن ابيه وبعد الغلبة قول بابي كثيرة مثل وجوده في مثل هذا السند وهو ظاهر خصوصا بعد هذه الرواية في هذا الباب وعدم وجود علي بن فضال في الروايات والكتب الرجال الموجود علي بن الحسن والحسن بن علي وكل ذلك نظم عند المتتبع فتتبع وان الحسن ثقة وان قيل انه فطحي وكذا احمد والظاهر ان محمد بن علي بن موسى ثلثة اثنان ثقتان والواحد ضعيف كما ان ولذلك ما ذكره في كتابه ابن داود فيغلب على الظن كونه ثقة فتم انتهى سلمنا ضعف الطريق لكن نقول هو منجبر بشهرة القول بعدم كفاية الاسلام وعدم ظهور الفسق في اثبات العدالة كما هو مفاد الرواية لانا نقول ليس في الرواية ما يدل على ان مجرد الاسلام لا يصلح للدلالة على العدالة فان غاية ما يستفاد من قوله والدلالة على ذلك انه كون ساتر العيوب والتعاهد للصلوة وحضور الجماعة من ادلة العدالة مسلم لانحصار الدلالة في ذلك بحيث ينفي دلالة مجرد الاسلام عليها ولعله لذلك حكم في لك بقصور دلالة الرواية على ذلك المدعى لانا نقول منع دلالة الرواية على ذلك ضعيف فان قوله والدلالة على ذلك اه يدل على ما ذكرنا من وجهين احدهما انه يفيد حصر التعريف فانه قد تقرر ان المبتدأ اذا كان معرفا بالالف واللام كان مفيدا للحصر كما في قوله العالم زيد وثانيهما ان كون المفروض في الرواية دليلا يستلزم ان لا يكون مجرد الاسلام دليلا لان العلم به سابق على العلم بذلك ويمتنع تحقق وصف الدلالة اللاحق بعد ثبوته للسابق لقضاء الضرورة ببطلان الحصول الحاصل فتعين وقد ينقدح من كلامه اما في الاول فبان حمل ما يدل على الحصر على ظاهره هنا غير جائز لظهور ان دليل العدالة غير منحصر في المفروض في الرواية لثبوتها بطريق العلم وشهادة العدلين فيحمل على غير الحصر فيسقط هذا الوجه واما في الثاني فبالمنع من سبق العلم بمجرد الاسلام على العلم بالمفروض في الرواية اذ يجوز فرض تقدم العلم على الاول وقد يجاب عن كلتا المناقشتين اما عن الاولى فبان خروج بعض الافراد من الحصر بالدليل لا يقتضي عدم ثبوته بالنسبة الى الخارج بل اصالة حمل اللفظ على اقرب المجازات يقتضي الحمل على الحصر بالنسبة اليه فتم واما عن الثانية فبان الفرض

المشار اليه في غاية الندرة والاطلاق في الرواية محمول على الغالب وتخصيصه بالفرد النادر من غير دليل غير جائز وبالجملة منع ظهور
الرواية في عدم كفاية مجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في الحكم بالعدالة بعيد ثم هي غير صحيحة في ذلك وثانيها ما تمسك به في
الرياض من المرسل المروي عن الحسن بن علي العسكري عليه السلام في تفسيره عن ابائه عن امير المؤمنين عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا تخاصم
اليه رجلان قال للمدعي الك حجة الى ان قال واذا جاء بشهود لا يعرفهم قال للشهود اين قبائلكما الى ان قال ثم يقول ليذهب كل واحد
منكما من حيث لا يشعر الاخر الى قبائلهما واسواقهما ومحالهما والربض الذي ينزلانه فيسأل عنهما فيذهبان ويسألان فان اتوا خيرا
او ذكروا فضلا رجعوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فاخبراه احضر القوم الذين اثنوا عليهما واحضر الشهود فقال للقوم المثنين عليهما هذا
فلان ابن فلان يعرفونهما فيقولون نعم فيقول ان فلانا وفلانا جائتني عنكم فيما بيننا بجميل ذكر صالح انكما فالا فان قالوا نعم قضى
حينئذ بشهادتهما على المدعى عليه فان رجعا بخبر شيء وثناء قبيح دعا بهم فيقول اتعرفون فلانا وفلانا فيقولون نعم فيقول اقعد وا
حتى يحضرا فيحضرهما فيقول للقوم اهما هما فيقولون نعم فاذا ثبت ذلك عنده لم يهتك ستر الشاهدين ولا عابهما ولا وبخهما
ولكن يدعو الخصمين الى الصلح الحديث لا يقال دلالة في هذه الرواية على المدعى لاحتمال ان يكون اشتراطه على سبيل الندب او يكون
بالنسبة الى من يعلم اسلامه لانا نقول الرواية ظاهرة في ذلك لان مداومته صلى الله عليه وآله على الاشتراط المستفادة من قولهم كان رسول الله صلى الله عليه وآله
ظاهرة في ذلك واذا ثبت انه كان واجبا عليه لزم الحكم بوجوبه على غيره من الحكام والقضاة اذ قائل بالفصل مضافا الى اصالة الاشتراك في الاحكام
بينهما والى اولوية ثبوت الحكم المذكور بالنسبة اليهم بعد ثبوته بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله سلمنا عدم دلالة الرواية على وجوب الاشتراط بالنسبة اليه
ولكن الاصل وجوب ما فعله بالنسبة الينا لما تقرر من وجوب التاسي به صلى الله عليه وآله وفيه نظر اما اولا فلاحتمال كونه امرا كان بالنسبة الى من يعلم الاسلام
فيصير في الغاية كما اشار اليه في الرياض مدعيا ان المتبادر من اطلاق الرواية صورة العلم بالاسلام الغلبة في المتخاصمين وشهودهم
في زمانه صلى الله عليه وآله وبالجملة الاضافة الرواية ظاهرة في المدعى وثالثها خبر عبد الله بن المغيرة قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام رجل طلق امرأته
واشهد شاهدين ناصبيين قال كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته وقد وصف هذه الرواية بالصحة في الجواد
وفي مجمع الفائدة بالحسن وفي الذخيرة وليس في سند هذا الخبر من يتوقف في شأنه الا احمد بن محمد بن يحيى الذي يروي عنه وهو غير
موثق في كتب الرجال والظاهر ان ذلك غير قادح في صحة الرواية لان احمد بن محمد المذكور من مشايخ الاجازة وليس بصاحب كتاب والنقل
من الكتب الذي هي الواسطة في نقلها ورعاية الاتصال الاسناد حسبما اختاره الفقيه فانها منقولة من الكتب المعتمدة كما صرح به في اول
والكتب كانت معروفة في زمانهم فلا ينفع ضعف مشايخ الاجازة لا يقال لا دلالة في هذه الرواية على المدعى الا على تقدير كون المراد بالصلاح
العقد والثابت على الاسلام وهو ممنوع ومن الظاهر كون مجرد الاسلام صلاحا الا انا نقول الصلاح وان كان في اللغة يشمل مجرد الاسلام الا
ان مجرد الحلالة يتصرف الى الامر الزائد ومع هذا فنقول لو كان المراد منه الاعم لما كان لقوله عليه السلام من ولد على الفطرة فائدة وبالجملة الظاهر
من قوله عليه السلام من ولد على الفطرة ارادة كونه مسلما ومن قوله عليه السلام عرف بالصلاح في نفسه ارادة تقوى منه وورع فاذن تنهض الرواية للدلالة
على المدعى الا ان يقال غاية ما يستفاد من منطوق الرواية ان المسلم الذي عرف صلاحه يقبل شهادته وليس هو محل البحث وليس فيه دلالة
على ان المسلم الذي لم يعرف صلاحه لا يقبل شهادته الذي هو محل البحث الا على تقدير كون جوابه من ولد متضمنا لمعنى الشرط وهو ممنوع
وفيه نظر لان الظاهر ذلك الشرطية فتدل على انه قد يعلم دلالة الرواية على المدعى ابو حمزة فيمن وراءها خبر بن يقطين المروي في البحار عن
ابي الحسن عليه السلام انه قال جعلت فداك كيف طلاق السنة قال يطلقها اذا طهرت من حيضها قبل ان يغشاها بشاهدين عدلين ثم قال في اخر
الرواية من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير وصحح في المدارك بان سند هذه الرواية معتبر وخامسها
ما تمسك به في مجمع الفائدة والكشف من خبر عبد الكريم ابن ابي يعفور عن ابي جعفر عليه السلام قال تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن
مستورات من اهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات للبذاء والتبرج الى الرجال في انديتهم وقد عد هذه
الرواية في الذخيرة من الموثق وسادسها خبر جابر عن ابي جعفر عليه السلام فان شهادة القابلة جائزة على انه استهل او برز ميتا اذا سئل
عنها فعدلت فان مقتضى مفهوم الشرط عدم قبول شهادتها مع عدم التعديل مطلقا ولو علم باسلامها وعدم ظهور فسق منها قال
في مجمع الفائدة ولا يضر ضعف السند للعموم ووجوه ايضا منها ما تمسك به في الخلاف والمسالك وشرح البداية كما عن بعض العامة من ان
الاصل في المسلم العدالة حتى يثبت خلافه وفيه نظر لانهم ان ادعوا ان ذلك اصل تعبدي شرعي كاصالة الطهارة ونحوها فهو

م لعدم

م لعدم الدليل عليه بل ذلك مدفوع باستصحاب عدم العدالة المقطوع بانها من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم الازلي خصوصا
على القول بان حقيقة العدالة الملكة الراسخة والى هذا اشار العضدي بقوله الظاهر ان الاصل الفسق لان العدالة طارية
ولانه اكثر انتهى وبعض ما ذكره مصير المعظم الى القول الاول المشتهر المبني عن الاصل المذكور وقد صرح به في الايضاح
والتنقيح وغيرهما كما عن المهذب وان ادعوا ان الظاهر والمظنون من حال المسلم العدالة كما ان المظنون من جنس العقلاء الصحة
كما صرح به في المبسوط محتجا بان اعتقاده دين الاسلام انه حجة واشار الى هذا في النهاية في احتمال الصدق مع ظهور الاسلام
والسلامة على الفسق اظهر من احتمال الكذب فضعفه ظاهر لما ذكره في جملة من الكتب ففي الكشف وان كان الاصل عدم الفسق وكان
الاسلام ملكة رادعة لصاحبه عنه الا ان كثيرة وقوعه من المسلمين مما اضعف الاصل وغلبة الاهواء مما اضعفت الردع وفي زبدة
البيان لا يكفي ان الاصل عدم الفسق وظاهر حال المسلم ذلك لانه معارض باصل عدم فعل الطاعات وان وقوعهم كثير وعلمهم اكثر فلا
ينبغي الاعتماد عليه وفي مجمع الفائدة واما الاستدلال بكفاية الاسلام بناء على ان الاصل في المسلم العدالة كما ذهب اليه بعض العامة
او ان الظاهر من حال المسلم انه لا يترك الواجبات ولا يفعل المحرمات وهذا لو نسب احد الخلاف ذلك بفسق ويعزر فضعيف اذ الاصل
عدمها فهو على الظاهر لابد له من حصولهما وهو مع اعتبار الملكة واضح ومع عدم الاشك في اعتبار امور كثيرة وجودية فيها والاصل
عدم ذلك كله والظاهر من حال المسلم لا يقتضي حصولها على انها معارض بما يراه من اكثر المسلمين فانك اذا عاشرت الناس خصوصا
بالسفر وبالمعاملة عرفت ان اكثرهم غير عادل وهذا لم يوجد الا نادرا فالظاهر معارض بالظاهر ويحمل على عدم ترك الواجبات وفعل المحرمات
وعلى الصحة والسداد وتعزير من ينسب الى الفسق المصلحة وذلك لا يقتضي الجزم ولا الظن بالعدالة والشهادة بها والحكم بشهادته
في المعصية للموقوف على ظهورها عند الحاكم بحيث يحكم بها شرعا ولذا يحمل على ذلك ولو حصل الظن بعدم فعل الواجبات وترك المحرمات
ويعزر لو نسب اليه لو علم فسقه وبالجملة فرق بين ثبوت شيء عند الحاكم بحيث يحكم عليه ويحكم على الخلق بسبب وجوده وبين عدم الحكم
بالعدم والحمل على الفعل بناء على ظاهر الحال المصلحة فافهم ولا يستلزم الثاني الاول وهو ظاهر ومنها الاجماع المحكي في الخلاف فانه قال
اذا شهد عند الحاكم شاهدان يعرف اسلامهما ولا يعرف فيهما جرح حكم بشهادتهما دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وايضا نحن نعلم
انه ما كان البحث في ايام النبي صلى الله عليه وآله ولا ايام الصحابة ولا ايام التابعين وانما هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي فلو كان شرطا
ما اجمع الاعصار على تركه انتهى ونحو ذلك وحال السلف يشهد بذلك وفيه نظر اما اولا فلوهنه بمصير المعظم الى خلافه كما صرح به في
الرياض وفي التنقيح يمنع من انه لم يكن في ايام النبي صلى الله عليه وآله بحث عن حال الشهود في تلك الازمان وعدم الوقوف لا يدل على عدم الوجود
وفي مجمع الفائدة ان ذلك في مثل هذه المسألة بعيد حتى لم يظهر القول بذلك مطلقا من المخالفين ايضا بل نقل عن ابي حنيفة فقط
في غير الحدود ولا مطلقا واما ثانيا فلما في مجمع الفائدة فيه ان مراد الشيخ من الاسلام الايمان بالمعنى الاخص فانه معلق قوله بقبول
معلق المسلم مع قوله بفسقهم لمخالفة المذهب فكيف يستدل الشيخ بفعل الصحابة والتابعين القائلين بقبول فعل المسلمين بل غير
المؤمنين كما ان ابا يوسف رد شهادة ابن ابي يعفور وقال لانك رافضي مع علمه بانه صدوق واما ثالثا فلما ذكره في الرياض من انه
بما يظهر من كثرة العرفان من كون تفسير العدالة بالملكة مجمعا عليه حيث نسب الى الفقهاء بصيغة الجمع المحلى باللام المفيد للعموم الى
تبيين كلام المقدس الاردبيلي في شرح الارشاد وفيه نظر واما رابعا فلما ذكره في الكشف فقال واستدل الشيخ بالاجماع مع انه قال بعد
اذا حضر الغرباء في بلد عند الحاكم فشهدوا عنده اشياء فان عرفهما بعدالة حكم وان عرف الفسق وقف وان لم يعرف عدالة ولا
فسقا بحث عنهما انتهى وفيه نظر يعرف مما حكي عنه انه قال فقط ان عرف اسلامهما دون عدالتهما بحث عنهما فتدبر ومنها ما اشار اليه في
في وهذا القول امتن دليلا واكثر رواية وبدونه لا يكاد ينتظم الاحكام للحكام خصوصا في المدن الكبيرة والقاضي المنفذ
من بعيد اليها لكن المشهور الان بل المذهب خلافه انتهى وفيه نظر ومنها العمومات الدالة على قبول شهادة المسلم عن نحو قوله
واستشهدوا شهيدين من رجالكم خرج منها معلوم الفسق بالدليل ولا دليل على خروج مجهول الحال فيبقى مندرجا تحتها وفي
العام المخصص حجة في الباقي وفيه نظر فان هذه العمومات قد ثبت تقييدها بما دل على كون العدالة شرطا في الشاهد فلا يشمل الا
مطلقا ولو لم يكن معلوم الفسق فلا يصح التمسك به في محل البحث لان مجهول الحال يحتمل ان يكون فاسقا فيكون خارجا عن تلك العمومات
ويحتمل ان يكون عادلا في الواقع فيكون مندرجا تحتها والاحتمالان متساويان ومعه لا يمكن شمولها له فيسقط الاستدلال بها

على قبول شهادته وهو واضح سلمنا الشمول ولكنها لا تصلح لمعارضة ادلة القول الاول المتقدم اليها الاشارة وبالجملة الاستناد
الى هذه العمومات في اثبات هذا القول في غاية الضعف ولعله لهذا لم يتمسك بها الشيخ في الخلاف ومنها جملة من الاخبار لخبر
جابر ابي ايوب الخزاز عن ابي عبد الله عم في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الاخران فقال اذا
كان اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا واقيم الحد على الذي شهدوا عليه انما عليهم ان يشهدوا
بما ابصروا وعلموا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وقد وصف هذه الرواية بالصحة في المسالك والذخيرة والكفاية
وتامل فيه في مجمع الفائدة فيه ويمكن ان يناقش في السند بعدم ظهور صحته الى الحسن بن محبوب فانها منقولة في يب في
باب البينات مقطوعة من الحسن وفي اواسط الباب نقلها عن احمد بن محمد عن الحسن واحمد مشترك والطريق اليه غير ظاهر وفي ابو
ايوب وهو ابنه مشترك وفي جويرية ايضا شيء وان كان الظاهر ان الطريق الى الحسن صحيح وهو احمد بن محمد بن عيسى الثقة والطريق اليه صحيح
وكذا ابو ايوب هو الخزاز كما صرح به في اخر الباب وجويرية مقبول عندهم بل ثقة انتهى والانصاف ان هذه الرواية صحيحة كما اعترف به
المناقش المزبور فلا يمكن الجواب عنها بضعف السند وان كان المناقشة المذكورة توجب وهنا فيه وكذا لا يمكن الجواب
عنها بما اشار اليه المقدس الاردبيلي فانه قال ويمكن حملها على التقية واختصاصها بالصورة المذكورة فلا يكون دليل
عدم الاشتراط مطلقا بل دليله في الجملة على انه قد استثني المعروف بالفسق فلا بد من العلم او الظن بعدم ذلك وليس معلوم
حصوله من دون العدالة فتامل انتهى وذلك لان الحمل على التقية خلاف الاصل فلا يصار اليه الا مع دليل عليه وهو هنا منتف
واحتمال الاختصاص بالصورة المذكورة بعيد اولا لظهور عدم القائل بالفرق بينها وبين غيرها من الصور وثانيا ان جواز
الاكتفاء بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في الصورة المذكورة يقتضي جوازه في كثير من الصور بطريق اولى كما لا يخفى بل في
الاصور قليل وهي ملحق بالاكثر بالاستقراء فتامل ولا نم ان استثناء المعروف بالفسق يستلزم ذلك ان كان المراد من معلوم الفسق
عند الوالي نعم ان كان المراد منه المشهور بالفسق يستلزم ذلك ولكن باطلاق كلام عم هذا يقتضي الاكتفاء بمجرد الاسلام
مع عدم الاشتهار بالفسق وهذا دعا يكون دليلا على هذا القول وفيه نظر لان ما ذكر لا قائل به على الظاهر فينبغي ان يحمل على ما عليه
عليه المعظم بتقييد الاطلاق او ما عليه المعظم باب هذا القول بالتقييد والامران متساويان فيسقط الاستدلال بالرواية
على هذا القول على انه قد يمنع ترجيح الاول فيكون الرواية حجة للقول الاول وثانيها مرسلة يونس بن عبد الرحمن عن بعض رجاله
عن ابي عبد الله عم خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم الولايات والمناكح والذبائح والشهادات والانساب فاذا كان ظاهر
الرجل ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسال عن باطنه قال في الوسائل قد عمل الشيخ وجماعة بظاهرها وظاهر امثالها وحكموا بعدم
وجوب التفتيش انتهى واجاب عنها في التنقيح بانها مرسلة مع انها رواية محمد بن عيسى عن يونس لا يعتمد عليه كما قاله ابن بابويه وفي مجمع
الفائدة بضعف السند وبان المستدل لا يقول بظاهرها فانهم يقولون بقبول الظاهر في اكثر من خمسة اشياء وهو ظاهر ولا يعلم ايضا
ما ذكر من الادلة ويمكن حملها على عدم التكليف بما في نفس الامر من حقيقة الحال وانه لا يجب التفتيش مع اعتبار العدالة وكفاية مجرد
الاسلام والا فلا يناسب قوله ظاهرا في الرواية ضعف السند من غير جابر له وبانها غير واضحة الدلالة قال والشرط كما يحتمل
ان يكون المراد به عدم ظهور الفسق كذا يحتمل ان يكون المراد بعدم يراد به ما يزيد عليه من الملكة او حسن الظاهر ومعه لا يمكن الاستدلال
سيما مع ظهوره فيه بحكم التبادر وما سيأتي من الاخبار وثالثها خبر العلا بن سيابة قال سالت ابا عبد الله عم عن شهادة من يلعب
بالحمام فقال لا باس اذا كان لا يعرف بفسق وقد وصف هذه الرواية في الوجيزة بانه روى الصدوق في الفقيه باسناد حسن او موثق
عن العلا بن سيابة ورواه الشيخ عن العلا باسناد ضعيف لمكان محمد بن موسى المشترك بين الضعيف وغيره انتهى وفيه
نظر فان العلا لم يخلو ما يدل على حسنه الا ان يعلم لرواية الحسن اليه فاذن ينبغي الحكم بضعف سند الرواية فلا يصح الاعتماد عليها مضافا
الى امكان المناقشة في دلالتها بما دل انها اليه الاشارة في خبر ابي ايوب ورابعها خبر سلمة بن كهيل قال سمعت عليا عم يقول لشريح واعلم
ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلود في حد لم يتب منه او معروف بشهادة زور او ظنين وفيه نظر لضعف السند وقصور الدلالة
لما ذكر في الكشف من احتمال عموم الظنين لكل مجهول الحال لهذا وقال في مجمع الفائدة ان الفاسق هو ومن معه منهم منها عدم الا ان
يحمل الظنين فيها النقص او زيادة فافهم انه لا يحصل احترازا على القبول فيحتمل ان يكون المراد علم الود بل البحث والتفتيش

خامسها

وخامسها خبر ابي بصير الذي وصفه بالصحة في لك وفي مجمع الفايدة والذخيرة قال سالت ابا عبد الله عم عما يرد من الشهود
قال الظنين والمتهم والخصم وقريب منها خبر عبد الله بن سنان وسليمان بن خالد والحلبي لانه لا يجوز الاعتماد على الرواية هنا لان ما
ما يستفاد ومما ذكر عدم رد شهادة غير الظنين والمتهم والخصم الذي منه مجهول الحال وعدم الرد اعم من القبول كما صرح به في
مجمع الفايدة وقال الظاهر ان ابا بصير هو يحيى الواقفي لنقل شعيب عنه لا انا نقول ما ذكره فرع بان مقتضى اطلاق الروايات
عدم رد شهادة غير الظنين والمتهم الذي من جملته مجهول الحال ولو بعد الفحص والتفتيش وعدم ظهور الحال وهو مستلزم
للقبول والا كان مردودا فيه ولا يقال ان مجهول الحال باعتبار احتمال كونه ظنينا وفاسقا ومنا منا لا يصح الحكم بقبول شهادته لتحقق
المطلب ان الروايات المتقدمة دلت على رد الظنين والفاسق في نفس الامر رد شهادته ومجهول الحال يمكن ان يكون ظنينا وفاسقا
ويمكن ان يكون عادلا واذا حصل الاشكال فينبغي التوقف فلا يكون الروايات السابقة دليلا على قبول شهادته لانا نقول اطلاق تلك
الروايات ينصرف الى من علم كونه ظنينا وهما الاطلاق من يطلق عليه لفظ الظنين والمتهم حقيقة وذلك لان المتبادر من الظنين
ذلك وفيه نظر لمنع من التبادر المذكور سلمنا ولكن غاية ذلك التبادر ويبقى دخول من علم اتصافه بهذه الامور تحت الاطلاق
لا انحصار المراد فيه فيحصل الشك في دخول مجهول الحال تحت المنطوق او المفهوم فلا يمكن التمسك بتلك الروايات على حكمه وفيه نظر
اذ التحقيق ان التبادر المذكور يقتضي الحكم بانحصار المراد في ذلك ولا يقال انه ليس في الروايات السابقة تصريح بانه يقبل شهادة
الظنين والمتهم حتى يحكم بقبول شهادة مجهول الحال على تقدير تسليم عدم دخوله في مفهوم الاسمين بل انحصارهم عليهما في مقام
الجواب عن السؤال عما يرد من الشهود ربما كان ظاهرا في ذلك ولكن هذا الظن لا يجوز التعويل عليه بعدم بقاء ما يدل على حال القائل
على ان بعض افراد غير الظنين يقبل شهادته لا نا نقول ان خروج بعض الافراد من ذلك الظهور بالدليل لا يقتضي ان يخرج منه الغير والا
لم يتم الاستدلال على حجية العام المخصص في الباقي وعلى هذا انما يتمسك بالعمومات المستفادة من
الوضع واما المستفادة من المقام كما في محل البحث فلا ولا يقال ان مجهول الحال يمكن ادعاء دخوله تحت المتهم الذي حكمت تلك الروايات
برد شهادته لانا نقول يمنع من صدق المتهم على المجهول الحال عم وسادسها خبر علقمة بن محمد قال الصادق كلمن ولد على فطرة الاسلام
جازت شهادته ثم قال عم فمن لم تره بعينك يرتكب اثما او لم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه
مذنبا وفيه نظر لضعف الرواية سندا فلا يصح الاعتماد عليها وبالجملة الروايات المذكورة لا تنهض لاثبات هذا القول لان الدال
منها ضعيف السند من غير جابر والصحيح السند منها ضعيف الدلالة ولو سلم صحة سند جميعها وظهور دلالتها فنقول لا تصلح لمعارضة
الاخبار التي ذكرناها حجة للقول الاول اما اولا فلما ذكره في الرياض من ان الاخبار المتقدمة اخص مطلقا من هذه الاخبار لانها لا تدل
الا ان المسلم الذي لم يظهر منه فسق مقبول الشهادة ومطلق فيه سواء كان متصفا بالملكة او حسن الظاهر ام لا والاخبار المتقدمة كما
عرفته صريحة بل نص في اعتبار الشيء الزائد على ما في هذه الاخبار فيجب تقييد هذه بالاخبار المتقدمة واما ثانيا فلاعتضاد الاخبار
المتقدمة بالشهرة العظيمة بل في الرياض كادت تكون اجماعا واما ثالثا فلاعتضادها بما ذكره في الرياض من ظاهر الكتاب والسنة
المستفيضة بل المتواترة المانعة من قبول شهادة الفاسق بالمرة بناء على ان الفاسق اسم لمن ثبت له الفسق الذي هو الخروج
عن الطاعة في نفس الامر ولا مدخلية المعرفة به في حقيقته ومفهومه لا لغة ولا عرفا قال ومع ان المنع عن قبول شهادته في الاية معلل
بكراهة الوقوع في الندم وهي كالصريحة بل صريحة في اعتبار الوصف الواقعي ومقتضى تعليق الحكم عليه لزوم مراعاته والبحث عن ثبوته
وعدمه في نفس الامر والاسلام كالايمان هذا الوصف ظاهرا كذا اليها معه وبسببه يحصل الوقوع في الندم فيجب الفحص ثم قال و
قريب منها الكتاب والسنة المستفيضة بل المتواترة الدالة على اعتبار العدالة بناء على ان المتبادر منها عرفا وعادة ليس مجرد
الاسلام مع عدم ظهور الفسق هذا اذا التحق في المسألة محل اشكال ولكن التحقيق ان يقال ان من ذهب الى مجرد كفاية الاسلام مع عدم ظهور
الفسق في العدالة ان ادعى ان ذلك معنى العدالة وحقيقتها لا غير كما هو ظاهر المبسوط والسرائر وغيرهما فهو باطل بل الحق ان العدالة
غير ذلك لوجوه الاول ان المتبادر والمفهوم من لفظ العدالة عند الاطلاق حالة حاصلة للشخص كاشفة فيه كالشجاعة والسخاوة كما صرح
به في مجمع الفائدة والرياض فان قلت هذا باعتبار اللغة ولكنه صار حقيقة شرعية في ذلك قلنا لا نم ذلك كيف والمتبادر من لفظ
العدالة في عرف المتشرعة خلاف ذلك المعنى قطعا الثاني الاخبار التي ذكرناها في مقام ذكر القول الاول ويؤيدها ما اشار اليه

والدي العلامة دام ظله العالي يستفاد من جملة وافرة من النصوص في موارد عديدة اعتبار العدالة ولا ينافي الا بقبولها
المراتب المرتبة ضعفا وقوة ولا يكون ذلك الا بتفسيرها بغير ذلك مما يرجع الى امر وجودي والا فالامر العدمي لو تركب مع
وجودي لا يقبل المراتب كما هو واضح الثالث ان معظم الاصحاب على عدم كون العدالة عبارة عن ذلك وانها عبارة عن ملكة تبعث
على ملازمة التقوى منهم العلامة في لف وعد والارشاد والتحرير وتهذيب الاصول ونهاية الاصول والشهيدان في س وكرى
وض وضه والسيوري في التنقيح والمحقق الثاني في جامع المقاصد والسيد عميد الدين في المنية والفاضل الشيخ حسن في المعالم
والفاضل الهندي في الكشف والوالدي دام ظله العالي في الرياض وقد صرح جماعة ايضا بانه مذهب المعظم بل يستفاد من بعضهم
دعوى الاجماع عليه وفي البحار والذخيرة انه مذهب المتاخرين الا انه لا دليل على ما ذكرت من الادلة الاربعة سوى الشهرة
وهي ليست بحجة ولذا انكر ذلك في مجمع الفائدة لانا نقول لا نم ان الشهرة ليست بحجة خصوصا مثل هذه الشهرة التي لا يبعد لها
انكره كما في مجمع الفائدة والبحار والذخيرة والكفاية وقال الاخيران لم نجد العدالة بمعنى الملكة في الاخبار والا في كلام من تقدم
على العلامة ولا دليل عليه وقد صرح بهذا في مجمع الفائدة لانا نقول لا نم ان الشهرة ليست بحجة خصوصا مثل هذه الشهرة التي
لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف سلمنا ولكن الاجماع المنقول حجة خصوصا اذا اعتضد بالشهرة سلمنا ولكن نقول لفظ
العدالة والعدل الواردين في الكتاب والسنة ان وجب حمله على المعنى العرفي بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية فيه فلا اشكال
في دلالته على الملكة لان المتبادر منه عند الاطلاق في العرف الملكة وان وجب حمله على المعنى اللغوي فيحتمل قويا دلالته على الملكة
ايضا وعلى اي تقدير هو بين لحمله على الملكة ويتبادر منه فيكون تفسير المعظم مستندا الى هذا وهو راجع الى احدى ادلة الاربعة
كما لا يخفى لا يقال اعتبار الملكة لا يجامع قولهم بعود العدالة بعد التوبة بطهر او في الجملة كما صرح به صاحب الكفاية والمقدس الاردبيلي
لانا نقول هذا بط لان اعتبار الملكة ابدا لا يستلزم اعتبارها دائما سلمنا ولكن ليس المراد بالملكة ما يمنع المكلف عن المعصية
بحيث لا يتمكن منها اصلا بل المراد منها استعداد النفس لترك المعاصي وقويها القرينة في ذلك فتم وان سلم القائل بكفاية مجرد
الاسلام مع عدم ظهور الفسق في الحكم بالعدالة ان العدالة عبارة عن الملكة الخاصة وادعى ان ذلك دليل عليها فنقول ان ادعى
انه يحصل منه العلم بها فهو باطل قطعا وان ادعى انه يحصل منه الظن بها فهو ايضا بط وهو ظ سلمنا حصول الظن به ذلك ولكن يطالب
بدليل حجيته ان ادعى انه يدل على الملكة تعبدا فهو بط ايضا لعدم الدليل وبالجملة الاقرب عندي ما عليه المعظم من انه لا يجوز
الحكم بالعدالة بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق في قبول الشهادة ليست بشرط فيه بل الفسق مانع ومع الشك فيه كما في مجهول
الحال يدفع بالاصل ضعيف جدا لان اشتراط العدالة في الشاهد مما لا ريب فيه وبالجملة محل النزاع في المسئلة لا يخفى عن اشتباه
فان منهم من جعل النزاع كون ذلك دليلا عليها ومنهم من جعل محل النزاع كون العدالة شرطا وكيف كان فالمختار انه مجرد الاسلام
مع عدم ظهور الفسق لا يكفي في قبول الشهادة وثبوت العدالة وينبغي التنبيه على امرين الاول ان القائلين بكفاية مجرد الاسلام
مع عدم ظهور الفسق في ثبوت العدالة هل ارادوا بالاسلام المعنى الاعم او المعنى الاخص وهو الايمان فيه اشكال ولكن الظاهر الاخير
كما صرح به في مجمع الفائدة الثاني اعلم انه كما لا يثبت عدالة الشاهد بمجرد الاسلام وعدم ظهور الفسق كذلك لا يثبت عدالة الامام
وقد اشار الى هذا في الذخيرة والبحار فقال والظ عدم القائل بالفصل في باب الامامة والشهادة اختلف
اصحابنا في توقف العدالة التي هي شرط جملة من الامور على مراعاة المروة على قولين الاول انها متوقفة على ذلك وهو المبسوط والسرائر
والتحرير ولف والقواعد والارشاد والتهذيب والنهاية والمنية والقدوس والذكرى والتنقيح وجامع المقاصد والروض
والمعالم والكشف وحكاه في كنز العرفان عن الفقهاء وفي المدارك والذخيرة عن المتاخرين وفي الرياض والمفاتيح هو المشهور
وفي الكشف انه المشهور بين الخاصة والعامة وفي البحار المشهور لا سيما بين المتاخرين اعتبار المروة في الامامة والشاهد ولا
شاهد له من جهة النصوص الثاني انها ليست بمتوقفة على ذلك وهو المنقول في المحكي عنه وللشيخ في العدة والمحقق في موضع
من يع والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة والشهيد الثاني في ضه وبسط في ك والفاضل الخراساني في الذخيرة وخالي العلامة
المجلسي في البحار والوالد العلامة في الرياض ويمكن استفادته من النهاية والمحكي عن الحلبي والقاضي حيث لم يصرحوا بتوقف العدالة
على ذلك ولم يذكروا ما يدل عليه الا ان الاول صرح بتوقفها على ستر العيوب والاخيرين بتوقفها على اجتناب القبائح وقبح الاثم

هذين

هذين على اعتبار المروة فيها اشكال للاولين وجوه منها الاصل المتقدم اليه الاشارة ومنها ان المقصود من اشتراط العدالة
هو حصول الثقة والاعتماد وهما لا يتحققان بالنسبة الى من لا مروة له لان معها اما لخبل وضعف عقل او قلة حياء وعلى التقديرين
لا يبقى وثوق اما مع الخبل فظ واما مع قلة الحياء فلان من لا حياء له يصنع ما يشاء كما ورد في الخبر فيكون عدم المروة من منافيات
العدالة فيكون هي متوقفة عليها وفيه نظر للمنع من ان المقصود من اشتراط العدالة ذلك لاحتمال ان يكون المقصود امر اخر ولو كان
المقصود منه ذلك لكان الشرط في الحقيقة هو حصول الظن بالصدق والوثوق والاعتماد وهي كما تحصل بالعدالة كما تحصل بغيرها
فلم يكن للتخصيص بالعدالة وجه سلمنا ولكن لا نم ان عدم المروة من منافيات العدالة حتى تثبت كونه منافيا مطلقا لعدم القائل بالفصل لانا
نقول هذا بط كما لا يخفى ومنها ما تمسك به بعض على ما حكي من المروي عن مولينا الكاظم عم لا دين لمن لا مروة له ولا مروة لمن لا عقل له وفيه نظر لضعف
الرواية سندا فلا يجوز التعويل عليها ومع هذا فقد قال بعض الفضلاء فيما حكي عنه ان استعمال المروة بالمعنى الذي ذكره الاصحاب
غير معروف في كلامهم عم فالاظهر حمله على بعض المعاني المروية عنهم في تفسيرها انتهى قال والدي العلامة بعد نقل هذا اقول اشار بالمعنى
المذكور هنا بين الاصحاب الى ما قالوه من انها التخلق بخلق امثاله وبالمعاني المروية عنهم عليهم السلام الى ما في بعض النصوص من انها اصلاح
المعيشة وما في بعض اخر منها من انها ستة ثلثة في الحضر وهي تلاوة القران وعمارة المسجد واتخاذ الاخوان ومثلها في السفر وهي بذل
الزاد وحسن الخلق والمزاح وغير معاصي الله عم وما في ثالث من انها ان تضع الرجل خوانه بفناء بابه امن ذلك وليس شيء من
هذه المعاني المروية ما يوافق ما ذكره الاصحاب في معنى المروة ولا كونه معتبرا في العدالة بالكلية نعم ربما يشعر به بعض الروايات منها من
عامل الناس فلم يظلمهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وحرمت غيبته ولكن الاشعار
غير كاف سيما مع قصور السند ولا ريب ان اعتبارها احوط ان كان في تعينه نظر انتهى ومنها انه لا يطلق عرفا على من لا مروة له انه
عادل فيكون هي مما يتوقف عليه مفهوم العدالة وفيه نظر لان لفظ العدالة عند اهل العرف غير معلوم المعنى وبناؤهم في معرفة معناه
على ما يرد الشرع به وحاله عندهم كحال ساير الالفاظ التي لا يعرف معناها الا بعد التوقيف من الشرع فتم ومنها اشتهار القول
بتوقف العدالة على المروة وفيه نظر لامكان المناقشة في حجية الشهرة سلمناها لكن نمنع من تحققها في المسئلة على وجه يجب الاعتماد
عليه ومنها ان المناصب التي اعتبر لها العدالة كالشهادة والامامة والقضاء لا يليق بمن لا مروة له فيلزم ان يكون المروة مما يتوقف
عليه العدالة وفيه نظر للمنع من المقدمة الاولى سلمنا ولكن الاستلزام مم ولم لا يجوز ان يكون المروة شرطا لتلك المناصب
بنفسها ولا يكون لها دخل في اصل العدالة وقد صار الى هذا بعض فقال ان المروة شرط في الشهادة وانه لا يبطلها بالعدالة
فتم وللاخرين ايضا وجوه منها ما تمسك به في مجمع الفائدة من الاصل فيقتصر في دخول المروة في العدالة على يقين الاصل والعلم بدخولها
فيها لا شرطا ولا لغة ولا عرفا في الجميع لعدم ذكر البعض في تعريف العدالة واعتبارها في قبول الشهادة ايضا غير ظاهر للاصل وعدم ذكرها
في الادلة من الاية والاخبار والاجماع بل يدل على عدمه تركها في الادلة والاقتصار على العدالة وعدم الفسق والتهمة كما سمعت فتم
ومنها ان عدم قدح ارتكاب الصغاير في العدالة يستلزم عدم قدح ارتكاب خلاف المروة فيها بطريق اولى ومنها ان اطلاق مفهوم
قوله تعم ان جاءكم فاسق الاية يقتضي جواز قبول خبر غير الفاسق مطلقا ولو لم يكن له مروة ولا دليل على الخروج من لا مروة له فيكون
مندرجا تحت العموم وفيه نظر لامكان دعوى انصراف الاطلاق الى الغالب وهو من له مروة كما اشار اليه في المدارك ومنها عموم
قوله تعم افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون يقتضي جواز الاعتماد على من لا مروة له لانه ليس بفاسق قطعا فلا يكون عدم
المروة من قوادح العدالة فتم ومنها خلو الاخبار عن بيان توقف الاخبار على المروة كما اشار اليه في مجمع الفائدة وك وجع
والكفاية والرياض ومنها ما اشار اليه في البحار فقال والحق ان ما لم يكن مخالفا من ذلك الشرع ولم يرد فيه نهي لا يقدح في العدالة
ولا دليل عليه وليس في الاخبار منه اثر بل خلافه في اخبار كثيرة من كان اشرف من رسول الله صلعم وكان يركب الحمار ويردف
من خلفه ويأكل ماشيا الى الصلوة كما روي وكانهم اقتفوا اثر العامة فانها مذكورة في كتبهم ولذا لم يذكر المحقق ذلك
معناها واعرض عنه كثير من القدماء والمتاخرين انتهى وفيه نظر والمسئلة لا تخلو عن اشكال ولكن القول الثاني لا يخلو عن قوة
الا ان مراعاة الاولى مهما امكن احوط وينبغي التنبيه على امور الاول اختلفت العبارات في تفسير المروة ففي المبسوط والسرائر العدالة
في المروة ان يكون مجتنبا للامور التي يسقط المروة وفي التحرير اما العدالة في الافعال فتجنبا للامور الدنية وفي القواعد من صفات

الشاهد المروة من يرتكب ما لا يليق بامثاله من المباحات مجيب تجريحه وظهر منه بورود شهادته وفي الايضاح اما المروة فاجتناب
ما يسقط العزة من القلوب ويدل على عدم الحيا وعدم المبالات بالاستخفاف وفي الدروس اما المروة فهي تنزيه النفس عن الدنائة
التي لا يليق بامثاله في السفر اما المروة فيخرج عنها بفعل الدناءة ما يسقط العزة والمحل من القلب وما يدل على المهانة وعدم
المبالات وفي جامع المقاصد المروة مجانبة ما يؤذن بخسة النفس وزيادة التهمة من دناءة الهمة من المباحات والصغاير وفي
الروضة هي التخلق بخلق امثاله في زمانه ومكانه وفي الروض المراد بالمروة الملكة تبعث على مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودناءة
الهمة من المباحات والمكروهات وصغاير المحرمات بحيث لا يبلغ حد الاصرار وفي المدارك اما المروة فالمراد بها تنزيه النفس من
الدناءة التي لا يليق بامثاله ويحصل ذلك بالتزام محاسن العادات وترك الرذايل المباحة وفي الذخيرة مجانبة ما يؤذن بخسة
النفس ودناءة الهمة من المباحات والمكروهات وصغاير المحرمات التي لا تبلغ حد الاصرار وفي ذلك وفي مجمع الفايدة والذخيرة
وفي ضبط المروة عبارات متقاربة منها ان صاحب المروة هو الذي يصون نفسه عن الادناس ولا يشينها عند الناس او الذي يتحرز
عما يسخر منه ويضحك به او الذي يسير بسيرة امثاله في زمانه ومكانه وفي الجواد وفي ضبط معناها عبارات لهم متقاربة المعنى وحاصلها
مجانبة ما يؤذن لخسة ما في الذخيرة وفي الكشف للمروة بالهمزة ويجوز تشديد بدل الواو وهي الانسانية كما في الصحاح او الرجولية والاول
بها هنا الكمال منها كما في العين والمحيط وفي الاصطلاح هيئة نفسانية تحمل الانسانية على الوقوف على محاسن الاخلاق وجميل العادات
الثاني اعلم انه ما لا يؤذن بعدم الاستنادة الى تفسير ويختلف ذلك باختلاف احوال الناس وتفاوت مراتبهم وازمنتهم وامكنتهم فكم من
الشيء مطلوبا في وقت مرغوبا عنه في وقت آخر بالنسبة الى ما ذكره انتهى فتامل وجامع المقاصد والذخيرة والجواد ففي الاول
بعد ذلك ايضا باختلاف احوال الناس وتفاوت مراتبهم وفي الثالث بعد ذلك ايضا ويختلف ذلك بحسب الاشخاص والاحوال
والاوقات والبلاد وفي الرابع بعد ذلك ايضا ويختلف ذلك بحسب اختلاف الاشخاص والاعصار والامصار والعادات
المختلفة الثالث عد منها ينافي المروة ويوجب سقوطها امور منها ما صرح به في المبسوط والسرائر فقالا ومما يسقطها الاكل في
الطرقات ومنها ما صرح به فيه وفي ذلك من مد الرجلين في مجالس الناس وبينهم ومنها ما صرح به في القواعد والايضاح والدروس
والتنقيح وجامع المقاصد ومسالك ومجمع الفائدة والذخيرة والجواد من الاكل في السوق وزاد في عد وفي غالبا وفي الاخيرين
في اكثر البلاد وفي ذلك الا ان يكون الشخص سوقيا او غريبا لا ينكر فعله وفي الروضة ومنه الاكل في السوق والشرب فيها لغير
سوقي الا اذا غلبه العطش وفي مجمع الفائدة ومنه الاكل في الاسواق الا ان يكون الشخص سوقيا او غريبا او قرويا لم ينكر هذا
الفعل منه او يكون ذلك عادة في تلك البلدة غير منكر وخارج عن رسومهم وعاداتهم مثل الاكل في الطريق سوى انتهى والحق في
بالاكل في السوق الاكل في الجامع ومنها ما صرح به في القواعد من البول في الاسواق غالبا ومنها ما صرح به في القواعد والاكثار
على اللعب بالحمام ومنها ما صرح به في الدروس والذخيرة والجواد من لبس الفقيه لباس الجندي وزاد في الاول بحيث يسخر
منه ثم صرح بان العكس وهو لبس الجندي لباس الفقيه بحيث يسخر منه وكذلك وفي الروضة في مقام ذكر المنافيات ولبس الفقيه
لباس الجندي وغيره مما لا يعتاد لمثله بحيث يسخر منه وبالعكس وفي ذلك من ترك المروة لبس ما لا يليق بامثاله كما اذا لبس الفقيه
لباس الجندي وتردد به في البلاد التي لم تجر عادة الفقهاء فيها بلبس هذا النوع من الثياب وكما اذا لبس التاجر ثوب الحمالين
ونحوهم بحيث يصير مضحكة وفي مجمع الفائدة في المقام المذكور كما اذا لبس الفقيه الى اخر ما في ذلك وفي المقام المذكور كالفقيه يلبس
القبا والقلنسوة غالبا ومنها ما صرح به في الايضاح من كشف الراس بين من هو ليس كذلك وفي الروضة في المقام المذكور
وكشف الراس عند من ليس هو كذلك وفي الذخيرة والجواد في المقام المذكور كشف الراس في الجامع وفي الروضة المشي مكشوف
الراس بين الناس وفي ذلك في المقام المذكور المشي في الاسواق والجامع مكشوف الراس والبدن اذا لم يكن الشخص ممن يليق
به امثاله وفي مجمع الفائدة في المقام المذكور ومنه المشي في الاسواق مكشوف الراس والبدن اذا لم يكن اهل المجالس كذلك
ومنها ما صرح به في الدروس والتنقيح من كثرة السخرية ومنها ما صرح به في الدروس والتنقيح من كشف العورة مما اكد
استحباب سترها في الصلوة ومنها ما صرح به في جامع المقاصد والروض والذخيرة والجواد من البول في الشوارع وقت سلوك
الناس وفي الاول فيمن يجب الحفاظ مرتبة عادة ومنها ما صرح به في جامع المقاصد والروض من سرقة لقمة ومنها ما صرح به ايضا

في الكتابين

في الكتابين من الف التطفيف بحبة ومنها ما صرح به في ذلك والروضة والذخيرة ومجمع الفائدة من كثرة ايات المضحكة وفي
الجواد الاكثار من المضحكات ومنها ما صرح به في ذلك ومجمع الفائدة والذخيرة والجواد من تقبيل امته وزوجته وبين الناس
وزاد في الاولين والحكم لهم ما يجري بينه وبينهما في الخلوة ومنها ما صرح به في الذخيرة والجواد من المضايقة في اليسير الذي لا يناسب
حاله ومنها ما صرح به في ذلك ومجمع الفايدة ففي الاول ومنه ان يخرج من حسن العشرة التي مطلوب منه عقلا وعادة مع اهله واخوانه
وجيرانه وبالجملة مع مخالطيه ومعامليه مثل ان يضايق معهم في المطعم القليل ويأكل وحده المطعم الجيد ويطعمهم اقل ما يجزي شرعا ولهما الكثير
ولا يلتفت الى الجيران بالطعام وماء ونار ويبايعهم ويضايقهم في الامور المشتركة مثل السكر ويضايق معامليه في الشيء اليسير الدون الذي
ينبغي المسامحة فيه مثله ونحو ذلك ان يفعل ما لا يليق بامثاله بالنسبة الى الناس ومنها ما اشار اليه في ذلك ومجمع الفائدة ففي الاول ومنه
ان يتبذل الرجل المعتبر بنقل الماء والاطعمة الى بيته اذا كان ذلك عن شح وخسة ولو كان عن استكانة او اقتداء بالسلف التاركين
التكلف لم يقدح ذلك في المروة وكذا لو كان ملبوسا عجزا ويأكل حيث يجد لتعلقه بزيادة من التكلفات العادية ويعرف ذلك
بتناسب حال الشخص في الاعمال والاخلاق وظهور مخامل الصدق عليه وفي الثاني ومنه ان يباشر نقل الماء والحطب والتاود والحوائج
والاطعمة الى البيت بنحو عام ...... لو كان لاستكانة وعدم اعتباره بنفسه وانكسار نفسه وارادة اصلاحها وجعلها للتواضع
وترك تعويلها بالرسوم الجاهلية والعادة الحادثة اقتداء بالسلف بل بالائمة ع فذلك ليس من ترك المروة من شيء بل من الطاعات
والقربات والامتياز بالقصير ويعرف ذلك من افعال الناس في اعمالهم وافعالهم واخلاقهم مثل ان يكون عادته ان يأكل عليها من غير سفرة
ويجلس جلسة العبيد ويأكل اكلهم كما نقل من فعلهم ع وقولهم في جواب من سأل عن ذلك وعلل من اولى مني بالعبودية حتى لا افعل انا فعل
العبيد ولا اجلس جلستهم واكل اكلهم انتهى الرابع في الروضة والروض والذخيرة لا يقدح فعل السنن وان استهجنها العامة وهجرها
الناس كالكحل والحنا والحنك في بعض البلاد وانما العبرة بغير الراجح شرعا وما ذكروه جيد

قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا اختلف عبارات الاصحاب وغيرهم في تعريف الاجتهاد ففي المعالم
الاجتهاد افتعال من الجهد وهو في الوضع بذل المجهود في طلب المراد مع المشقة لانه لا يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في حمل الخفيف
وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الاحكام الشرعية وبهذا الاعتبار يكون استخراج الاحكام من ادلة الشرع اجتهادا
لانها يبتنى على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الاكثر سواء كان ذلك الدليل قياسا او غيره فيكون
القياس على هذا التقرير احد اقسام الاجتهاد فان قيل يلزم على هذا ان يكون الامامية من اهل الاجتهاد قلنا الامر كذلك لكن فيه
ابهام من حيث ان القياس من جملة الاجتهاد فاذا استثني القياس كنا من اهل الاجتهاد وفي تحصيل الكلام بالطرق النظرية التي
ليس احدها القياس وفي الذريعة الاجتهاد عبارة عن اثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص وادلتها بل بما طريقه الامارات
والظنون وادخل في جملة القياس الذي هو حمل الفروع على الاصول لعلة متغيرة كما ادخل في جملة القياس الامارة لم تعينه
كالاجتهاد في القبلة وقيم المتلفات وفي النهاية الاجتهاد لغة عبارة من استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة
والمشقة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي عنه اللوم بسبب التقصير
وفي تهذيب الاجتهاد لغة استفراغ الوسع في فعل شاق واصطلاحا استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي وفي المبادي نحوه
الاجتهاد في الاصطلاح عبارة عن استفراغ الوسع في النظر فيما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه لا زيادة فيه وزاد الثاني في
هو في اللغة استفراغ الوسع في تحصيل امر مستلزم للكلفة والمشقة وفي المنية الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع من الفقيه
لتحصيل ظن بحكم شرعي وقال الحريري الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير
وفي المعالم الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وفي
الزبدة الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا وقوة قريبة وفي الوافية الاجتهاد في اللغة الجهد
وهو المشقة وفي الاصطلاح المشهور انه استفراغ الوسع من الفقيه في تحصيل الظن بحكم شرعي وعندي ان الاولى في تعريفه العلم
العام بالمدارك واحكامها نظرا في ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية وفي الاحكام الاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق
امر من الامور مستلزم من الكلفة والمشقة واما في الاصطلاح الاصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء

من الاحكام على وجه عجز من الدنس المعجز من الدليل فيه وفي شرح المختصر للعضدي الاجتهاد لغة تحمل الجهد وهو المشقة
في امر والاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي انتهى اعلم انه قد ادعى بعض اصحابنا ان باب العلم
القطعي بالاحكام الشرعية الفرعية التي لم يعلم بالضرورة من الدين او من المذهب في نحو زماننا منسد وحجته على ذلك
ان ما يمكن ان يستدل به على تلك الاحكام ليس الا الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وليس شيء منها بمفيد القطع بالحكم الشرعي
اما الكتاب فلانه وان كان قطعي السند ومعلوم الصدور الا انه معلوم الدلالة لان دلالته على الحكم الشرعي انما هي بالالفاظ
ودلالة الالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية لما سبق اليه الاشارة على انا نمنع ان جميع ما يتعلق بالاحكام الشرعية من الكتاب قطعي السند
وذلك لان ما اختلف فيه القراءة السبعة وغيرهم لا يمكن القطع به لعدم ثبوت تواترها كما عليه جماعة وبالجملة ان معظم الاحكام
الشرعية لا يمكن استفادته من الكتاب اصلا وهو واضح لا ريب فيه واما ما يمكن استفادته منه فمنه ما يستفاد مما اختلف فيه القراء
وهذا مما لا يمكن القطع به لعدم العلم بصحة النسبة بناء على عدم ثبوت القراءة المختلفة ومنه ما اتفق عليه القراء من طريق الكتاب
هذا وقد صار طائفة على الظاهر الى منع كون الكتاب مستندا شرعيا لما دل على ان الكتاب لا يعلم معناه الا بتفسير اهل الكتاب ع وهذا
المذهب وان كان فاسدا الا انه مما يوجب منع حصول العلم بالحكم الشرعي من طريق الكتاب وايضا مما يوجب منع حصول العلم بالحكم
الشرعي من طريق الكتاب وايضا مما يوجب هذا ما ادعاه جملة من الاخبارية وقال به جملة من العلماء الابرار من وقوع السقط في القران لاحتمال
كل اية يمكن استفادة الحكم الشرعي منها وقوع السقط فيها ومعه لا يصح الاستدلال بها وهو واضح فتامل واما السنة فلان الموجود منها المروي
من طرق العامة والخاصة لا يوجب جميع الاحكام الشرعية بل كثير منها خارج عنه وليس له عليه دلالة اصلا وهذا واضح لا يسترب فيه من
له تتبع تام في المسائل الفقهية خصوصا فيما يتعلق منها بالمعاملات فان الروايات المتعلقة بها في غاية الندرة واكثر مسائلها
خال عن رواية متعلقة به واما الذي يستفاد منه الحكم الشرعي فكثير منه لا حاجة اليه لتعلقه بضروري الدين او المذهب او المجمع عليه
الذي لا يتعلق بما ذكر فكثير منه مما يجب طرحه لقيام الدليل القاطع عليه والذي لا يجب طرحه على قسمين قطعي وغير قطعي وكلاهما لا
يوجبان القطع بالاحكام الشرعية اما غير قطعي السند فواضح واكثر الاخبار الموجودة في زماننا من هذا القبيل فاما ما توهمه طائفة
خالية عن التحقيق من ان جميع الاخبار او جميع الاخبار المذكورة في الكتب الاربعة قطعية السند معلومة الصدور فهو شيء لا
ينبغي اليه وقد بينا وجهه مما سبق واما قطعي السند فلكونه ظني الدلالة لان دلالته بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية وما هو
ظني الدلالة لا يمكن تحصيل العلم به وهذا الوجه يجري ايضا في القسم الاول وبالجملة كلما كان دلالته مستفادة من الالفاظ كالكتاب
والسنة المتواترة والمحفوفة بالقرائن القطعية واخبار الاحاد لا يمكن تحصيل العلم منها لما اشرنا اليه من ان دلالة الالفاظ لا يفيد
العلم وقد مضى تحقيق ذلك في اول الكتاب واما الاجماع فلان حصوله في زمن الغيبة على وجه يحصل به العلم بقول المعصوم ع غير ممكن
عادة كما هو خيرة جمع من المحققين واما الشهرة وعدم ظهور الخلاف فلا تفيد العلم وهو واضح لا يقال كيف تمنع من حصول الاجماع
في زمن الغيبة والحال ان معظم الاحكام الشرعية يستفاد من الاجماع المركب وانكاره مكابرة فلا يمكن دعوى انسداد العلوم من الاحكام
الشرعية في ضروري الدين والمذهب لانا نقول على تقدير تسليم ما ذكر لا يلزم من تحقق الاجماع كون الحكم قطعيا لان ثبوت الحكم بالاجماع
المركب يتوقف على ضم مقدمة اخرى وهي اما دلالة الكتاب ودلالة السنة وقد عرفت انهما ظنيا ومن الظاهر انه اذا كانت احدى مقدمتي
القياس ظنية كانت النتيجة ظنية وقد اشار الى هذا الجدي قده في جملة كلام له على انا نقول الاجماع مثلا وان كان علميا الا انه لا
ينفعنا في المسائل الاجتهادية امر ظني اذ لا يكاد يثبت منه الا امر اجمالي مثلا الاجماع واقع على وجوب الركوع في الصلوة واما
حد الركوع وواجباته ومحرماته ومفسداته وساير احكامه فانما يثبت باصل البراءة او اصل العدم او الحديث او امثال ذلك
فظهر ان الطريق معرفة الاحكام كاد ان ينحصر في الظني على انه لو تحقق طريق علمي ينفعنا في بعض المواضع بالاستقلال فلا يبعد ان
لا يكون مما يتعلق الاجتهاد فيكون ما يتعلق به الاجتهاد منحصرا في الظني بغير ما يحصل العلم من تعاضد الامارات والادلة
واما العقل فلم نجد منه ما يدل على الحكم الواقعي بنفسه من غير ضم الى مقدمة اخرى نقلية واما المنضم اليها فلا يحصل منه العلم لما عرفت
سابقا فتلخص مما ذكر ان ما عدا الضروري من الاحكام الشرعية لا يكون معلوما وقد اشار الى جملة مما ذكرنا في المعالم فقال ان
باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او مذهب اهل البيت في زماننا منسد قطعا اذ الموجود

من ادلتها

من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون
اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة انتهى وفيه نظر لمنع من انحصار القطع في الضروري بل قد يحصل العلم
بالحكم الشرعي ولم يبلغ الى حد الضرورة وذلك قد يكون بالكتاب وقد يكون بالعقل واما منع حصول القطع بالحكم الشرعي من الكتاب
باعتبار كون دلالتها دلالة لفظية وان الدلالة اللفظية لا تفيد العلم فضعيف لان الدلالة اللفظية قد يحصل منها العلم كما تقدم
اليها الاشارة واما منع حصول العلم بالحكم الشرعي من طريق الاجماع ودليل العقل فضعيف ايضا كما لا يخفى وقد اشار الى ما ذكرنا جدي
في تعليقته على المعالم فقال ما ذكره فاسد بالبداهة اذ ربما يمكن اثبات بعض ما ليس بضروري بالمتواتر بالمعنى بل لو تامل في الاثبات
وتحققه كثيرا واما الاجماع ففي كثير من المواضع ثبت من التتبع والقطاع والاطلاع والشايع ومن فتاوى الفقهاء وربما انضم اليها
القراين من الاخبار والقران والعقل بل وربما نقل الاجماع عدد التواتر مثل الاجماع على اشتراط الاذن الخاص في وجوب صلوة الجمعة وربما
انضم الاجماع المذكور قراين انه مفيد لليقين بل وربما انضم الى الاجماع المنقول بخبر الواحد امثال ما ذكر الى ان يحصل اليقين من الخبر الواحد المحفوف
بالقراين سيما اذا استفاض وبلغ حد الكثرة في الاستفاضة واما اصالة البراءة في الموضع الذي لا يكون دليل على التكليف والامر بين
اصلا فهي من اليقينيات كما حققنا في رسالتنا المكتوبة في اصالة البراءة للاخبار المتواترة والقران والاجماع المنقول عن كثير من الفقهاء
واتفاق فتاويهم في ذلك بل وحصول القطع من ملاحظة طريقة الرسول ص والائمة ع بالنسبة الى المكلفين في تكاليفهم الى غير ذلك
وبالجملة ما ادعاه من الانسداد مما لا وجه له الى ان قال وبالجملة الانصاف ان المعلوم من الاحكام الشرعية لا ينحصر في الضروري بل قد
تحقق في غيره ايضا هو في غاية القلة ونهاية الندرة ومعظم الاحكام الشرعية لم يتمكن من العلم به قطعا ذكر وانه يتوقف
الاجتهاد المطلق والقدرة على استنباط جميع المسائل الفقهية على الوجه المعتبر شرعا على امور منها ان يكون عالما بالنحو فلو لم يكن لم يكن مجتهدا مطلقا
وقد صرح بهذا الشرط في العدة والسرائر والتحرير والقواعد ونهاية الاصول وتهذيب الاصول والمبادي وشرحه والمنية والذكرى و
الدروس والتنقيح والروضة والمعالم والزبدة وشرحها للجدي الصالح والوافية والفوائد الحائرية ورسالة الاجتهاد والاخبار ولهم
وجوه الاول ظهور الاتفاق عليه الثاني اصالة عدم جواز العمل بالظن حيث لا يكون عالما بالنحو واصالة عدم جواز تقليد من لم يعلم النحو الثالث
العمومات المانعة عن العمل بغير العلم خرج منها العالم بالدليل ولا دليل على خروج غيره فيبقى مندرجا تحتها الرابع ما تمسك به في
العدة والسرائر والتهذيب والمنية والذكرى والتنقيح والروضة والوافية من ان معظم الادلة الشرعية انما يستفاد من الكتاب
والسنة وهما عربيان يتوقف معرفتهما على معرفة اللغة والنحو وزاد في المنية فقال لاختلاف معاني اللفظ الواحد عند اختلاف
حركاته كما تقول ما احسن زيدا وما احسن زيد وما احسن زيد فان الاول تعجب ومعناه شيء احسن زيدا والثاني نفي ومعناه ما صار
ذا حسن والثالث استفهام ومعناه اي خلق من الخلائق زيد واي عضو من اعضائه احسن ودلالة هذه الحركات على هذه المعاني انما
يستفاد من علم النحو انتهى ويؤيد ما ذكر ما ذكره في السرائر فقال روي ان داود بن مصقلة قال لابي حنيفة الفقيه ما تقول في رجل
منى بطليسه عرفات فقتلها فقال ابو حنيفة ما ادري ما تقول فقال افتني ويحك في دين الله يحتاج الى اللغة حاجة شديدة الا الى [illegible]
وقال الاصمعي سمعت حماد بن سلمة يقول لمن يلحن في حديثي فقد كذب علي وقال ابو داود السجستاني سمعت الاصمعي يقول ان اخوف ما اخاف على
طالب العلم اذا لم يعرف النحو ان يدخل في جملة قول النبي ص من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار لانه لم يكن يلحن فمهما رويت عنه ولحنت
فيه كذبت وروي عن الصادق ع انه قال نحن قوم فصحاء فاذا رويتم عنا فاعربوا وصرح في النهاية وغيرها بوجوب معرفته متمسكا بانه يتوقف
الواجب المطلق عليه وانما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ومنها ان يكون عالما بالصرف فلو لم يكن عالما به لم يكن مجتهدا مطلقا وقد
صرح بهذا الشرط في النهاية والتهذيب والتحرير والقواعد والمبادي وشرحه والمنية والذكرى والدروس والتنقيح والروضة
والمعالم والزبدة وشرحها للجدي الصالح وكشف اللثام وشرحها ورسالة الاجتهاد والاخبار وظاهر الوجيزة للمنقح وفي الوافية احتياج
المجتهد الى علم الصرف ظاهر لان تغيير المعاني بتصريف المصادر الى الماضي والامر والنهي ونحوها انما يعلم في الصرف ومنها ان يكون عالما
باللغة العربية وقد صرح بهذا الشرط في الذريعة والعدة والمبسوط والقواعد والتحرير والتهذيب والنهاية والمبادي وشرحه والذكرى
والدروس والمنية والتنقيح والروضة وكشف اللثام والفوائد الحائرية ورسالة الاجتهاد والاخبار وظاهر الوجيزة المنقحة وقد احتج عليه
الاجتهاد منها هنا في العدة وغيرها بوجوه كما في المنية والفوائد الحائرية ورسالة الاجتهاد والاخبار وقد طال الكلام في ذلك بما لا مزيد

عليه واعظمها البنيا علماء الاسلام من الخاصة والعامة قديما وحديثا الى كتب اللغة كما الجاتهم الى كتب النحو والصرف ومع ذلك
فان العيان يشهد بذلك الا ترى ان من لم يعرف اللغة من العربية وغيرها لم يتمكن من فهم المعنى المقصود في الكتاب والسنة وعلم
الافتقار الى معرفة العلوم الثلثة المذكورة في كثير من الالفاظ المتداولة لا يبقى الاحتياج اليها معلوما وذلك في غاية الوضوح ثم ان
الظاهر من اللغة في اكثر الكتب المتقدمة هو متن اللغة الذي تضمنه كتاب القاموس ونحوه وقرينة جعلها مقابلة للنحو والصرف ويظهر
ح من اقتصارهم في مقام ذكر الشرايط على العلوم الثلثة عدم كون العلم المعاني والبيان وعلم القراءة من جملة الشرايط وسياتي الكلام
فيه انشاء الله واعلم انه ليس الشرط معرفة جميع المسائل من العلوم الثلثة ولا حفظها عن ظهر القلب بل اللازم معرفة ما يتوقف عليه استنباط
الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة كما صرح به في التهذيب والمنية والروضة وصرح في التحرير والتنقيح
بالاول ولم يصرحا بجواز الرجوع الى الكتب المعتمدة لكنه من المصطلح به اعانها فالمراد به وعلية للمنية منها المغني والجوهري فلا يشترط
ان يكون في اللغة كالاصمعي وفي النحو كسيبويه كما صرح به في التنقيح وهل يجوز الاكتفاء بكتاب واحد والاصح ما في كشف اللثام
فقال ولا ينبغي الافتقار في كثير من الدقائق ذلك الى الرجوع الى الكتب العدة في العلوم المذكورة ولكن لا بد من تتبع الكتب تحصيل
العادي والظن بلحد ماتره ودفيرو ولا يقتصر على كتاب او كتابين كما ترى كثيرا من الفقهاء يقتصرون في المسئلة اللغوية على نحو الصحاح
وحده والنحوية على نحو المفصل او كتاب سيبويه ولا بد مع ذلك من التمهر والاقتدار الكامل والملكة القوية التي يحتاج في اكثرها
الى الكتب والا لم يعتمد عليه فهم واخطا كثيرا ومن كان كل علم من القرآن والسنة ما يحتاج اليه ومن المحتاج اليه الا نادرا انتهى
وفيه نظر واعلم انه قال في الوافية والاحتياج الى هذه العلوم الثلثة انما هو لمن لم يكن عارفا بعرف النبي ص كالعجم مطلقا والعرب
ايضا في هذه الازمنة لا مثل الرواة ومن قرب زمانه منهم ان الاحتياج في هذه الازمنة ايضا متفاوتة بالنسبة الى الاصناف كالعرب والعجم
انتهى وفيه نظر ومنها ان يعرف شرايط البرهان وكيفية ترتيب البراهين وقد صرح بهذا الشرط في النهاية والتحرير والقواعد والتهذيب
والمبادي وشرحه والمنية والتنقيح والروضة والكشف والفوايد الحايرية ورسالة الاجتهاد والاخبار والعلم المتكفل لبيان
ذلك هو علم المنطق وقد صرح بكون معرفته شرطا في الاجتهاد في الزبدة وشرحها الجليل الصالح وقال لان المجتهد يستنبط الاحكام من الادلة
بطريق النظر فيحتاج في معرفته لحال النظر من الصحة والفساد وكيفيته التي يتعلق المنطق انتهى وقد اشار الى الحجة المذكورة في
التنقيح والمعالم والمنية والفوايد وفي الوافية الاحتياج انما هو لتنقيح المسائل الخلافية وغيرها من العلوم المذكورة الا لا يكفي التقليد
سيما في الخلافيات مع امكان الترجيح وكذا الرد الفروع العربية الى اصولها الانحصار الى اقامة الدليل وتصحيح الدليل الذي يعين
المنطق انتهى ولم يذكر هذا الشرط في المبسوط والسرائر والذكرى وغيرها ولعله لما اشتهر من معظم الاصوليين للفقه والمحتاج اليه في علم
الاصول فيكون التصريح بشرطية اصول الفقه مغنيا عما ذكر او لما ذكره في الدروس والمعالم والوافية فقالوا يشترط ان يعرف شرايط البرهان
الامن فانه يقع فيه بمن من الغلط وهو جيد واعلم انه قال في المنية والحجة الى ذلك حاصلة في جميع المسائل الادلة سواء
كانت مقدماتها عقلية او نقلية ايما لتفرقي وسواء كانت من الكتاب العزيز او السنة المقدسة او غيرهما انتهى وهو جيد ثم اعلم انه
صرح في التحرير والروضة والوافية بانه لا يشترط في ذلك الاقصاء وبلوغ الغاية في معرفة جميع المسائل المدونة وهو جيد ثم قال
في التحرير فان حصول ذلك متعسر في اكثر الاحكام بل المعتبر اصول الاحكام بحيث يتمكن من الاستنباط وفي نفيه على الحري
منه وما زاد منه فهو مجرد تضييع العمر وترجيا الوقت وهو جيد وفي الوافية لا يشترط معرفة المسائل المدونة من هذا العلم والعلوم
الثلثة المعروفة والاصول والكلام والفقه والمحتاج اليه عالما لا يمكن تعيينه الا بعد ملاحظة جميع الاحكام ويكفي لصاحب الرجوع الى ملكته
البعض الاحتياج كما لا يخفى ومنها ان يعرف علم المعاني وقد صرح بهذا الشرط الجليل الصالح وحكاه في الفوايد عن السيد المرتضى والشهيد
الثاني والشيخ احمد المتوج البحراني وفي الوافية عد علم المعاني بعض العامة من الشرايط وهو المنقول عن السيد الاجل المرتضى في الذريعة
وعن الشهيد الثاني في كتاب اداب العلم والمتعلم وعن الشيخ احمد بن المتوج البحراني في كفاية الطالبين انتهى وربما يمكن استفادته من الذكرى
والزبدة لتصريحها باشتراط معرفة علوم العربية فان المعاني من جملتها ولعل حجتهم ما اشار اليه في الفوايد فقال واعلم ان علم المعاني
والبيان والبديع من مكملات الاجتهاد وصرح جمع علم المعاني والبيان من شرايط الاجتهاد وقد اشرنا الى انه ربما يحصل العلم من جهة الفصاحة
والبلاغة بكون الكلام عن الامام ع فمن هذه الجهة ربما لهما مدخلية في الاشتراط بل البديع ايضا انتهى ولم يذكر هذا الشرط في المبسوط

والعدة

والعدة والسرائر والقواعد والتحرير والنهاية ويب والمنية والذكرى وس والروضة والمعالم وظاهرها عدم شرطية معرفة علم
البيان في الشرطية والمكملية الا ابن جمهور وقد عد علم المعاني من المكملات وسكت عن البيان وعلل بان باحوال الاسناد الخبري لما
يعلم فيه وهو من مكملات العلوم العربية الثالث علم البديع ولم اجد احدا ذكره الا ما نقل من الشهيد الثاني والكتاب المذكور وصاحب
الكفاية الطالبين فانهما عدا العلوم الثلثة اجمع من شرايط الاجتهاد والحق عدم توقف الاجتهاد على العلوم الثلثة اما على تقدير
صحة التجزي فظ واما على تقدير عدم صحة التجزي فلان فهم معاني العبارات لا يحتاج فيه الى هذه العلوم لانه في هذه يبحث عن الزايد
على اصل المراد فان المعاني علم يبحث فيه عن الاحوال التي بها يطابق الكلام مقتضى الحال كاحوال الاسناد الخبري والمسند اليه والمسند
ومتعلقات الفعل والقصر والانشاء والفصل والوصل والايجاز والاطناب والمساوات وبعض مباحث القصر والانشاء المحتاج
اليه مذكور في كتب الاصول والبيان علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة وما يتعلق بالفقه من احكام الحقيقة والمجاز مذكور
في كتب الاصول ايضا والبديع علم يعرف به وجوه محسنات الكلام وليس شيء من مباحثه عليه الفقه نعم ثبت تقديم الفصيح على غيره
والافصح على الفصيح في باب التراجيح امكن القول بالاحتياج الى هذه العلوم الثلثة لغير المتجزي ولو في بعض الاحيان اذ فصاحة الكلام
وافصحيته مما لا يعلم في مثل هذا الزمان الا بهذه العلوم الثلثة وكذا على تقدير تقديم الكلام الذي فيه تاكيد او مبالغة على غيره ولكن
لا شك في مكملية هذه العلوم الثلثة للمجتهد انتهى وعظم من شرح الزبدة للجليل الصالح اشتراط علم البيان ايضا ومنها ان يعرف علم
الكلام وقد صرح بهذا الشرط في النهاية والتحرير ويب والذكرى والدروس والتنقيح والروضة والفوايد الحايرية ورسالة الاجتهاد
والاخبار وموضع من المعالم ولم ما ذكره في جملة من الكتب ففي النهاية اما الكلام فلان هذا العلم يبحث عن طرق الاحكام الشرعية فيتوقف
على وجوهها المتوقف في معرفتها الشارع وابناته ومعرفة النبي ص وما يجوز عليه وما لا يجوز وفي المنية اما تاخر هذا العلم عن علم الكلام
فلان هذا العلم باحث عن ادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا وذلك متوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الحكم الشرعي
بدون معرفة الشارع ح وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا عالما مرسلا للرسل وعلى صدق معصومه وذلك انما يتبين في علم الكلام
اذ هو المتكفل لبيان هذه الاصول متوقفا على علم الكلام وفي مقام الى من عبارته التعبير به الكلام لان العلم بادلة الاحكام الشرعية
وكونها مفيدة لها شرعا يتوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الوجوب الشرعي بدون الموجب ح وعلى معرفة صفاته ككونه عالما قادرا
مريدا وعلى معرفة رسوله ص وثبوت صدقه المتوقف على دلالة المعجز عليه والبحث في هذه الامور انما يكون في علم الكلام وفي التنقيح
يجب ان يكون عالما باصول الكلام بابتناء الاشتغال على ذلك وفي موضع من المعالم اما تاخر علم الفقه عن الكلام فلانه يبحث في
هذا العلم عن كيفية التكاليف وذلك مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف وفي الفوايد الحايرية من الشرايط الكلام
لتوقفه على معرفة اصول الدين وان الحكيم لا يفعل القبيح ولا تكليف ما لا يطاق وامثال ذلك بالدليل والا كان مقلدا وفي رسالة
الاجتهاد والاخبار من العلوم التي يحتاج اليه المجتهد علم الكلام ووجه الاحتياج اليه ان العلم بالاحكام يتوقف على ان الله تعالى لا
يخاطب بما لا يفهم معناه ولا يريد خلاف ظاهره فتم وكذا يتوقف على العلم بصدق الرسول ص والائمة ع والاحتياج اليه
التنقيح الاعتقاد لا بشأن الاحتياج اليه للاجتهاد فتم وفي الوافية الشرط الثالث علم الكلام ووجه الاحتياج اليه للاجتهاد فتم وفي الوافية الشرط
الثاني علم الكلام ووجه الاحتياج اليه ان العلم بالاحكام يتوقف على ان الله تعالى لم يخاطب بما لا يفهم معناه ولا يريد خلاف ظاهره من
غير بيان وهذا انما يتم لو عرف انه تعالى حكيم مستغن عن القبيح وكذا يتوقف على العلم بصدق الرسول ص والائمة ع والحق ان الاحتياج
اليه انما هو لتصحيح الاعتقادات لا للاحكام بخصوصها انتهى واعلم انه اشار جماعة الى انه يجب معرفته من الكلام ففي العدة لا يكون عالما الا بعد
امور منها ان يعلم جميع ما لا يصح العلم بتلك الحادثة الا بعد تقدمه وذلك نحو العلم بالله تعالى وتوحيده وعدله وانما قلنا ذلك لانه
متى لم يكن عالما بالله لم يمكنه ان يعرف النبوة لانه لا يؤمن ان يكون الذي يدعي النبوة كاذبا او متوعرا ولم يعرف صفاته وما يجوز عليه
وما لا يجوز لم يامن ان يكون قد صدق الكاذب فلا يصح ان يعلم ما جاء به الرسول ص فاذا لا بد من ان يكون عالما بالنبي ص الذي جاء
بتلك الشريعة لانه متى لم يعرف لم يصح ان يعرف ما جاء به من الشرع ولا بد من ان يعرف ايضا صفات النبي ص وما يجوز عليه لانه متى لم يعرف
جميع ذلك لم يامن ان يكون غير صادق فيما يؤديه او يكون ما ادى جميع ما بعث به او يكون اداه على وجه لا يصح له معرفته فلا بد
من ان يعرف جميع ذلك وفي النهاية واما ما يتعلق بالاصولية فيجب ان يكون عارفا بالله تعالى وصفاته وما يجب له وما يمتنع

عليه لانه شرط في الايمان وان يعرف الرسول ويحكم بنبوته وما جاء به من الشرع المنقول بما ظهر من المعجزات وفي الروضة المعتبر
من الكلام ما يعرف به الله وما يلزمه من صفات الجلال والاكرام وعدله وحكمته ونبوة نبينا وامامة الائمة كذلك ليحصل
الوثوق بخبرهم ويتحقق الحجة به والتصديق بما جاء به النبي من احوال الدنيا والآخرة كل ذلك بالدليل التفصيلي انتهى والتحقيق
في هذا المقام ان يقال انه كان المقصود من الحكم باشتراط الكلام في الاجتهاد وهو تصحيح الاجتهاد وكون المجتهد مؤمنا ففيه ان هذا
ليس من شرائط الاجتهاد والقدرة على استنباط الاحكام الشرعية لان الظاهر من شرط الاجتهاد هو ما يتوقف عليه الاجتهاد من حيث
هو ومن الظاهر ان الايمان وشرائطه لا مدخل لها في اصل الاجتهاد ثم لا ينفع الاجتهاد مع عدم الايمان ولكن هذا اين المبحوث عنه هنا
كما لا يخفى على انه لو كان المقصود بيان شرطية الايمان لكان الاولى ان يشترط الايمان وكان هذا التطويل مستغنى عنه مع ابهامه لا
المقصود ومع ذلك فليس تحققه موقوفا على علم الكلام وان كان من مطالبه ولعله لما ذكرنا صار جماعة من المحققين على ما حكاه في شرحه والمعالم
الى ان علم الكلام ليس بشرط في الاجتهاد وقال في الاول وصرح جماعة من المحققين بان علم الكلام ليس شرطا في الفقه فانما يتوقف عليه
منه مشترك بين سائر المكلفين وفي الثاني اعلم ان جمعا من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه الشارع من
حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء لصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي
وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام ونافسهم في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد
وتوابعه لا من مقوماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان انتهى وان كان المقصود بيان ان علم
الكلام كالنحو والصرف مما يتوقف عليه الاجتهاد والاستنباط للاحكام الشرعية من حيث هو فالحق ان جميع مسائله ومطالبه
ليس كذلك ولذا قال في الروضة ولا يشترط الزيادة على ذلك بالاطلاع على ما حققه المتكلمون ومن احوال الجواهر والاعراض وما اشتملت
عليه كتبه من الحكمة والمقدمات والاعتراضات واجوبة الشبهات وان وجبت معرفته كفاية من جهة اخرى وفي النهاية ولا يشترط معرفة
ما في علم الكلام والتبحر فيه بل معرفة ما يتوقف عليه الايمان ولا يجب عليه قدرة على تفصيل الادلة بحيث يتمكن من الجواب عن الشبهات
والتخلص عن الايرادات انتهى نعم كثيرا من القواعد الكلامية كقاعدة اللطف وقاعدة عدم التكليف بما لا يطاق وقاعدة عدم صدور
القبيح من الحكيم وقاعدة العصمة ونحو ذلك مما يتوقف عليه الاجتهاد وبهذا الاعتبار صح ان يحكم بكون الكلام شرطا في الاجتهاد الا
ان يدعى الاستغناء عنه بالحكم بشرطية معرفة الدليل العقلي ولعله لذا لم يتعرض لهذا الشرط بالخصوص في المبسوط والذكرى وكيف كان
فزيادة علم الكلام والتبحر فيه واستقصاء مسائله بالبحث والنظر فيها وصيرورته متكلما شرطا فلا يخرج كثير من المجتهدين
كما لا يخفى والعقل والمحتاج اليه من هذا العلم يمكن تحصيله في الاصول من غير مراجعة الى الكلام والحكمة ومن غير معرفة باصطلاحات
ارباب المعقول كما لا يخفى على الخبير بفن الاصول ومنها ان يعرف علم اصول الفقه وقد صرح بهذا الشرط في التحرير والقواعد والذكرى
والعدة والتنقيح والروضة والمعالم والكشف والزبدة وشرحها للجد الصالح والفوائد الحائرية والوافية ولا اشكال فيه وقد ظهر
ما اشار اليه في المعالم فقال اما توقفه على الفقه على علم اصول الفقه فظاهر لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال
وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال وفي الفوائد الحائرية والحاجة اليه من البديهيات كما صرح به المحققون [illegible]
المفطنون الذين ليسوا بجاهلين ولا غافلين ولا مقلدين من حيث لا يشعرون انتهى وصرح بالاهمية في المعالم ايضا فقال وهو
اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين وفي الوافية الاحتياج اليه لان المطالب الاصولية مما يتوقف عليها استنباط الاحكام
مثلا كثير من المسائل يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها وتحقيقها انما هو في الاصول وكذا على كون الامر للوجوب او لا
وكذا على كون الامر للوجوب او لا وكذا الوحدة والتكرار والفور والتراخي وان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص او لا
وكذا وجوب مقدمة الواجب وظاهر انها لا يعلم من اللغة وغيرها وليس احد التفسير في هذه المذكورات بديهيا حتى يستغنى عن
تدوينها عن النظر فيها وكذا ليست هذه المذكورات مما لا يتوقف العمل عليه وكذا الحال في مباحث النواهي وحكم وورود العام
والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والقياس مطلقا او منصوص العلة ووجوب العمل بخبر الواحد وعدمه وان امكن
ادعاء ثبوت وجوب العمل بالمتواتر من علم الكلام وهذا بقية المطالب انتهى وصرح في [illegible] بما يقتضي معرفته والمعتبر من الاصول
ما يعرف به ادلة الاحكام من الامر والنهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجمال والبيان وغيرها مما اشتملت عليه

مقاصده

مقاصده ادلة الاحكام من الامر والنهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجمال والبيان وغيرها مما اشتملت
مقاصده ويبحث في اصول الفقه ومعرفة احوالها عند التعارض واشار الى ما ذكره في المعالم ايضا فيشترط ان يكون عالما بالمطالب
الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها ثم قال ولا
ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلافات الا كما يتوهمه بعض القاصرين انتهى وهو جيد ومنها
ان يعرف الكتاب وقد صرح بهذا الشرط في الذريعة والسرائر والتحرير والقواعد والنهاية والتهذيب والمبادي وشرحه والدروس
والذكرى والمنية والروضة والمعالم والكشف والمحكي عن [illegible] قال في العدة لانه يتضمن كثيرا من الاحكام التي هي المطلب انتهى
وقالوا يتوقف معرفة الكتاب على معرفة امور الاول الناسخ والمنسوخ منه وقد صرح في العدة والسرائر والتحرير والنهاية والتهذيب
والذكرى والدروس والمنية وقال في العدة لانه متى عرف المنسوخ ولم يعرف الناسخ اعتقد الشيء على خلاف ما هو به من [illegible]
ما لا يجب عليه وقد كان يجوز ان يعرف الناسخ وان لم يعرف المنسوخ لا يتعلق به فرضه وان كان [illegible] مصلحة الا ان ذلك
على الكفاية غير انه لو كان كذلك لم يمكنه ان يعرفه ناسخا الا بعد ان يعرف المنسوخ على الجملة او التفصيل وفي المنية يشترط ان يكون
عارفا بما نسخ من الاحكام المستفادة من الكتاب او السنة فلا يحكم بشيء منها وان يعرف الناسخ ان كان دالا على حكم مناقض الحكم
المنسوخ اما لو دل على رفع حكم الاية السابقة او الحديث السابق فلا يشترط العلم به مفصلا بل يشترط ان يعلم ان للاحكام المنسوخة
ناسخا في الجملة مع انه يتعلق الحكم العلم بكون الحكم منسوخا مع الجهل بالناسخ انتهى وصرح في الروضة بانه يكفي في معرفتهما الرجوع الى الاصل
يشتمل عليهما وهو جيد الثاني العام والخاص منه وقد صرح بهذا في العدة والسرائر والتحرير والقواعد والتهذيب والمنية والدروس
والكشف وفي الفوائد من شرائط الاجتهاد معرفة العرف العام والخاص الذي هو حجة في الفقه وربما يحصل في ذهن المجتهد
بعض الشبهات فيصير ذهنه مشوبا في معرفة العرف مع انه في جملة العرف ولا يفهم مثلهم لتطرق الشبهة فلا بد عليه ان يرجع في ذلك
الى غيره من الجماعة الذين لم يتطرق اذهانهم شبهة ومن لم يتفطن بما ذكرنا ربما يخرب الفقه كثيرا الثالث المطلق والمقيد منه وقد
صرح بهذا في العدة والقواعد والتحرير والتهذيب والمنية والدروس والكشف الرابع المجمل والمبين منه وقد صرح في التحرير والقواعد
والمنية والدروس والكشف الخامس الامر والنهي منه وقد صرح في الدروس والكشف وفي السرائر والتحرير بل يلزم ان يعرف الخطاب ونحوه
السادس المحكم والمتشابه منه وقد صرح بهذا في السرائر والتحرير والقواعد والمنية والذكرى والدروس والكشف [illegible] والمنية
والكشف التصريح بلزوم معرفة الظاهر والمؤول منه السابع ما اشار اليه في العدة فقال يجب ان يعرف جملة من الخطاب العربي
وجملة من الاعراب والمعاني ويعرف الحقيقة والمجاز والفرق بينهما لانه متى لم يعرف ذلك لم يمكنه معرفة ما تضمنه الكتاب والخبر
ان يكون عالما بانه ليس هناك ما يصرفه من الحقيقة الى المجاز لانه متى جوز ذلك لم يكن عالما به انتهى واشير الى ما ذكر في جملة من
الكتب ففي الدروس والكشف لا بد ان يعرف قضية الالفاظ وكيفية الدلالة وزاد في الاول ومعاني الالفاظ في الذكرى
لا بد ان يعلم مقتضى اللفظ لغة وعرفا وشرعا وان يعلم من المخاطب ارادة المقتضى ان تجرد عن القرينة وارادة ما دلت عليه القرينة
ان وجدت ليتحقق خطابه وهو موقوف على ثبوت الحكمة وفي التهذيب في مقام ذكر شرائط الاجتهاد وثانيها ان يكون عارفا
بمراد الله تعالى من الالفاظ وانما يتم ذلك لو عرف ان الله تعالى خاطب بما لا يفهم معناه ولا يريد به خلاف ظاهره من غير بيان
وانما يتم ذلك لو عرف ان الله تعالى حكيم وهو يتوقف على علمه تعالى بالقبح واستغنائه عنه والعلم بصدق الرسول واصول قواعد
الاحكام الكلام وهذا الابتناء على قواعد الاشاعرة وفي المبادي وشرحه يلزم ان يكون عالما بمقتضى اللفظ ومعناه وبحكمة الله تعالى
وعصمة الرسول ليحصل به الوثوق بارادة ما يقتضيه ظاهر اللفظ ان تجرد وغير ظاهره مع القرينة وعلى ان تجرد اللفظ او عدم
تجرده اما من التخصيص او النسخ وفي النهاية في المقام المذكور احدها ان يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه والا لم يستفد شيئا
فيكون عارفا باللغة والوضع العرفي والشرعي لجواز النقل فيهما الثاني ان يعرف من حال المخاطب انه يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره ان
تجرد او ما يقتضيه مع القرينة ان وجدت لانه لولا ذلك لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يعني به غير
ظاهره مع انه لم يبينه وذلك انما يحصل بحكمة المتكلم وعصمته والحكم بكونه حكيما مبني على العلم بانه تعالى عالم بقبح القبيح وبانه غني عنه وانما
يتمشى ذلك على قواعد المعتزلة واعتقد الاشاعرة بان جاز الوقوع عقلا الله يعلم عدم وقوعه كانقلاب ماء البحر دما وكذا هنا [illegible]

من الله كاشى لكنه خلق فينا علما بديهيا بانه لا يعنى بهذه الالفاظ الا ظواهرها وليس بجيل لتعذر العلم مع حصول التجويز للنقيض
الثالث ان يعرف بتجرد اللفظ او اقترانه بقرينة ان كان معه والا لجاز فيما حكم بتجريده ان يكون معه قرينة تصرفه عن ظاهره والقرينة
اما عقلية يظهر بها ما يجوز ارادته من اللفظ مما لا يجوز واما سمعية وهي ادلة للمقتضية للتخصيص اما في الاعيان او الازمان كالنسخ
او المقتضية لتعميم الخاص كالقياس عند القائلين به وح يجب ان يعرف شرايطه وفي المنية في المقام المذكور لاحدها ان يكون عارفا بموضوعات
الالفاظ ومعانيها التصحيحية والالتزامية اذ لو لم يكن كك لم يفهم مدلولات الالفاظ من الاحكام ومتعلقاتها ولما كان اللفظ للعيد
بحسب الوضع ينقسم بحسب انقسام واضعه الى اللغوي والعرفي والشرعي وجب ان يكون المجتهد عارفا بالالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية
الثاني ان يكون عارفا بمراد الشارع من خطابه وذلك لا يتم الا بمقدمتين احديهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا يقصد به الافهام اذ
لو جاز عليه ذلك لم يأمن في كل واحد من اوامره ونواهيه ان يقصد به افهام معناه وح لا يبقى خطابه دالا على طلب الفعل المامور به
وترك المنهي عنه الثانية ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره ان تجرد عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد بلا
غير ذلك المعنى وكك في خطاب مقترن بما يدل على خلاف ظاهره ان يريد به ظاهره او يريد به معنى اخر مغاير لما يدل عليه ذلك اللفظ
مع القرينة وح لا يبقى للمكلف وسيلة الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تعالى
حكيما منزها عن فعل القبيح والاخلال بالواجب متوقف على كونه تعالى عالما بقبح القبيح ووجوب الواجب وباستغنائه عن فعل القبيح
وترك الواجب وذلك متفرع على العلم بوجوده واتصافه بالقدرة التامة والعلم العام والارادة والحيوة وغير ذلك من صفات
الكمال ونعوت الجلال التي لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها وكونه مرسلا للرسول حتى يتصور منه التكليف والعلم بالرسول
وعصمته وما جاء به النبي من الشرع المنقول عنه بما ظهر على يده من المعجزات الظاهرة والايات الباهرة الدالة على صدقه والائمة عليهم
وهذا لا يتاتى على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبيح عن الله تعالى ويجوزون اخلاله تعالى بالواجب الثامن علم التفسير
وقد صرح بهذا في الفوايد الزبدة وشرحها للجدي الصالح وصرح به ايضا في رسالة الاجتهاد والاخبار والوافية فقال لا بد من العلم
بتفسير الايات المتعلقة بالاحكام ومواضعها من القران او من الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الحاجة وزاد
في الاول نعم وجه الحاجة الى هذا العلم بعد ثبوت حجية القران كالخبر ظاهر انتهى وهل يجب معرفة تمام الكتاب ام لا يظهر من بعض وجوب
القول بالاول وهو ضعيف بل المعتمد هو الثاني وفاقا للمعظم واحتج عليه في التنقيح باصالة البراءة عن وجوب معرفة
الزايد وعليه فلا يجب الا معرفة ما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية ويكون دليلا عليها كما صرح به في التحرير وعد والنهاية وية
ولف والمبادي وشرحه وس والتنقيح والمنية والمعالم والكشف قال في المنية فلا يجب معرفة الايات الدالة على البعث
المنشور والحشر والقصص واحوال القرون الماضية وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم وفي لف لا
يجب معرفة ما يدل على القصص والامثال وصرح فيه وفي النهاية والقواعد وية والمبادي وشرحه وس والكشف بان
ما يتعلق بالاحكام الشرعية خمسمائة اية وفي الوافية المشهور ان الايات المتعلقة بالاحكام نحو من خمسمائة اية ولم اطلع على خلاف في ذلك
وفي بعض مصنفات السيد الاستاد الذي يلزم الفقيه من تفسير القران معرفة ايات الاحكام المتعلقة بالفروع وقد ضبطها الفقهاء
وافردوها بالشرح والبيان في مصنفاتهم المشهورة ككنز العرفان وزبدة البيان ومسالك الافهام وغيرها من
الكتب الموضوعة في هذا الشان والمشهور انها نحو من خمسمائة اية وقيل انها اقل وقيل اكثر والاكثر ان التحديد فيها تقريبي يختلف
بحسب اختلاف العلماء في وجوه الدلالات وتفاوت اجتهادهم في طرق الاستنباطات والانتقال الى الاولاد الخفية والبينة اللوازم
النظرية وعن الباقر عليه السلام نزل القران على اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرايض واحكام وعن امير
المؤمنين عليه السلام انه نزل اثلاثا ثلث فينا وفي عدونا وثلث سنن وامثال وثلث فرايض واحكام والروايتان مع اختلافهما تخالفان
التحديد المذكور فان القران ستة الاف وستمائة وستون اية نوعية الف وستمائة وست وستون وربع ثلث الفان ومأتان
وعشرون والتحديد بالخمسمائة بعيد عنهما وان اعتبر بحسب الكلمات او الحروف وضم ايات الاصول الى الفروع واكتفي بحرف الاشعار
العين البالغ الحد الظهور والوجه حمل الاثلاث والارباع على مطلق الاقسام والانواع وان اختلف في المقدار او حمل الربع على ما
يشمل البطون والثلث على ما يعم وبطون البطون او الاول على عامة ما يصل اليه افكار العلماء والثاني على ما يعم والمختص بالائمة عليهم

لو حملها

لو حملها على الايات الاحكام دون ايات الحكام مع الاكتفاء في الثلث بالاشعار او تعميمه بحيث يشمل البطون ولا ريب ان الاول اكثر
من الثاني فان الاية الواحدة ربما دلت على احكام كثيرة وقد ذكر علي بن ابرهيم في تفسيره ان سورة البقرة وبعدها اشتملت على خمسمائة
حكم واية الشهادة منها على خمسة عشر حكما وقد زاد المتاخرون على ذلك كثيرا ولا زال يزداد بتلاحق الافكار وتعاقب الانظار انتهى ولا يجب
حفظ الايات المذكورة عن ظهر القلب كما صرح به في النهاية وية والمبادي وشرحه والمنية وس ومنه والكشف بل صرح بالخلاف فيه
بل الواجب هو معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بحيث يجدها اذا طلبها
كما صرح به في المنية والمبادي وشرحه وصرح في الاصل ولكن في الكشف بكفاية اصل مصحح هو جيد ومنها ان يعرف السنة
والاحاديث وقد صرح بهذا الشرط في العدة والسرائر والتحرير والقواعد والتهذيب والنهاية والمبادي وشرحه والمنية والذكرى
والدروس والروضة والمعالم والزبدة وشرحها للجدي الصالح والكشف ورسالة الاجتهاد والاخبار والمحكي في الف عن المبسوط وقالوا
يتوقف معرفة السنة على معرفة امور الاول الناسخ والمنسوخ ومنها قد صرح بهذا في السرائر والعدة والتحرير والكشف والمحكي في الف
عن ط وصرح في المبادي وشرحه بانه معرفتهما شرط في الاجتهاد الثاني العام والخاص منها وقد صرح بهذا في العدة والسرائر والكشف
والمحكي في الف عن ط الثالث المطلق والمقيد منها وقد صرح بهذا في العدة والسرائر والكشف الرابع المجمل والمبين منها وقد صرح في
السرائر والكشف الخامس الحقيقة والمجاز منها وانه ليس هنا مما يمنع من الاستدلال بشيء من ظواهرها وقد صرح بهذا في العدة وقال
لانه متى جوز ذلك لم يكن علما بها السادس المحكم والمتشابه وقد صرح بهذا في الكشف وقال يدخل فيهما الظاهر والمأول وكل منهما في الامر والنهي
وغيرهما ويشمل الكل قضية الالفاظ وكيفية الدلالة وفي التحرير يحصر الجاب يعرف منها ما يعرف من الكتاب السابع المتواتر والاحاد
وقد صرح بهذا في التحرير وعد والروضة والكشف والمحكي في الف عن ط وزاد في الاول والثالث الصحيح والضعيف وفي الاول والثالث
والرابع والخامس المرسل وفي الاول الصحيح المتفق عليه والمختلف فيه وقال في الاخير منه ويلزمه ان يعرف الاصطلاحات التي وقعت في رواية الحديث
المضطر اليها في استنباط الاحكام وهي امور اصطلاحية توقيفية لا مباحث علمية تحتمل معرفة الاحاد والمسند والمرسل والمقطوع
الثامن من احوال الرواة جرحا وتعديلا وقد صرح بهذا في النهاية والقواعد والتهذيب والمبادي وشرحه والمنية والذكرى والعدة
والمعالم والكشف والزبدة وشرحها للجدي الصالح والوافية والفوايد الحايرية قال في الوافية وجه الاحتياج اليه ان الاجتهاد بدون التمسك
بالاحاديث غير متصور وليس كل حديث مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة نقل في حقهم انهم من الكذابين المشهورين فلا شك
في وجود رواية الكذب وربما لا يمكن التمييز بغير الاطلاع على حال الراوي وفي الفوايد يحتاج الى ذلك الموثوق بالسلوك من
حيث العدالة او الانجبار او لاجل الترجيح انتهى وصرح في النهاية بان الواجب الاقتصار هنا على تعديل الفقهاء والمشايخ السابقين حال النقل ومعرفة
احوال الرواة مع طول المدة وكثرة الوسايط والعهد الشارع لكن وشرح الزبدة للجدي الصالح في الاول يكفي الاعتماد على شهادة الاولين
كما اشتمل عليه كتب الرجال اذ يتعذر ضبط الجميع مع تطاول الازمنة وفي الثاني والاول الاكتفاء بتعديل الائمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم
لتعذر معرفة احوالهم في زماننا لطول المدة وكثرة الوسايط انتهى وهو جيد وصرح في التحرير ويب وعد ويه والمبادي والمنية وس ولكن
والتنقيح ومنه والمعالم والكشف ورسالة الاجتهاد والاخبار وشرح الزبدة للجدي الصالح والمحكي في الف عن ط بانه لا يجب معرفة جميع السنة
والسنة بل الواجب معرفة ما يتعلق بالاحكام وتمسك في التنقيح على عدم وجوب معرفة ما زاد عن ذلك باصالة البراءة وبان جميع ذلك
لا يحيط احد بها ثم قال وما قلناه مدون في الكتب في احاديث محصورة انتهى ولا يجب حفظها عن ظهر القلب بل يكفي الرجوع الى اصل صحيح
كما صرح به في النهاية ويب والمبادي وشرحه والمنية وكرى وس ومنه والمعالم والكشف ورسالة الاجتهاد والاخبار قال في الذكرى
وفي الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب بلاغ واف وبيان شاف وفي النهاية الاحاديث الدالة على الاحكام مع كثرتها مجموعة
في الكتب ولا يلزم حفظها ايضا بل ان يكون عنده اصل مصحح شامل للاحاديث المتعلقة بالاحكام الشرعية دون المواعظ والاداب
والاحكام الاخروية انتهى ويدخل في جنس الاصل الصحيح لقول ما رواه عن عدل بسند متصل الى النبي ص والائمة ع وقال في المعالم
او رسالة الاجتهاد والاخبار ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وفي المنية لا يجب حفظها عينا بل معرفة دلالتها
مواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بحيث يجدها اذا طلبها ومنها ان يعرف مواقع الاجماع وقد
هذا الشرط في العدة والتحرير والتهذيب وعد والنهاية والمبادي وشرحه والمنية والدروس والذكرى والروضة والزبدة و

شرحها لجمل الصالح والمعالم والوافية والكشف والحكاية فلف عن قوم وزاد في التحرير وعد وكرى فاوجبا معرفة الخلاف واحتج
في النهاية والمنية والمبادي وشرحه والدروس وكرى والمعالم والكشف على الاول بانه لو كان جاهلا بمواقع الاجماع لجاز ان
يؤديه اجتهاده الى خلافها فيفتي به فيقع في الغلط وزاد في المنية فوز الاجماع من الادلة القطعية ويصيره الى الحكم المخالف للمجمع عليه
انما هو للامارات المفيدة للظن ثم قال والحق انه لا يلزم به حفظ مواقع الاجماع بل ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع اما بان
يعرف ان المسئلة التي يفتي بها موافق من الفقهاء المتقدمين او يغلب على ظنه تجدد هذه الواقعة في عصره وان هذه الاجماع لم يتكلموا
عنها ولا من شيء من مثلها انتهى وصرح بما ذكره ايضا في النهاية والروضة وشرح الزبدة وهو جيد وقال في الوافية العلم بذلك
الا يحصل في هذا الزمان بمطالعة الكتب الفقهية ككتب الشيخ والعلامة ونحوهما انتهى وفي الزبدة يتوقف الاجتهاد على ظن عدم الاجماع
على خلافه او فيه نظر وفي الكشف يحتاج معرفة الاجماع الى ان يعرف طريق ثبوته وشرط الاستدلال به ومنها ان يعرف ادلة العقل
وقد صرح بهذا الشرط في القواعد والتهذيب والنهاية والمنية والدروس والروضة والكشف وعد منها امور الاول اصالة البراءة
وقد صرح بهذا في النهاية والتهذيب وعد والمنية وصرح والكشف قال فيه الاول والرابع فانا مكلفون بما يتمسك بها الا مع قيام
دليل صارف عنه وصرح بها اجماع او غيرهما وصرح في المبادي وشرحه بان معرفتها شرط وقال في الثاني لانها من جملة الادلة الثاني
اصالة الاباحة وصرح بهذا في الكشف الثالث الاستصحاب وقد صرح بهذا في ب وعد والمنية والروضة والكشف الرابع دلالة ايجاب
الشيء مطلقا على ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء مطلقا الا به وقد صرح بهذا في المنية الخامس التاسي وقد صرح بهذا الكشف وفي العدة لا
بد ان يكون عارفا بافعال النبي ومواضعها من الوجوب والندب والاباحة حتى يصح ان يكون عالما بما يفتي به فان لم يعلم ذلك
او شيء منه لم يامن ان يكون ما افتى به ونحو ذلك قبيح السادس الاحتياط وقد صرح بهذا في الكشف السابع مفهومات الموافقة والمخالفة
وقد صرح بهذا في الكشف الثامن الدوران اعتمد عليه وقد صرح بهذا في الكشف التاسع القياس بمنصوص العلة وقد صرح بهذا
في الكشف وقد صرح في الذكرى والدروس بان معرفة كيفية شرائطه والاستنباط منه شرط في الاجتهاد وزاد في الثاني فاشترط
معرفة القياس بالطريق الاولى وفيهما التصريح بعدم اشتراط معرفة ما عداها لا من لعدم حجيته عندنا واطلق في العدة
نفي اشتراط معرفة القياس محتجا بعدم حجيته والمعتمد هو الاول ومنها ان يعرف جهات الترجيح في الادلة المتعارضة وقد صرح بهذا
الشرط في التحرير والقواعد والنهاية والمبادي وشرحه والكشف وزاد في الثاني والرابع فاشترطا معرفة كيفية تعارض الادلة في
ما ذكره في الزبدة حق ولا بد من انس بلسان الفقهاء وقال في شرحها ما استحسنا ما يحصل له البصيرة الكاملة والقوة التامة في الاستدلال
واما وجوب الحصول اما الظن بعدم الاجماع على خلافها انتهى وفي الفوائد ومن الشرائط معرفة فقه الفقهاء وكتب استدلالهم
وكونه شرطا غير خفي على من له ادنى فطانة اذ لو لم يطلع عليها راسا لا يمكن الاجتهاد والفتوى وان كان ما ذكرنا مما يخفى على الغافل
الغير المطلع بكتب الفقه الفقهاء واستدلالهم الذي لا يدري من اين حصل لهم ومنها ان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك
يقتدر بها على اقتباس الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض وقد صرح بهذا الشرط
في القواعد والتهذيب والمنية والدروس والروضة والمعالم والكشف والوافية والفوائد والزبدة وشرحها من جملة من الكتب
ان هذا الشرط اعظم الشرائط فيه قال يشترط مع ذلك كله ان يكون له قوة يتمكن بها من رد الفروع الى اصولها واستنباطها منها
وهذه هي العمدة في هذا الباب والا فتحصيل تلك المقدمات قد صارت في زماننا سهلة لكثرة ما حققه العلماء والفقهاء فيها
وفي بيان استعمالها وانما تلك القوة بيد الله تعالى يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمته ومراده ولكثرة المجاهدة
والممارسة لاهلها مدخل عظيم في تحصيلها والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين وفي المفاتيح اعظم الشرائط
استقامة الفهم وجودة النظر المعبر عنها عند الاصحاب بالقوة القدسية وفي الفوائد ومن الشرائط القوة القدسية والملكة والقوة
وهو هو اصل الشرائط لو وجد ينفع باقي الشرائط وينفع من الادلة والامارات والتنبيهات بل ورب اشارة يتفطن بالاحتمال
وعلاجها يا من تجربة من النفس يتفطن بالاحتياج الى الشرائط ويدري انها لعلاج الاختلالات وان العلاج لا بد منه وانه منحصر
في الشرائط ولو لم يحصل لم ينفع تنبيه للتنبيهات ولا دليل النظريات كما يشاهد الان ثم قال واعلم ان هذا الشرط يتحقق امور الاول
ان لا يكون معوج السليقة فان اهل المحاسبة الباطنة والاعوجاج ذاتي كما ذكره وكسبي باعتبار العوارض مثل سبق تقليد او شبهة
وطريقه

وطريقه معرفة الاعوجاج العرض على افهام الفقهاء فان وافق فهمه واجتهاده طريق الفقهاء فليحمد الله ويشكره وان وجد مخالفا فليتهم
نفسه الثاني ان لا يكون رجل الخالي في طلب حجية البحث والاعتراض ومثل هذا القلب لا يكاد يهتدي ولا يعرف الحق من الباطل الثالث ان
لا يكون لجوجا عنودا الرابع ان لا يكون في حال تصوره مستبدا برايه الخامس ان لا يكون حدة ذهن زايدة بحيث لا يقف ولا يستقر مثل
شل اصحاب الحزيرة السادس ان لا يكون بليدا لا يتفطن بالمشكلات والدقايق ويتسامح مع كل قايل بل لا بد ان يكون من فطانة
فطنة ليعرف الحق من الباطل ويرد الفروع الى الاصول ويدري كل فرع يوجد يتعلق به انه من اي اصل يؤخذ مسائل اصول الفقه في الايات
والاخبار وغيرهما ويدري موضع الجريان وقدرته وكيفيته السابع ان لا يكون مدة عمره متوغلا في الكلام والرياضي او النحو ونحو ذلك مما
هو طريقه سنين طريق الفقه الثامن ان لا يانس بالتوجيه في الاية والحديث والحمل على المعاني المأولة من جملة المحتملة المساوية للظاهر الخطاب
عن الاطمينان به ولا يجوز نفسه بتكثير الاحتمالات في التوجيه فانه مما يفسد الذهن التاسع ان يكون متحريا غاية التحري في الفتوى العاشر ان
لا يكون مفرطا في الاحتياط في الاحتياط فانه ايضا مما يخرب الفقه كما شاهدنا من كثير عن افرط في الاحتياط بل الظن انه طريقة لم تزل فقهاء الحق
العمل لنفسه ولا في مقام الفتوى لغيره انتهى وينبغي التنبيه على امور الاول قال في القواعد والتحرير والمنية والدروس والمعالم والكشف اما
العلم بمسائل الفروع التي بحث عنها المجتهدون في مسائل الفقه فلا يتوقف عليها الاجتهاد وقال في المنية لان هذه الفروع استخرجها المجتهد
بعد تحقق كونه مجتهدين فكيف يكون شرطا في الاجتهاد ومع ما نحن عنه انتهى وفي جملة من الكتب التصريح بالوجه معرفتها ففي س ينبغي له الوقوف
على احدها لان امرين له على التفريع وفي المعالم لكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا لتحصيل به الدرية فيه ويعين على التوصل اليه وفي الكشف
يحسن تتبعها لتقوية ملكة التفريع وفي الوافية وفروع الفقه لم يذكره الاكثر في الشرائط والحق انه لا يكاد يحصل العلم بحمل الحادث ومحاملها
بدون ممارسة فروع الفقه الثاني علم الطب ولا علم الحساب ولا الهندسة ولا الرياضي من شرائط الاجتهاد كما يظهر من الاصحاب بل صرح
به في الفوائد والوافية ففي الاول اعلم ان الحساب والهيئة والهندسة والطب من المكملات للاجتهاد واما الهيئة فبعض مسائلها ربما يكون
شرطا ايضا مثل ما يتعلق بالقبلة وبكون الشهر ثمانية وعشرين والقبة للبعض الاشخاص وفي الثاني اعلم انه هاهنا اشياء لو سوي العلوم
المذكورة لها مدخلية في الاجتهاد اما شرطية او بالمكملية الاولى الى ان قال الرابع بعض مباحث علم الحساب كالاربعة المتناسبة والخطاين
والجبر والمقابلة وهو مكمل وليس شرطا اما في التحري فظهور اما في غيره فلانه ليس على الفقيه الا الحكم بانتقال الشرطيات واما تحقيق الاطراف الشرط
فليس في ذمته الخامس بعض مسائل علم الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض والعلم بها وبمطالع بعض البلاد مع بعض وابعادها وكذا البحر
الصوم شل تجويز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما بالنسبة الى بعض الاشخاص السادس بعض مسائل الهندسة كالوقوع بشكل العروس خلال الكتاب
بعض مسائل الطب كما لو احتاج الى تحقيق القرن ونحوه وليست هذه العلوم محتاجا اليها الا نادرا والاولى الاحتياج الى بعض الصنايع كالعلم
والعيون والعيوب ونحو ذلك انتهى الثالث في النهاية يشترط معرفة المجتهد بجميع الاحكام والاطلاع عليها او لجميع المسائل الا فيما
هو مقدور للبشر انتهى وجيد الرابع قال في التحرير يعرف كون الشرائط مفصلة لا يشترط في ذلك البلوغ الى الغاية فان حصول ذلك متعذر
في الاحكام بل المعتبر اصول الاحكام بحيث يتمكن من الاستنباط واستخراج ما يرد عليه من الفروع الخامس قال في المعتبر في ذكر الوصايا الكاتب
واكثر التطلع في الاقوال لينظر مزايا الاحتمال واستقصى البحث عن مستند المسائل لتكون على البصيرة فيما تختاره وعليك بالحفظ فانه ادبط
للعلم واضبط للفهم ودوام البحث فانه لا يستعد له الملقي الشايع النظريات بالفعل السادس قد ذكر في جملة من الكتب الشرائط اجمالا ففي الذكرى
فالفقيه يجب ان يكون عليه المفتي ان يعلم الاصول كلها على سبيل التفصيل ويقتدر على حل كل شبهة تعرض في كل شيء منها ويكون ايضا عالما
بطريقة استخراج الاحكام من الكتاب والسنة وعارفا من اللغة العربية بما يحتاج اليه في ذلك وفي المعارج الذي يسوغ له الفتوى
العدل العادل بطرق العقايد الدينية الاصولية وبطرق الاحكام الشرعية وكيفية استنباط الاحكام منها وبالجملة يجب ان يعرف
جميع ما يتوقف عليه ما قصد معرفتها بحيث لو سئل عن علة ذلك الحكم اتى به وبجميع اصوله التي يبتني عليها وانما وجب ذلك لان
الفتوى مشروطة بالعلم بالحكم وما لم يكن عارفا بتلك الامور لا يكون عالما به لان الشك في احدى مقدمات الدليل او في مقدمات
مقدماته شك في الحكم الفتوى مع الشك في الحكم وفي النهاية والمبادي وشرحه شرائط المجتهد يجمعها شيء واحد وهو كون المكلف بحيث
يتمكن من الاستدلال بالدلائل الشرعية من الاحكام وفي التهذيب الضابط فيه تمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الشرعية
الفرعية وفي المنية يجمعها شيء واحد وهو كونه بحيث يمكنه الاستدلال على الاحكام الشرعية الفرعية السابع قال في النهاية والمنية بعد

ذكر الشرائط المتقدمة هذه الشرائط المجتهد المطلق المتمكن من الحكم والافتاء في جميع الفقه اما الاجتهاد في حكم بعض المسائل فيكفي
فيه معرفته بما يتعلق بتلك المسألة وما لا بد منه فيها اذا اجتهد في المسألة الفقهية على الوجه المعتبر واختار كما
كما اذا اختار ان الماء القليل يتنجس بملاقاة النجاسة وان بيع المعاطاة صحيح وان السورة واجبة فهل يكفيه هذا الاجتهاد في عمله و
فتواه وحكمه ما دام حيا ما لم يتغير رايه باجتهاد آخر معتبر ولم ينس ما اختاره في الاجتهاد الاول فلا يجب الاجتهاد ثانيا وتجديد النظر
وتكريره مطلقا او لا بل يجب تجديد النظر والاجتهاد ثانيا اختلفوا فيه على اقوال منها انه لا يجب التجديد بل يكفيه الاجتهاد الاول مطلقا
بموته مطلقا وهو للنهاية ويب والمعالم وشرح المختصر للعضدي والمحكي في النهاية عن قوم وفي شرح الزبدة للفاضل الجواد هذا هو
المشهور بين الاصوليين من اصحابنا والعامة ومنها ما صار اليه في المعارج والمنية والاحكام فقالوا اذا افتى المجتهد عن نظر فيه واقعة
ثم وقعت هاهنا في وقت اخرى فان كان ذاكرا للدليل جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر وفي النهاية انه مذهب قوم وفي شرح
الزبدة للفاضل الجواد صار اليه الحاجبي في المحصول ومنها ما صار اليه في الزبدة من انه لا يجب تكرار النظر بتكرر القضية بل يستصحب الحكم والتفصيل
بمضي زمان زادت فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع غير بعيد انتهى وفي شرح الجواد ولا يخلو من وجه ومنها انه يجب تجديده من غير
تفصيل وهذا القول حكاه العضدي وفي شرح الزبدة للفاضل الجواد وقيل بوجوب تكرار النظر وقد ينسب ذلك الى الشهرستاني للقول
الاول وجوه الاول ما اشار اليه في الزبدة وشرحها للفاضل الجواد من استصحاب حكاية للاجتهاد الاول الثاني ما تمسك به في النهاية والمعالم
وشرح الجواد وشرح العضدي من ان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل ووجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج
الى دليل وليس بل وزاد في النهاية فوق والامر لا يقتضي التكرار ثم قال كما في شرح الجواد والعضدي والاصل عدم الاطلاع على ما لم يطلع عليه
انتهى وفيه نظر الثالث ان وجوب تجديد الاجتهاد وتكريره مستلزم للحرج العظيم والمشقة الشديدة والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما
البطلان التالي فلعموم ما دل على نفي الحرج ومنها ان المعهود من سيرة اصحاب الائمة المسلمين عدم وجوب تجديد النظر كما لا يخفى ومنها ان مقتضى
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية والعمومات الدالة على حجية الاستصحاب حجية خبر العدل والاستصحاب مطلقا ولم يحصل المخصص عن
معارضيها اصلا ولكن خرج هذه الصورة بما دل على لزوم الاجتهاد ولا دليل على خروج غيرها فيبقى مندرجا تحت العموم فلا يجب الاجتهاد
ثانيا وان زادت القوة ونسي الدليل في الاجتهاد الاول فتم وللقول الثاني وجهان احدهما العمومات المانعة عن العمل بالظن في العمل و
الفتوى والحكم خرج منها صورة تذكر الدليل بهذا العمل والفتوى والحكم ولا دليل على خروج غيرها فيبقى مندرجا تحتها وفيه نظر
للمنع من عدم الدليل على خروج غير الصورة المفروضة لما بينا من الادلة على خروج محل البحث وثانيهما ما ذكره في المنية والنهاية وشرح
المبادي من انه لو لم يجتهد ثانيا مع عدم تذكر الدليل لم يستند في فتواه وحكمه الى دليل ولا امارة ويكون في حكم من لم يجتهد والجواب عنه
في النهاية وشرح الجواد في هذا الاشارة اليه وفيه نظر لان غير المجتهد لا يظن بالحكم وهذا ظان به فيجب عليه العمل بما ظنه وفي المنية وقيل
ما الجواز لانه اذا كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي تمسك به في الحكم كان طريقا مقتضيا اليه موجبا لحصول الظن به حصل له الان
ظن بقاء الذي افتى به فيجوز له الفتوى لوجوب العمل بالظن وفي المبادي وان كان ناسيا لزم الاجتهاد ثانيا على اشكال منشاؤه غلبة
الظن بان الطريق الذي افتى به صالح لذلك الحكم وللقول الثالث ما ذكره الفاضل الجواد من قوة احتمال وجدان شيء لم يطلع عليه او لا بسبب
تزايد القوة بكثرة الممارسة والاطلاع وفيه نظر مع ان هذا القول والقول الرابع في غاية الشذوذ فلا عبرة بهما وللقول الرابع ما ذكره
العضدي في شرح المختصر فقال قال يحتمل ان يتغير اجتهاده كما تراه كثيرا ومع الاحتمال فلا بقاء للظن فينبغي ان يجتهد فيرى هل يتغير
او لا فاذا لم يتغير استمر ظنه ثم اجاب عن هذا الوجه بانه لو كان السبب في وجوب تكرار الواقعة وذلك باطل بالاتفاق وقد اشار الى هذا
الجواب في النهاية وشرح الجواد على الزبدة ايضا لكن من دون اشارة الى دعوى الاتفاق والمسألة لا تخلو عن اشكال ولكن القول الاول
هو الاقرب بل لعل ما صار اليه المحقق احوط وقد صرح به في يب وير وادعى فيه وفي شرح الجواد الاجماع عليه فقال على القول بعدم وجوب
التكرار لو كرر الاجتهاد ثانيا لم يمنع منه اجماعا انتهى ويدل عليه مضافا الى ما ذكر الاصل وهل يجوز التكرار باي قدر شاء ولو مائة مرة
من غير نسيان الدليل وزيادة القوة او لا المعتمد هو الاول وهل يجوز التكرار مطلقا ولو لم يجتهد في المسائل وكان التكرار منافيا لما
وموجبا لترك ما اللازم تركه او لا فلا وهل يلزم الترك ايضا مع امرين على القول بوجوب التكرار مطلقا وفي الجملة او لا بل يجب التكرار
ايضا او يتخير بين التكرار وعدم الاجتهاد في باقي المسائل او بعضها لم اجد احدا من القائلين بوجوب التكرار تعرض للمسألة نعم اطلاق كلامهم يشمل

محل الفرض

محل الفرض لكن لعله معارض باطلاق كلامهم في الحكم بوجوب الاجتهاد في باقي المسائل ولعل الترجيح لهذا اولا الثالث اذا اجتهد
ثانيا فان وافق الاجتهاد الاول فلا كلام وان خالفه واختار غيره فالمختار هو المختار او لا وجب عليه الرجوع الى الثاني في عمل نفسه وفتواه وحكمه
كما صرح به في المعارج والنهاية ويب والقواعد والتحرير والمبادي وشرحه والكشف ومجمع الفائدة وكذا يجب على المقلد العمل
ان عرف الرجوع تقليده فيما اختاره ثانيا سواء تقدم في الاول ام لا وقد ادعى في شرح المبادي والظاهر انه من فخر المحققين الاجماع على
الحكمين فقال اذا اجتهد في مسألة فادى اجتهاده الى حكم ثم ثانيا في تلك المسألة فاداه اجتهاده الى غير ذلك الحكم فانه يجب عليه
الرجوع الى ما اداه اجتهاده ثانيا اليه اجماعا ويجب على المستفتي العمل بما اداه اليه اجتهاده اليه ثانيا والرجوع عن الاول اجماعا انتهى
وهل يجب على المجتهد الذي تغير رايه اعلام من استفتاه قبل الرجوع بالرجوع او لا يظهر من النهاية ويب الاول لانه قال ويعرف المستفتي
ذلك ويظهر من المعارج والمنية الثاني فانه في الاول الاولى تعريف من استفتاه برجوعه وفي الثاني الاليق ذلك واحتجا كما في النهاية
بانه عامل بقوله وقد رجع عنه فلو استمر لبقي عاملا بالفتوى من غير دليل ولا فتوى مفت وزاد في النهاية فقال لما روي عن ابن
مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم نكاح ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وذاكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن
مسعود الى من كان افتاه بذلك وقال سالت اصحابي فكرهوا انتهى وفيه نظر والاقرب عندي عدم وجوب الاعلام للاصل ولكون التكليف
مستلزما للحرج والضرر وهما منفيان شرعا وان الظاهر من السيرة عدم الوجوب لان تجدد الراي للاصحاب غير عزيز ولم يسمع من احد
منهم انه تعرض للاعلام بالرجوع في هذه المدة الطويلة وان الاعلام بالرجوع قد يوجب سقوط وقع الاجتهاد عن القلوب وتفرقة طباع
العامة منه فتم ومع ذلك فليس في ترك الاعلام ترتب المفسدة على المستفتي لانه معذور وقبل الاطلاع على الرجوع واعماله من
العبادات والمعاملات محكوم بالصحة فتم وهل يجب على المستفتي رايه اذا كتب الراي الاول في كتاب او رسالة او نحو ذلك ابطاله بمحو
او زيادة التنبيه على الرجوع او لا الاقرب الثاني عملا بالاصل السليم عن المعارض المعتضد بظهور سيرة العلماء بعدم الالتزام بذلك
كما لا يخفى ويظهر من مجمع الفائدة اولوية الاول بل من وجوبه فانه قال اذا حكم القاضي بحكم اي حكم كان ثم ظهر بطلان ذلك لم قبل العمل
وبعده لو لغيره وبعد ذلك او ابطله وحكم بما يوافق الحق والصواب والظاهر ان الفتوى والاجتهاد كذلك وينبغي اعلام من استفتاه
وان كان ثبوته في كتاب ضرب عليه وجهه انه خلاف الحق والصواب فوجب رفعه لئلا يقع الناس في غير الحق ولا يبقى الباطل معمولا به
ومعتقد الاحد وهو ظاهر الا ان المراد لظهور البطلان يقينا ظاهر وقد نسب ذلك بتغير الاجتهاد الذي لا يجب معه نقض الحكم ولا الاخراج
من الكتاب كما ترى في الكتب فان في كتاب واحد يوجد الفتويان المختلفان وقد لا يكون بينهما فاصلة الا قليلا وان كان على عدم
مضروب ذلك ايضا اولى واعلام من اخذه وعمل لئلا يعمل بعد موته وفتواه المتاخر فتم لا يجب ابطال العمل الذي عمل به مثل ان صلى صلوة
دون ترك جلسة الاستراحة ثم ظهر له وجوبها لم يجب عليه ولا على مقلديه قضاء تلك الصلوة انتهى الثالث هل يشترط على المختار العمل بصحة ما فعله
والاتيان به اجمالا وان لم يعلم بسببه تفصيلا او لا فيه اشكال ولكن الاقرب الثاني والاحوط الاول الرابع لو بني ما اختاره في الاجتهاد الاول
فلا اشكال في لزوم الجد بل يصح الخامس اذا اجتهد اولا فاختار صحة معاملة او ايقاع كما اذا اختار صحة بيع المعاطات وجواز نكاح الباكرة
الرشيدة بغير ولي وعمل بما صار اليه كما اذا باع داره مثلا بطريق المعاطاة وتزوج باكرة رشيدة بغير اذن وليها ثم تغير رايه واجتهاده
فاختار ثانيا فساد ذلك فهل يجب الحكم بفساد ما فعل وترتيب احكام الفاسد عليه فيرد الثمن على المشتري في المثال الاول ويطلق
الزوجة من غير طلاق في المثال الثاني او لا بل يحكم بصحة خصوص ما فعل ويستمر عليه وان وجب عليه في غيره الرجوع الى الاجتهاد الثاني
التحقيق ان يقال ان علم بالاجتهاد الثاني بطلان الاول بحسب الواقع وانه لم يكن حكما شرعيا في نفس الامر فالظاهر انه يلزم الحكم بفساد ما
فعل بالاجتهاد الاول والظاهر انه مما لا خلاف فيه بين الاصحاب ووجهه ظاهر وان لم يحصل العلم بذلك فان اتصل بالاجتهاد الاول حكم بمعنى ان
الحاكم حكم به كان يحكم في المثالين المتقدمين بصحة بيع المعاطاة ونكاح البالغة الرشيدة من دون اذن الولي الذي صدر منه صرح
في التهذيب والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي وشرح المنهاج للبدخشي على الظاهر بالاستمرار على ما فعل بالاجتهاد الاول وصحة
المعاملتين المفروضتين لما ذكره في النهاية ويب والمنية وغيرها فقالوا لان حكم الحاكم لما اتصل به ترجح ما كان فلا ينقض بتغير
الاجتهاد وزاد في الاول فقال لما فيه من الحكم على حكم الحاكم ومصلحته لكنه قال كما في المنية وفيه نظر لان حكم القاضي تابع للحكم في نفس الامر ومتبوع لان
الحكم صدر ثانيا لا يتغير بحكم القاضي عندنا انتهى ويظهر من الحاجبي والعضدي عدم جواز الاستمرار على الاجتهاد الاول فيما فعل احتجاجا

بانه يستلزم الاستمرار على ما يعتقد كونه حراما وغير منظر وعندي ان القول بالاستمرار في غاية القوة وربما يظهر من موضع اخر من المنية المصير اليه فانه قال اما لو تغير الاجتهاد المتابع بالحكم والقضاء بالاجتهاد الطارئ عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض الحكم اذ لو جاز للحاكم نقض حكم نفسه او حكم غيره بمجرد تغير الاجتهاد والمصير الظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى وهكذا الى اخر النهاية وذلك يفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي نصب لها وصرح بما ذكره ايضا في الاحكام مدعيا عليه الاتفاق وكذا الحاجبي والعضدي في مقام اخر مدعيين عليه الاتفاق وصرح في النهاية بانه لا فرق في ذلك بين ان يكون الحاكم هو المجتهد المتغير رايه او غيره وهو جيد وان لم يتصل بها فصل بالاجتهاد الاول حكم الحاكم فصرح في النهاية ووسائل المنية والمختصر وشرحه للعضدي وشرح المنهاج للبدخشي ظاهر ايضا بانه لا يجوز الاستمرار عليه بعد تغير الاجتهاد بل يلزم الحكم ببطلانه ولهم وجهان احدهما دعوى الاجماع على ذلك في النهاية والمنية وثانيهما ما ذكر في النهاية فانه قال وان لم يتصل حكم الحاكم لزم مفارقتها اليها ما والا كان مستديما بما يعتقد الاستمتاع بها حراما غير معتقدة ومرتكبا للمحرم بجريه وهو خلاف الاجماع انتهى وفي شرح المنهاج للبدخشي على الظن لانه ظن خطائه بصواب الاجتهاد الثاني والعمل بالظن واجب انتهى وما صار اليه هو المعتمد عندي السادس قال في النهاية ان كان قد افتى غيره وعمل بفتواه ثم تغير الاجتهاد كما لو افتاه بان الخلع فسخ فنكح الرابع ثم تغير اجتهاد المفتي والحق وجوبه كما لو قلد من ليس اهل الاجتهاد من هو اهله في جهة القبلة ثم تغير اجتهاد المجتهد الى جهة اخرى في اثناء الصلوة المقلد فانه يجب عليه التحول الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى اتصل بالحكم استقر على ما تقدم من الاشكال انتهى وصار اليه ما صار اليه هنا من وجوب المفارقة وبطلان تقليد الاجتهاد الاول في التهذيب ايضا واختاره ايضا في المنية والمختصر وشرحه للعضدي والاحكام وفيه نظر لان ذلك مخالف لاستصحاب الصحة ومستلزم للحرج العظيم والمشقة الشديدة غالبا فالقول بصحة الاستمرار على فصل بتقليد الاجتهاد الاول في المعاملات في غاية القوة وكذا في العبادات فلو قلده في الاجتهاد الاول المفتي بصحة الصلوة الواجبة بدون السورة وصلى لم يجب عليه قضاؤها وان تغير راي المجتهد وصار الى القول بوجوب السورة فيها كما صرح به في مجمع الفائدة ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط مهما امكن

اعلم انه اختلف الاصوليون في قبول الاجتهاد التجزي بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض وفي حجية ظن المتجزي وتحقيق الكلام هنا يقع في مقامين المقام الاول في انه هل يقبل التجزي اولا اعلم انه ذهب اكثر الاصوليين الى قبوله ذلك ومنعه قوم على ما حكي وربما استظهر من عبارة الشهيد في الالفية وربما يظهر من فخر المحققين في الايضاح والسيد عميد الدين في المنية التوقف فانهما احتجا للطرفين ومن لم يرجحا شيئا وهو ظاهر في التوقف والتحقيق عندي ان يقال للنافين من التجزي ان اعتبروا في الاجتهاد الظن بجميع المسائل فعلا فيرد عليهم انه يلزم ان لا يتحقق مجتهد وان ينهدم الشريعة وهو واضح والتالي باطل جدا وقد الزمهم بذلك الذاهبون الى جواز التجزي على ما يظهر من جماعة منهم فخر الاسلام في الايضاح فانه قال في مقام ذكر حجج هؤلاء احتج الاولون بان كثيرا من الفقهاء يتوقفون في كثير من المسائل ولا يعلمون بها فلو لم يجز الا مع الاجتهاد ومطلب الاحكام انتهى وان اعتبروا في الاجتهاد ملكة استنباط جميع المسائل فلا حجة من وجه ان كان لجواز العلم به وان كان الاصل تحقق الا فلم يظهر لنا وجهه لان الاجتهاد ليس الا الظن بالمسئلة بعد استفراغ الوسع في تحصيل ادلتها وهو غير مستلزم لقوة الاستنباط في غيرها من المسائل كغيرها من المسائل الا يقال ان القائل بعدم جواز التجزي يمنع من صدق لفظ الاجتهاد اصطلاحا بمجرد استفراغ الوسع في المسئلة لانا نقول هذا بعيد اذ لا فائدة في النزاع في مجرد التسمية على ان الظن من كثر القوم الصدق فيتبع لان الاصطلاحات انما تثبت بها عليه الا كثر وان اعتبروا في تحقق اصل الاجتهاد العلم بجميع ادلة المسئلة فلا يمكن تحقق الا بعد الاجتهاد في جميع المسائل عادة بل يمنع التحقق بالمجتهد المطلق فانه غير عالم بجميع ادلة المسئلة التي حرج المجتهد المطلق بالاجماع ولا دليل على خروج غيره لانا نقول هذا حسن لو كان الكلام في حجية الظن واما اذا كان في اصل تحقق الاجتهاد فلا وهو واضح وان اعتبروا في اصل تحقق الاجتهاد الظن بجميع ادلة المسئلة فهو حق ولكنه لا يوجب منع التجزي لجواز ان يحصل هذا الظن الا بعد على الاجتهاد في جميع المسائل كما يحصل للقادر على ذلك وقد صرح بذلك للمهذب وكذا والمبادي والتحرير والقواعد ونهاية الاصول والدروس والذكرى والمقاصد العلية وشرح الالفية لوالد البهائي والزبدة والمعالم وكشف اللثام والوافية والوالدي والنفتازاني في قبول التجزي في الاجتهاد وفي الوافية الاكثر على انه تقبل التجزية وفي المعالم ذهب اليه والدي في جملة من كتبه وجمع من العامة ولهم وجوه منها ظهور اتفاق اصحابنا الامامية عليه وان منع منه فلا اقل من الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف وهي حجة ومنها ما حكاه في النهاية والمعالم وشرح المختصر للعضدي من

القائلين

القائلين بالتجزي من الاحتجاج به فقالوا احتجوا بانه اذا اطلع على امارات بعض المسائل فهو وغيره سواء في تلك المسئلة وزاد في التحرير وكونه لا يعلم امارات غيرها لا مدخل له فيها فاذا يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره انتهى واجاب العضدي عن هذه الحجة فيعد الاشارة اليها بالجواب لا نسلم انه وغيره سواء فانه قد يكون ما لا يعلمه متعلقا بالمسئلة التي يجتهد فيها وهذا يقوى في ضعف او بعده في المحيط بالكل في ظنه انتهى وفيه نظر لما ذكره من الكتب ففي النهاية بعد الاشارة الى الحجة المذكورة اعترض عليه بجواز ان يكون في بعض المسائل التي لا يعلمها تعلق بهذه المسئلة وفيه نظر لانا فانه الفرض ولما لا يشترط الاستقصاء في جميع المسائل بل الاكثر لجاز ان يكون الاكل مدخل في مسائل الاكثر فلو لم يعتد بهذا التجويز فكذا هنا ولان ذلك نادر فلا يعتد به في التكليف وفي التهذيب الاقرب قبوله التجزي لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في الاحكام موجود مع الاجتهاد في بعضها وتجويز تعلق المعلوم بالمجهول يدفعه الفرض وفي الذكرى الاولى جواز التجزي في الاجتهاد لان الفرض الاطلاع على ما خذ الحكم وما يعتبر فيه وهو حاصل وتعمد تعلق غيره به فلا يلتفت اليه لقيام هذا التجويز في المجتهد المطلق وفي الزبدة التجزي جائز الفرض المساوات في الاطلاع على دلائل الحكم والنقض عن المطلق غير مضر كالعالم والاعلم وفي المعالم والتحقيق عندي في هذا المقام ان قوة الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق غير ممتنع وفي الكشف الاقرب جواز التجزي لجواز ان لا يعرف من اللغة او العرف او النحو ومن موارد الاستعمال ومن ادلة العقل الا ما يتعلق بمسئلة او مسائل كان يكون اية او خبر تقتضي حكما بالمنطوق و احر بالمفهوم فعرف الكلمات التي في النص وموارد استعمالها ومن ادلة العقل مفهوم الموافقة او المخالفة وعلم ان الاجماع في المسئلة ولا يعرف سائر ادلة العقل او لا يعرف من سائر النصوص الفاظها او تراكيبها او موارد استعمالها بحيث لا يتمكن من الرجوع الى الاصول الموضوعة لذلك او يتوقف استخراج بعض المسائل من اصولها الى قوة فريحة لا يتوقف عليها غيرها والامر كذلك في هذا وفي معرفة التركيب وموارد الاستعمالات واما في معرفة اللغة او العرف او ادلة العقل فكانه ليس كل خاف في اللغة والعرف اصولا يتمكن من الرجوع اليها فيما لا يعرفه منها ومن ثم يعرف ادلة العقل كلها ايحتمل ان يكون من ادلة ما يعارض ما يعلمه في المسئلة ومن ضرورة دليل عقلي وفي الوافية للحق انه يقبل التجزية لانه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فهو مساو للمجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فان قلت لا يمكن العلم بعدم المعارض والمخصص بدون الاحاطة بجميع مدارك الاحكام فيبطل التساوي قلت الكلام في حصول الظن بعدم المعارض ومكابرة بانه يحصل العلم العادي من العادة بالعدم في المسائل التي وقع الخلاف فيها واورد لها الجميع كثير من الفقهاء في كتبهم الاستدلالية واستدلوا عليها نفيا او اثباتا بما يحكم العادة بان ليس لها مدارك غير ما ذكروه ولا اقل من حصول الظن قوي متاخم من العلم وفي شرحها للسيد صدر الدين قال بعض الفضلاء الحق ان فرض التجزي بمعنى الاقتدار على بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق امر جائز بل واقع والمنازع فيها يكاد يلحق بمن نزاعه بالمعاهدة والمكابرة فان الاقتدار وعلمائه على نوع خاص من الاحكام بل على صنف من الانواع للاقتدار والاطلاع على ما خذه واستعداد النفس بسبب ذلك الاستعداد قريبا للعلم بذلك الحكم كما لا يخفى وليس هذا بمنكر وكيف ينكره من يسلم تجزي الاقتدار والاستعداد في العلوم الالهية والطبيعية والعربية والشعر والانشاء والترسل وغيرها من الصناعات فان الفرق بينها وبين الاستعداد والقرب لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية بحكم تام واقتراح مردود لا يرتكبه المنصف المحقق وهذا ظاهر فسادما قيل الكلام في تجزي العلم بالاحكام الشرعية الفرعية من الادلة التفصيلية فعلا فان الحاصل بجميع الاحكام الفرعية بالفعل غير متحقق ولا حد غير المعصوم ولو فرض متحققا فهو ليس بشرط اجماعا وانما الكلام في تجزي نفس القوة والملكة التي تسمى اجتهادا والظاهر غير معقول وانما التجزي الاجتهاد الفعلي لا نفس القوة واعل من جوز ما لا يحصل ذلك فيرجع النزاع لفظيا وان ادى عبارات اكثرهم انتهى وسقوطه يعلم مما حررناه انتهى ولا يقال ان من يستنبط حكما من دليله كما انه لا بد له من النظر في الدليل كذلك لا بد له من النظر في وجوه المخصص او المقيد او المعارض او غيرها وفي عدمها وقد يكون معارض ما في كتاب الصلوة من الاحاديث المتعلقة بمسئلة وغيره كالمخصص مثلا موجودا في الحيض كما فصل المستقصي في مسئلة جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فلا بد للمتجزي ان ينظر الجميع ما في كتب الاحاديث حتى يعلم انه لا معارض له لدليله فيكون محيطا بمدارك كل الاحكام لانا نقول يكفيه علم الحاصل بجميع الايات المتعلقة بالاحكام الذي ما فرضه التجزي في الكتاب اذ لا تعلق للايات المتعلقة بالفرائض بالمسئلة الصلوتية وقد فرضنا المتجزي انه لا يقدر على استنباط المسئلة الفرضية من دليلها ومع قطع النظر عن ذلك نقول بان علم المتجزي بجميع الاحاديث المتعلقة بكل ابواب الفقه من حيث انها غير معلق

او مخصوص لدليل مع عدم قدرته على استنباط ما يتعلق بها من المسائل منها الملحد من نفسك بعد وعلى ان تعلم ان قوامه ادون الحدود والشبهات ليس معارضها القول لم الاصلوة الا بطهور مع قدرته على استنباط ما يمكن ان يستنبط منه انتهى وفي المحصول لنا ان الاغلب من الحادث في الفرائض ان يكون اصلها في الفرائض دون المناسك والاجارات فمن يعرف ما ورد من الايات والسنن والاجماع والقياس في باب الفرائض وجب ان يتمكن من الاجتهاد غاية ما في الباب ان يبقى لعله شئ منه تخرج لكن الغالب دون الاعم ثم كما ان المجتهد المطلق ان بالغ في الطلب فانه يجوز ان يكون قد شذ عنه اشياء ونحو في شرح المعالم لابن التلمساني والاقرب صحته فانه لا مانع من ان يكون عالما باحكام المواريث محكما لاصولها دون غيرها كما انه يكون عالما بابواب القبلة والاوقات دون غيرها انتهى ومنها ما تمسك به في التحرير والذكرى والزبدة من خبر ابي خديجة ومنها ما اشار اليه في النهاية وشرح المعالم لابن التلمساني فقالا احتجوا بان مالكا كان فيهما مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري ولو شرط في الفقيه العلم بجميع الفتاوى لما جاز لمالك ان يفتي ثم قالا والجواب يجوز ان تعارض الادلة عنده او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر وان كان في وقت اخر ناظرا انتهى ونحو هذا الجواب في شرح المختصر والقائلين بعدم التجزي ما اشار اليه في النهاية والمعالم وشرح المختصر للعضدي فقالوا احتجوا بان كلما تقدر بجهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل الظن بعدم المانع من مقتضى ما يعلم من الدليل واجاب عنه العضدي في شرح المختصر بان المفروض حصول جميع ما هو امارة في تلك المسئلة في نفي او اثبات اما باخذه من مجتهد واما بعد تقرير الائمة الامارات وضم كل الى جنسه واذا كان كذلك فقيام ما ذكرتم من الاحتمال لبعده لا يقدح في ظن الحكم بحث عليه العلم المقام الثاني في حجية ظنه اعلم ان القائلين بجواز التجزي اختلفوا في جواز ان يعمل بظنه في المسئلة التي اجتهد فيها على قولين الاول انه لا يجوز كما لا يجوز للعامي وهو للفاضل المحقق الشيخ حسن في المعالم وربما يستفاد من جدي ووالدي العلامة الثاني انه يجوز كما يجوز للمجتهد المطلق وهو للتهذيب والمبادي والقواعد والتحرير والذكرى ودس والمقاصد العلية وشرح الالفية للفاضل البهائي والزبدة وكشف اللثام والوافية والمحصول وشرح الشرح وشرح المعالم لابن التلمساني وبالجملة الظاهر انه مذهب الاولين وحجتان احدهما استصحاب وجوب التقليد وتقريره ان المتجزي قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد كان الواجب عليه التقليد والعمل بقول الغير فالاصل بقاؤه حتى يثبت خلافه ولم يثبت لا يقال هذا انما يتم فيما اذا حصل له صفة الاجتهاد بعد وجوب التقليد اما اذا حصل له الاجتهاد قبل البلوغ ولم يسبقه وجوب التقليد او حصل له الاجتهاد قبل البلوغ فلا يتم ذلك فالاستدلال بالوجه المذكور اخص من المدعى لانه يختص بصورة خاصة مع قضية عامة وهو معيب عند اهل البحث لانا نقول اذا ثبت الحكم في بعض صور المسئلة فيلزم ثبوته في الباقي اذ لا قائل بالفصل بين الصور وبنى على القطع في الحقيقة دليل القضية مركب من مقدمتين ولا عيب في ذلك في الشبهات فان اكثر القضايا العامة فيها لا يثبت الا بضم الاجماع المركب مع البعض ثانيها ان الاصل عدم جواز العمل بالظن مطلقا وكذا المجتهد المطلق بالاجماع ولا دليل على خروج غيره فيبقى مندرجا تحت الاصل وللاخرين وجوه منها ان المجتهد المطلق انما جاز له العمل بما ادى اليه اجتهاده لتنقيح ما يوافقه وهذه العلة في التجزي موجودة فيجوز له ايضا ما جاز للمجتهد المطلق وفيه نظر للمنع من ان العلة في جواز تعويل المجتهد المطلق على الظن مع قدرته على استنباط جميع المسائل نفس الظن لجواز ان يكون غيره ولا دليل على دفع هذا الاحتمال نعم ربما يمكن دعوى ظهور ان العلة في ذلك مجرد الظن ولكنه غير مستند الى خطاب شرعي انما هو استنباط محض فلا يصح التعويل عليه لما ثبت من عدم حجية القياس المستنبط العلة على ان الفارق بين المجتهد المطلق والمتجزي ثم فان الوثوق بالاول باعتبار كمال قدرته وزيادة علمه اشد من الوثوق باعتبار ضعفه وقصوره فتم وقد اشار الى جميع ما ذكر في المعالم الثاني من العلوم الذي ان الذي اوجب على المجتهد المطلق العمل بالظن ليس الا باب سبل العلم بالاحكام الشرعية وعدم امكان الخروج من الدين وعدم جواز التكليف بما لا يطاق وهذه كلها جارية في حق المتجزي لانا نقول بجزم ثبوت تلك المقدمات لا يصح الحكم بان الواجب على المجتهد العمل بالظن بل لابد معه من مقدمة اخرى معها وهي انه لا يجب له التقليد بالاجماع ولولا هذه المقدمة لمنعنا من جواز عمله بالظن وهذه المقدمة في حق المتجزي غير مسلمة كما لا يخفى فلا يجوز ان في الدليل الموجب للعمل بالظن وبالجملة ان الذي دل على حجية ظن المجتهد المطلق من الاجماع والعقل بالجزئية ظن المتجزي فلا يمكن دعوى تساويهما في الحكم باعتبار الاشتراك في العلة واما ما قاله في الوافية من ان الدليل يحكم بالمساواة بمعنى انه كما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه دل على الجواز في المتجزي ايضا وان الفارق المشار اليه يحكم العقل بعدم صلاحية الفرق ضعيف في الغاية كما صرح به جدي ومنها ما تمسك به العلامة والشهيد والفاضل البهائي

من رواية ابي خديجة المنجبر ضعف سندها بما ذكره في الك من اشتهارها بين الاصحاب واتفاقهم على مضمونها اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه والوجه في الاستدلال ان قوله يعلم شيئا منه صريح في ان مجرد العلم ببعض الاحكام كاف ومن الظاهر انه لا يحصل الا من طريق الاجتهاد وفيه نظر لوجوه الاول منع ورود الخبر المذكور وهو الوجه ان من يعلم شيئا من القضايا وليس هو محل النزاع لان النزاع فيمن يظن به لا فيمن يعلم وقد اشار الى ما ذكره السيد الخليفة والسيد حسن الدين وجدي الثاني ان الرواية المذكورة على تقدير صحة سندها ووضوح دلالتها لا تصلح للحجية في المسئلة لان غاية ما يستفاد منها الظن بان المتجزي يجب عليه العمل بما ادى اليه اجتهاده ولا يجوز الاعتماد عليه لانه لم يقم دليل قطعي على حجيته ولم يجز اثبات حجية ظن بظن لم يقم من الشرع دليل على حجيته قطعا وقد اشار الى هذا في المعالم فانه قال التعويل في ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المطلق المتجزي عليه يفضي الى الدور ولا يتجه في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن وحجيته في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاق ابتداء المجتهد المطلق وهذا الحاق له بالمقلد يجب العدالة وان كان الغرض الحاقه بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين لحوق الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت ترك التقليد والاجتهاد وهو غير معروف انتهى لا يقال الظن بحجية ظن المتجزي ظن قام الدليل على اعتباره وهو امران احدهما ان ظن في مسئلة اصولية فيكون حجة كما اشار اليه صاحب الوافية فقال في مقام الايراد على ما اشار اليه في المعالم قولهم اعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور ايضا الظن غير صحيح لانه على تقدير جواز الاعتماد في الاصول على الظن لا يختص ذلك بالمجتهد فمتى حصل له الظن من دليل وامارة بشئ من المطالب الاصولية يجوز له الاعتماد عليه على ذلك التقدير كان مجتهدا او مقلدا انتهى وفي الزبدة وتوهم الدور بعيد اذ الاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع وثانيهما ان بقاء التكليف وعدم جواز التكليف بما لا يطاق الثابتين بالدليل القاطع يقتضيان حجية الظن المزبور كما اشار اليه في الوافية فقال بعد منع جواز الاعتماد على الظن في الاصول فهذه المسئلة لا بد فيها من الاعتماد على الظن في الاصول فهذه المسئلة لا بد فيها من الاعتماد على الظن بناء على عدم دليل قطعي على جواز التجزي اذ عدم تحقق دليل قطعي على جواز التجزي اذ عدمه تحقق دليل قطعي دال على جواز التقليد لذلك الشخص الظهور فان قلت يمكن ان يعلم جواز التقليد بتلك الادلة الدالة على لزوم التقليد مطلقا وفي الاصول خاصة لكنه تبها يمنع قابلة للتاويل فاذا كان صحة تقليده مبنيا على صحة التقليد في الاصل كان ان يحصل القطع ببطلانه وعلى تقدير التسليم والقول بصحة تقليده في الاصول فيجوز ح والعمل بظنه في الفروع بعد اعتقاده الحاصل من التقليد بجواز اعتماده على ظنه وقولهم انه خلاف الفرض ومستبعد للزوم الواسطة لا يتجه ما فيه فانه على تقدير جواز التقليد في الاصول لا يتصور هنا مانع للعمل بظنه بعد تقليد في مسئلة التجزي انتهى لانا نقول الامران المذكوران لا ينهضان لاثبات ذلك اما الاول فللمنع من ان الظن في المسئلة الاصولية حجة مطلقا اذ لا دليل عليه ولا فرق بين الظن في المسئلة الفقهية والظن في المسئلة الاصولية في اشتراط الحكم بحجيتهما بقيام الدليل القاطع عليها وقد اشار الى ما ذكر المحقق الجواد وجدي قال الاول قالوا ثانيا لو صح التجزي لزم الدور من حيث انه صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة فقهية كاستحباب التسليم مثلا موقوف على صحة اجتهاده في ان الاجتهاد يتجزى وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد وفيه نظر فانا نمنع كون صحة الاجتهاد في مسئلة فقهية متوقفا على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي وانما يتوقف على صحة نفسها على ان التوقف فرع المغايرة والظاهر ان صحة اجتهاده في المسئلة الفقهية هو عين صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد فلا تغاير وفيه نظر لان تجزي الاجتهاد هو دور لانا نقول الاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع فلا مانع من توقفه على تجزي الاجتهاد لان ذلك من الاصول والمغايرة موجودة ويشكل بان العمل بالظن في الاصول فيكلام يقدم سلمناه لكن نقول الظن انما يجوز العمل به للمجتهد اما المتجزي فيحتاج الى الدليل على العمل به وهو ظن ويتوقف العمل بالظن على العمل بالظن وهو دور قال الثاني اعلم انهم اعترضوا عليها اولا بدفع من الدور ونمنع لزومه اما الا انه لا يتحقق المغايرة او لعدم انعكاس التوقف والظاهر ان الاعتراض من مثار الغفلة لان الظن من حيث هو هو وما هو الا ليس يستند الى العلم لا يكون حجة الا ان يكون ظن المجتهد الى ان قال فعلى هذا الاعتراض لزوم الدور لان علم المتجزي بصحة عمله على ظنه والدليل الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على عمله بظنه

الاجتهاد التجزي وهذا موقوف على العلم على كلية ولو شئت بيان السلم بالظن في المقامات فان الدور لازم ح ايضا مع لزوم مفسدة
اخرى فتم ودعا يجاب عن الدور بان للمنازع منع هو التجزي في الفروع واما الاصول فجايز اجماعا وحاصل الجواب ان القطع
وهو الاجماع دل على جواز العمل بالظن الحاصل في المسائل الاصولية وفيه منع تحقق الاجماع على ما ذكرت كيف والمشهور بل كاد ان يكون
اجماعيا ان الظن في الاصول غير معتبر فتم ولو سلم فاجماع الاصوليين يعني بحجيته اتفاقا فمحصول القطع منه محل نظر بل الظاهر عدم
انتهى لا يقال قد حكى الاجماع على حجية الظن في المسائل الاصولية فيجب الحكم بها لان الاجماع المنقول يخبر الواحد حجة لانا نقول لا يصح الاعتماد
عليه هنا لان الاجماع المنقول انما يكون حجة لكونه مفيدا للظن وقد عرفت انه لا يجوز اثبات حجية الظن بظن مثله فتم واما الثاني فلما
عرفت سابقا وعنها اشار الى ضعفه ايضا فقال بعد الاشارة اليه ان هذا لو تم لكان دليلا عليا على نفس التجزي ولا مخل الواسطة الظن
به والدور انما هو على تقدير ان يكون دليل التجزي هو الظن الى ان قال مع ان اقصى ما يستفاد مما ذكرت تخيير العمل بهذا الظن لا تعيينه
وتحتمه كما هو مراد القائلين بالتجزي وتعيينه لا قطعي بدليل عليه فاعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور فتنبه على ان تحصيل القوة الكاملة
ممكن كما هو المفروض المسلم فكيف عدم التكليف بما لا يطاق الاكتفاء بما ذكرت فان قلت ربما لا يمكن بعض الناس من تحصيلها قلت
مراد القائل بالتجزي تساويه مع المجتهد المطلق فتم انتهى ومنها ما تمسك به بعض الافاضل من ان الظن التجزي لو لم يكن حجة لوجب التقليد
اذ لا واسطة والتالي باطل لاستلزامه ترجيح المرجوح على الراجح لان الظن الحاصل من الاجتهاد باستفراغ الوسع اقوى من الظن الحاصل
من قول الغير وفيه نظر للمنع من الملازمة لامكان ان يدعى ان الواجب العمل بالاحتياط سلمنا ولكن نمنع ترجيح المرجوح على الراجح على
تقدير وجوب التقليد وانما يلزم ذلك لو كان العمل بقول المجتهد لاجل كونه مفيدا للظن واما اذا كان لاجل التعبد وكونه سببا
شرعيا كساير الاسباب الشرعية فلا وفيه نظر ومنها عموم ما دل على حرمة التقليد خرج العامي العرف بالدليل ولا دليل على خروج غيره فيبقى
مندرجا تحت العموم وقد تمسك بهذا في الوافية فان قلت نحن نقلب هذا الدليل في المتجزي فنقول اتباع الظن مذموم لدى
الاصل ايضا اذ الاصل عدم وجوب اتباع غير القطع خرج منه المجتهد المطلق بالدليل اخرجه فيبقى المتجزي لعدم المخرج فيه قلت المخرج فيه محقق
فانه ليس له بد من اتباع الظن اما الظن الحاصل من التقليد او الظن الحاصل من الاجتهاد فكيف يكون هو منهيا عن اتباع الظن على الاطلاق
بخلاف التقليد انتهى وضعف هذا الجواب في غاية الوضوح اذ غاية ما يحصل المتجزي العلم بكونه مكلفا بالعمل بغير العلم وتخصيص الحرمة
الا في غير العمل بغير علم واما انه التقليد او الاجتهاد فهو غير معلوم له لعدم الدليل على التعيين فيكون محل الفرض من باب اشتباه
الحرام بالحلال كما في وجه المشتبه بالاجنبية فيجب الاجتناب من الامرين والا فالتخيير فلا يتعين العمل بالظن فتم هذا وقد اعترض جدي
على ما ذكره فقال بعد الاشارة اليه وفيه منع تسليم الذم الا لمن يترك العلم او التوقف ويقع البعض بالموقوف ولا اقل من تيسر الاجتهاد
والكلام فيه او تقليدا لورع وتمام عين ما ذكرنا مع ان عموم ما دل على التقليد وجوازه او وجوبه يشمله واستدل بكون
التقليد خلاف الاصل خرج العامي وبقي الباقي وفيه انه مع التكليف اليقيني وسد باب العلم او الظن المعلوم الحجية يكون
العمل بالظن البتة وهو في نفسه خلاف الاصل لكن سلمنا في هذه الصورة اصلا مع ان اثبات حجية خصوص الظن بالعمل في
الاخر بكونه خلاف الاصل فيه ما فيه ثم قال انه يمكن قلب الدليل بان الظن خلاف الاصل ومنع العمل به والفتوى بغير العلم عام
خرج المجتهد المطلق بالدليل العلمي بل لا يبعد ان يقع بعدم دخوله او لا لكونه عالما وعلى اي تقدير فهو عالم الان فان قلت المتجزي
ايضا خارج لعدم ارتفاع التكليف حتما فلا بد من العمل بظنه قلت المراد من الظن في الدليل اما هو قسم التقليد ولا تامل في انه خلاف
الاصل فانه ورد النهي فيه بالخصوص بالمنع منه مطلقا على ان الظاهر ان فريقا من الاصحاب الرجوع الى من يعلم والاخذ بعموم ما دل
عليه وانه مسلم منه الكل فانهم يستدلون بجواز اجتهاده ولا يستدلون لجواز تقليده وظاهرهم ان بعد ثبوت الاجتهاد يصير
العمل بالتقليد فتهديد ابل عرفت ان الاجتهاد له شرايط يتوقف معرفة المجتهد عليها كالطب الفقه وغيرهما من العلوم والصنايع الا
الاصل ان كل احد يجوز له العمل الا ان يظهر المانع اذ لو كان كذلك لم يثبت شرايط الاجتهاد لاحتمال اصابة الحاق من كل جاهل كما هو
فتم انتهى ومنها ما تمسك به في الوافية فقال ان جواز التقليد مشروط بعدم جواز العمل بالاجتهاد فما لم يحصل القطع بعدم جواز
الاجتهاد لم يحصل القطع بجواز التقليد وكذلك الظن على تقدير الاكتفاء به في الاصول ولا دليل على عدم جواز عمل المتجزي بالادلة
الشرعية حتى يحصل القطع او الظن بالشرط فيتوقف العلم والظن بجواز تقليد المتجزي واذا كان هناك امران احدهما مرتب على

فلا بعد له من الاصل الى الفرع الا مع القطع او الظن بوجوب العدول انتهى وقد اورد عليه جدي فقال فيه ان الشان في الشرط ايضا فمن
الشك في المشروط لا العلم بالعدم وثبوت حجية الاجتهاد وجوازه من محض الشك في جواز التقليد لا تجري ما فيه على انه يمكن قلب الدليل
ومنها ما تمسك به في الوافية من ان اوامر وجوب العمل باوامر الرسول ونواهيه وكذا خلفائه عامة خرج عنه العامي المحض فانه لعدم
امكان العمل في حقه فيبقى المتجزي وفيه نظر لان العقل والمسلم ما دل على وجوب العمل بما علم انه امر الرسول ونهيه او ظن به ظنا ناشيا
عن الاجتهاد المطلق لا مجرد الظن بذلك وان كان من اجتهاد المتجزي ومنها ما تمسك به في الوافية ايضا فقال ظاهر ان العمل بالروايات في
الائمة للرواة بل وغيرهم لم يكن موقوفا على اطلاعهم على مدارك كل الاحكام والقوة القوية على الاستنباط بل الظاهر بطلانه بادني اطلاع
على حقيقة احوال قدماء الاصحاب انتهى وقد اورد عليه جدي فقال ما ذكره من ان العمل بالروايات الى غير انه ما ادعى الاجماع على بطلان
التجزي بلا دعاء على صحة فتوى المجتهد المطلق ولا شبهة في ان المعاصر للمعصوم المحيط بمدارك ما يسعه ومنه من الاحكام علم بما يفهمه
من الرواية صحيح اللهم الا ان يكون المراد المعترض تعميم الاجماع لا القدح فيه وان ابنه عبارته وفيه ان ثبوت الاجماع القطعي بحجية ما ذكر
لو سلم فانما هو بالنسبة الى الحاضرين في زمان المعصوم ومن ما بلغهم من المطلعين بالامارات والاصطلاحات الذين لم يقع بالنسبة اليهم
ما اشرنا اليه من الاختلالات بل ربما انه يحصل لهم العلم بكون الكلام كلام الامام وما يفهمونه منه مراده او الظن الذي لا شبهة في حجيته او
حصل لهم الجزم بحجيته او لم يتيسر لهم ما يقربها من الاخبار والاجاد من تيسر لهم مع من لم يتيسر في الحكم محل تامل كيف والشيعة الى زمان الباقر
عليه السلام ما تمكنوا من اظهار الحق مما كانوا يعرفون من الحلال والحرام او ساير الاحكام على وفق مذهبنا بل ربما كان خصوص مذهبنا مخفيا عليهم بل
ومن اصول الدين ايضا والظاهر انهم في الفروع كانوا على مذهب العامة ولذا اتى الزيدية هكذا عالم ثم ان الباقر ع ما بلغهم قدرا من الاحكام
على حسب ما حصل له التمكن ووجد المصلحة ثم من بعده الصادق ع كذلك ومع ذلك من الشيعة يعملون بقول العامة معتقدين انه شرع الله تعالى
حتى يجيء اليهم صلوات الله عليهما او حرماهم من المحاكمة اليهم والاخذ بقولهم وامرهم بالرجوع الى انفسهم وهكذا كان حجج الله من بعدهما
كانوا يظهرون قدرا من الاحكام ويمنعون من الاخذ بقول غيرهم وربما كانوا يقولون لهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او اذا لم تعلم حكما فانظروا
مذهب العامة فاحكم في خلافه او يقولون اذا لم يرد عليكم حديث في حكم فحق واعادوا امر العامة من علوم الحسني ذلك من امثاله مما ذكرنا بل
وفي زمان واحد كان بعضهم مطلقا على حديث وبعض لم يكن كذلك فمعلوم عدم اتحاد تكليفهم في زمان بل وتكليف واحد في زمانين
فما ظنك بحالنا وزماننا بالنسبة الى حالهم وزمانهم بالجملة اين التفاوت بيننا وبينهم كثيرة فكيف يحصل القطع بما ذكرت بانا مثلهم
ايضا كذلك وانه اجماعي بل لا تامل في انه ليس اجماعيا على انه لو تم للزم عدم اعتبار اطلاع المتجزي على جميع امارات المسئلة التي يريد ان يجتهد
فيها وعدم اعتبار الشروط المعتبرة في الاجتهاد فيجيء القول الذي اشرنا اليه والى بطلانه ومفاسده وهو خلاف رايك وخلاف فرضك في
المسئلة ومحل النزاع وليس نزاعهم مع القائلين بامثال ما ذكرت اذ لشناعة قولهم وزيادة وضوح فساده لا يتعرضون له فتم انتهى
ومنها ما اشار اليه جدي من ان اشتراط الاطلاع على جميع مدارك جميع الاحكام بالنسبة الى كل مسئلة بحيث يطلع على انها اهل لها دخل
فيها انه للحرج عظيم ومناف للملة السمحة السهلة وبافي خصوصيات التكاليف الواردة والتتبع فيها وفي ساير الاحكام على جميع الصادرة
ولكن الاحاديث الخاصة الواردة في التوسعة فالاصل عدمه بل الظاهر انه لم يوجد مجتهد بهذه المثابة في المسلمين كما لا يخفى على المطلع
باحوال الماهرين منهم المشهورين فضلا من غيرهم بل لا يبعد ان يقال انه تكليف بما لا يطاق بعد ملاحظة ان كل احد مبتلى بامور معاشه
الضرورية وساير افعاله الملازمة العادية ومعتنى بجلب العادة بالافات السماوية والارضية في بدنه واهله واقربائه واصدقائه
وفي بامره وامصاره سيما بالنسبة الى بعض الازمنة مثل زماننا الذي جعل الولدان شيبا واشتهار احوالهم بحيث تعلم بعدم الله دايم
ذكره الى يوم القيامة يغني عن الاظهار شغل الله سهل الله امورنا انتهى وفيه نظر والمسئلة محل اشكال ولكن التحقيق عندي في المسئلة
ان المتجزي ان حصل له العلم ببعض المسائل فلا اشكال في لزوم العمل به جدا والظاهر انه مما لا خلاف فيه ايضا وان حصل له الظن به كالمجتهد
المطلق فلا بد له من الرجوع الى المجتهد المطلق في هذه المسئلة ان سوغنا له التقليد فيها كما يستفاد من بعض العبارات والا كان متعينا
من الحق واللازم عليه الاخذ بالاحتياط اذ معه يحصل البراءة اليقينية ولا دليل قطعيا على تعيين الاخذ باحد الامرين من التقليد
في المسئلة الفقهية والاجتهاد فيها والدليل الظني على ذلك لو سلم انه ينهض حجة في المسئلة ومنه يظهر الجواب عن التمسك بالاستصحاب
لوجوب التقليد مع انه قد يعارض باستصحاب وجوب العمل بالاجتهاد وذلك فيما اذا صار متجزيا بعد ان كان مجتهدا مطلقا فتم الا يقال انه لم يثبت

صح اجتهاده ففرضه التقليد لان فرض من لم يعلم الرجوع الى من يعلم لانا نقول ذلك ممنوع كما اشار اليه الجدى فقال ما مر من ان
ظاهرهم انه اذا لم يثبت صحة الاجتهاد فيتعين التقليد ففيه ان وصول ذلك الى حد الاجماع وحصول القطع بسببه غير معلوم وما
مر من ان فرض من لا يعلم الرجوع الى من يعلم ففيه ان ذلك مسلم بالنسبة الى غير العالم المعتمد والعالم الذى يعلم ان الحكم كذا انما
الذى حصل له الظن بعد بذل الجهد بقدر وسعه يعلم انه ليس عليه بعد ذلك شىء لانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها فغير معلوم بعد الاخذ
عموم ما دل على شرعية التقليد بحيث يشمل ذلك والتمسك بدعوى انعقاد الاجماع على نفى جريانه فى المقام لا ينفع شيئا من المذهبين
انتهى وان لم يتمكن من الاحتياط فهو مخير بين العمل بظنه وتقليد المجتهد المطلق والحجة فيه هى الحجة فى الحكم بالتخيير فى الاخذ باحد
الخبرين المتعارضين اذا كان احدهما موجبا للفعل والاخر محرما له ولكن الاوضح الاخذ بما ادى اليه ظنه لان القول به اقرب
الى الصواب لوجوه الاول مصير المعظم الى وجوب الاخذ به بل لم نر مخالف الا صاحب المعالم فانه هو الذى فتح باب المناقشة
فى حجية ظن المتجزى بعد تسليم تحققه ولو ادعى شذوذه وعدم الالتفات الى خلافه لم يكن بعيدا الثانى ان اكثر الموارد التى
لم يثبت فيها حجية الظن كالقبلة والصلوة وغيرهما يكتفى فيها بمجرد حصول الظن ولم يشترط معه شىء زائد عليه فكذا الاجتهاد الحاقا
بالاستقراء الثالث ان العمل بالظن فى مقام انسداد باب العلم من مقتضيات العقول كما لا يخفى على من لاحظ العقلاء فى محاوراتهم
ومعاملاتهم ومن الظاهر انهم لا يوجبون شيئا زائدا على نفسه اذا لم يسمع الى الان ان احدا ابطل ظنا فى مقام باعتبار عدم القدرة
على تحصيله فى مقام اخر الرابع ان شرعية التقليد يستلزم شرعية العمل بمثل هذا الاجتهاد بالطريق الاولى فتم الخامس ان تكليف المتجزى
بالعمل بظنه يوجب زيادة الاهتمام بالاتيان وتقربه اليه ولكان تكليفه بالتقليد والوجه فى هذا ان الطباع تميل الى ما ادركها وما حصلها
وتتباعد عن متابعة الغير وتقليده تباعدا جبليا فكان الاول هو المتعين فى الشرع القاعدة اللطف فتم السادس ان المتجزى اذا ظن بوجوب
فعل اوحرمته فيحصل له ظن الضرر وقد ثبت ان دفع الضرر المظنون واجب عقلا فان قلت قد علمنا ان الشارع قد الغى جملة من الظنون
فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما صح ذلك لما ثبت من مطابقة الشرع للعقل قلنا اذا الغى الشرع الظن تبين انتفى العمل بمضمونه العظم من تركه
العمل به والاطلاع فى عدم وجوب العمل واما اذا لم يثبت من الشرع الغائه فالذى يقتضيه الوجدان العقلى المعتضد بما اشتهر من وجوب
العمل واما اذا لم يثبت دفع الضرر المظنون لزوم العمل به ومحل البحث من القسم الاخير اذا لم يقم دليل من الشرع على عدم حجية ظن المتجزى
فتم وهذه الوجوه ولو قيل بعدم وجوب الاحتياط وان امكن ووجد قائل به لم يكن بعيدا فتم وبالجملة القول الثانى فى غاية القوة و
ينبغى التنبيه على امور الاول اختلف كلمات الاصوليين فى تحرير محل النزاع ففى التهذيب والقواعد والتحرير والذكرى والدروس
ومقاصد العلية والزبدة وشرح الالفية للفاضل البهائى يجوز التجزى فى الاجتهاد وفى المبادى الحق انه يجوز ان يحصل الاجتهاد لشخص فى علم
دون اخر بل فى مسئلة دون اخرى وفى النهاية اختلف الناس فى انه هل يتجزى الاجتهاد فذهب جماعة الى الجواز فينال العلم منصب الاجتهاد
فذهب جماعة فى حكم دون اخر فمن نظر فى مسئلة القياس فله الافتاء فى مسئلة قياسية وان لم يكن ماهرا فى الحديث ومن عرف الفرائض
جاز له الافتاء فيها وان جهل مسائل البيع وغيره وفى المعالم قد اختلف الناس فى قبوله التجزية بمعنى جريانه فى بعض المسائل دون بعض وذلك
بان يحصل العالم ما هو مناط الاجتهاد فى بعض المسائل دون اخرى وقد اختلف فيه وشرحها للسيد عميد الدين هل يمكن ان يحصل لبعض
الناس جملة ما يتوقف عليه بعض المسائل على الحد الذى يحصل للمجتهد المطلق بمعنى ان جميع ما يستنبط المطلق بعض المسائل مما يمكن ان يحصل له
ايضا بحيث لا يفوته شىء منه وبعبارة اخرى هل يمكن تجزى القوة والملكة بمعنى حصولها بالنسبة الى بعض الاحكام دون بعض ام لا وفى
بعض منسفات الجدى انما النزاع فى اشتراط الاطلاع على ما يحتاج اليه فى جميع المسائل من الادلة بان يكون مجتهدا مطلقا فقيل به وقيل بالاكتفاء
اطلاعه على ما هو مناط الاجتهاد من الادلة المسئلة التى يجتهد فيها وحصول علمه بحسب ظنه وان لم يعلم امارات غيرها ويعبر عنه بالتجزى
فى الاجتهاد ومحل النزاع على ما حررناه هو الذى ينبغى ان يكون وهو الظاهر من كلامهم فى مقام تحريره فتدبر وفى المحصول الحق انه يجوز ان يحصل
صفة الاجتهاد فى فن دون فن بل فى مسئلة دون مسئلة خلافا لبعضهم وفى شرح المعالم لابن التلمسانى وقد اختلفوا فى انه هل يصح
الاتصاف باهلية الاجتهاد فى بعض الاحكام دون بعض الثانى قال الجدى لا نزاع فى انه لا يشترط فى صحة اجتهاد المجتهد فى موضع علمه
بجميع الاحكام الشرعية مضافا الى ان اشتراطه موجب الدور وامتناع الاجتهاد واستدل عليه بان العلم بالجميع غير مقدور لغير المعصوم
وفيه تامل فيه انتهى وفى شرح ابن التلمسانى لم يصرح احد الى انه يشترط فى المجتهد ان يكون عالما بكل مسئلة يرد عليه انتهى وما ذكره جيد الثالث

قال فى الكشف اما التوقف فى بعض المعارض الادلة عنده او عدم الاجتهاد فيها فليس من التجزى فى شىء انتهى وهو جيد الرابع الظاهر ان
القائلين بجواز التجزى يذهبون الى وجوب العمل بظنه كما صرح به الجدى فليس للمتجزى مجرد الرخصة فى التقليد
اختلف العبارات فى تفسير التقليد ففى النهاية والاحكام التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة مأخوذ من تقليده
بالقلادة وجعلها فى عنقه وذلك كالاخذ بقول العامى واخذ المجتهد بقول من هو مثله وح فالرجوع الى قول النبى والى ما اجمع عليه اهل العصر
من المجتهدين ورجوع العامى الى قول المفتى وعمل القاضى بقول الشاهد لا يكون تقليدا لاشتماله على الحجة الملزمة لوجوب قبول قول الرسول ص بما دل على
وجوب تصديقه من المعجزة ولوجوب قبول الاجماع لانه قول الرسول ولوجوب قول المفتى واتباع قول الشاهدين للاجماع عليه وقيام الادلة كما قلنا
وقد يسمى ذلك تقليدا بعرف الاستعمال ولا مشاحة فى اللفظ وزاد فى الاول فقال اما المفتى فهو الفقيه والمستفتى مقلد له وفى شرح
المبادى لفخر الاسلام فى عرفهم اصطلاحا التقليد هو قبول قول الغير فى الاحكام الشرعية من غير دليل على خصوصية ذلك الحكم وانما قيل الا
لان المقلد يستند الى حجة وهو ان هذا الحكم قد افتى به المفتى المجتهد وكلما افتى به المجتهد فهو حق فان هذه حجة لكن لا توجد فى جميع الاحكام
التى يقلد فيها فلولا هذا القيد لم يكن ذلك تقليدا وفى جامع المقاصد اعلم ان التقليد هو قبول قول الغير المستند الى الاجتهاد وفى
المقاصد العلية التقليد هو الاخذ بقول الغير من غير حجة وفى المعالم التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامى والمجتهد بقول
مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول ص مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامى الى المفتى لقيام الحجة فى الاول بالمعجزة وفى الثانى بما سنذكره
هذا بالنظر الى اصل الاسم والا فلا ريب فى تسمية اخذ المقلد العامى بقول المفتى تقليدا فى العرف وهو ظاهر وفى المعاد لشيخ بهجة الفقه
المراد بالتقليد هنا قبول قول الغير سواء كان مستندا الى الاجتهاد واليقين وفى الوافية التقليد هو قبول قول من يجوز عليه الخطأ
من يجوز عليه الخطأ من غير دليل يجمعه اذا كان المكلف عاميا صرفا لا يتمكن من الاجتهاد والاستدلال على شىء من
الاحكام الشرعية النظرية كما كثر الناس فهل يجوز له ان يستفتى ويعمل بفتوى المجتهد والعالم بالحكم الشرعى فيما لم يعلم من الحكم الشرعى او لا
اختلف فيه علماء الاسلام على قولين الاول انه يجوز له التقليد مطلقا وهو لمعظم اصحابنا ومنهم السيد المرتضى فى الذريعة والشيخ فى العدة والمحقق
فى المعارج والعلامة فى النهاية والتهذيب والمبادى والقواعد والارشاد والتبصرة والتذكرة والتحرير وفخر الاسلام فى الايضاح و
شرح المبادى والشهيد فى الذكرى والدروس والالفية والقواعد والشهيد الثانى فى المقاصد العلية والمحقق الثانى فى الجعفرية
والسيد عميد الدين فى منية اللبيب ووالد الشهيد الثانى فى المعالم وجدى والسيد الاستاد ووالدى العلامة دام ظله العالى وغيرهم و
لعله من العامة الامدى فى الاحكام والحاجبى والعضدى وغيرهم وحكاه عن المعظم جماعة ففى العدة ذهب البصريون والفقهاء باسرهم
الى ان العامى لا يجب عليه الاستدلال والاجتهاد وانه يجوز له ان يقبل قول المفتى وفى النهاية اتفق المحققون على انه يجوز للعامى تقليد
المجتهدين فى فروع الشرع وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض الامور المعتبرة فى الاجتهاد بل يجب عليه ذلك والاخذ بقول
المفتى وفى شرح المبادى لفخر الاسلام على الظاهر قد اختلف فى جواز التقليد فى الفروع فجوزه الامامية كافة واكثر الناس ومنعه معتزلة
بغداد وفى المنية اللبيب العامى هل يجوز له التقليد ام لا اتفق المحققون على ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم
المعتبرة فى الاجتهاد وفى المقاصد العلية هو قول المتاخرين والمحققين من اصحابنا وفى المعالم اكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ
رتبة الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما بطرف من العلوم وفى الاحكام من ليس له اهلية الاجتهاد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة
فى الاجتهاد يلزمه اتباع قول المجتهد والاخذ بقوله عند المحققين من الاصوليين الثانى انه لا يجوز له التقليد مطلقا وهو لابن زهرة
فى الغنية وحكاه فى الذكرى والمقاصد العلية عن جماعة من القدماء اصحابنا واختلفوا فيظهر من بعضهم وهو ابن زهرة انه يجب عليه تحصيل
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية كما يجب عليه تحصيل العلم فى مسائل اصول الدين وحكاه فى الذريعة والعدة عن بعض فقهاء الحلبيين من الناس
من منع من الاستفتاء وزعم ان العامى يجب ان يكون عالما بالاحكام فروع الحوادث وفى الثانى حكاه عن قوم من البغداديين انهم قالوا
لا يجوز ان يقلدوا الا ان التقليد محرم على كل احد وسووا فى ذلك بين الفروع والاصول ويظهر مما حكاه فى الذكرى والمقاصد العلية عن
جماعة من المتقدمين وجوب الاجتهاد عليه ففى الاول وجوب الاجتهاد عليه ففى الاول وجوب الاجتهاد كفاية وعليه اكثر الامامية فى خلاف
فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة
الى الوقائع والنصوص الظاهرة فان الاصل فى المنافع الاباحة وفى المضار الحرمة مع فقد نص قاطع فى متنه ودلالته والنصوص محصورة

وفي الثاني لاصحابنا قولان احدهما قول كثير من القدماء وفقهاء حلب كابي الصلاح وابن حمزه بوجوب الاجتهاد عينا وعدم جواز التقليد
والمعتمد عندي في المسئلة هو القول الاول الذي عليه المعظم ولهم وجوه الاول انه مجمع عليه كما اشار اليه جماعة قال في الذريعة والذي يدل
على حسن تقليد العامي انه لا خلاف بين الامة قديما وحديثا في وجوب رجوع العامي الى المفتي وانه يلزمه قبول قوله لانه غير متمكن من العلم
باحكام الحوادث ومن خالف في ذلك كان خارقا للاجماع وليس يمكن المخالف في ذلك دفع الاجماع على الرجوع الى الفتوى والارشاد
اليهما لا اقرار عليها واعابتنا وان هذا الرجوع بما هو تنبيه فيقول هو رجوع للتنبيه على النظر بل يستلزم ولا فرق بين من ادعى ذلك
في المفتي وبين من ادعى مثله في الحاكم وذهب الى ان الحاكم لا يلزم الحكم حتى يعرف المحكوم عليه صحته وطريقه العلم به وقال الشيخ في العدة
والذي نذهب اليه انه يجوز للعامي الذي لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم يدل على ذلك اني وجدت عامة الطائفة من عهد
امير المؤمنين ع الى زماننا هذا يرجعون الى علمائنا ويستفتونهم في الاحكام وفي العبادات ويفتونهم العلماء ويسوغون لهم العمل بما
يفتونهم به وما سمعنا احدا منهم قال لمستفت لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به بل ينبغي ان تنظر كما نظرت وتعلم كما علمت ولا انكر عليه
العمل بما يفتونهم وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الائمة ولم يحك عن واحد من الائمة النكير على احد من هؤلاء ولا ايجاب القول بخلافه
بل كانوا يصوبونهم في ذلك فمن خالفه في ذلك كان مخالفا لما هو المعلوم خلافه فان قيل كما وجدناهم يرجعون الى العلماء فيما طريقه الاحكام
الشرعية وجدناهم ايضا كانوا يرجعون اليهم في اصول الديانات ولم نعرف احدا من الائمة ولا من العلماء انكر عليهم ولم يدل ذلك على انه
يسوغ تقليد العالم في الاصول قيل لو سلمنا انه لم ينكر احد منهم ذلك لم يطعن ذلك في هذا الاستدلال لان على بطلان التقليد في الاصول
ادلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك وذلك كاف في النكير وقال المحقق في المعارج يجوز للعامي العمل بفتوى العالم في الاحكام
الشرعية لنا اتفاق علماء الاعصار على الاذن للعوام في العمل بفتوى العلماء من غير تناكر وقد ثبت ان اجماع اهل كل عصر حجة وقال العلامة
في المبادي يجوز التقليد في الفروع لنا عدم انكار العلماء في جميع الاوقات وقال في النهاية في مقام الاحتجاج على مختاره الثاني الاجماع
فانه لم يزل العامة في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يرجعون في الاحكام الى قول المجتهدين ويستفتونهم في الاحكام الشرعية
والعلماء يبادرون الى الاجوبة من غير اشارة الى ذكر دليل ولا ينهونهم عن ذلك فكان اجماعا وقال فخر الاسلام في الايضاح يجوز التقليد
في الاصل الحكم الشرعي اجماعا وقال في شرح المبادي على الظاهر لنا وجوه الاول الاجماع قبل حدوث المخالف فانه لم يزل العامة في زمن الصحابة
والتابعين يرجعون في الاحكام الشرعية الى قول المجتهدين ويستفتونهم في الاحكام الشرعية
والعلماء يبادرون الى ذكر الاجوبة من غير اشارة الى دليل ولم ينكروا عليهم ذلك فكان اجماعا وقال الشهيد في الذكرى بعد الاشارة
الى قول فقهاء حلب المتقدم اليه الاشارة ويدفعه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من
الوجوه وقال ولد الشهيد الثاني في المعالم وقد حكى غير واحد من الاصحاب على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر وقال بعض الفضلاء واحد ٣
المعاصرين للحق جواز التقليد وعلمه سواء كان مما يليتنا او عاما بطريق من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء
والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمعتمد فكلامهم وصرح بالاجماع السيد المرتضى وغيره من علماء الخاصة والعامة وقال الآمدي
في الاحكام انه لم تزل العامة في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في ذلك من غير نكير
فكان اجماعا على جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقا وقال العضدي في شرح المختصر لم تزل العلماء يستفتون فيفتون ويتبعون من
غير ابداء المستند وشاع وذاع ولم ينكر عليهم فكان اجماعا انتهى لا يقال لا نم الاجماع وكيف يسلم والحال ان جمعا من اعيان علماء الطائفة
صاروا الى عدم جواز التقليد والعمل بقول المفتي ومنهم من صرح بمنع الاجماع على ذلك وهو ابن زهرة فانه قال في الغنية لا يجوز
للمستفتي تقليد المفتي لان التقليد قبيح ولان الطائفة مجمعة على انه لا يجوز العمل الا بعلم وليس ان يقول قيام الدليل وهو اجماع الطائفة
على وجوب رجوع العامي الى المفتي والعمل بقوله مع جواز الخطاء عليه يؤمنه من الاقدام على القبيح ويقتضي استناد عمله الى العلم لانا لا نم اجماعا
على العمل بقوله مع جواز الخطاء عليه كيف وهو موضع الخلاف بل انما امروا برجوع العامي الى المفتي فقط واما العمل بقوله فلا فان
قيل فما الفائدة في رجوعه اليه اذا لم يجز العمل بقوله قلنا الفائدة في ذلك ان يصير له بقياد فتياه من علماء الامامية سبيل الى العلم
باجماعهم فيعمل بالحكم على يقين يبين صحة ذلك انهم اجمعوا على انه لا يجوز الاستفتاء الا من العامي المذهب واما خطر الاستفتاء من خالف فالان
فقيه بخلاف الحق فلو كان لجابهم الاستفتاء للعامي لتقليده لم يكن فرق بينه وبين مخالف الذي لا يؤمن ان يكون فتياه بغير الحق [illegible]

ولان مخالف

ولان مخالف الغير يجوز ان يفتيه بطابقه للحق وموافقته فثبت انهم انما امروا برجوع المستفتي الى فقهاء الامامية ليحصل لهم العلم باجماعهم
على الحكم فيقطع على صحته انتهى لانا نقول لا نمنع مخالفة الجماعة المذكورة بسببها عن تحقق الاجماع بناء على ما هو التحقيق من ان الاجماع
لكونه كاشفا عن قول المعصوم ع لا يشترط فيه اتفاق الكل ومع هذا فقد يمنع من مخالفة الجماعة لبعد مصيرهم الى القول بوجوب
تحصيل العلم والاجتهاد في فروع الدين لان فساده في غاية الوضوح ولان جماعة من محققي اصحابنا كالفاضلين والسيد عميد الدين
وغيرهم لم ينسبوا القول المذكور الى احد من الامامية ولو كان فقهاء حلب او نحوهم ممن صاروا اليه لاطلعوا عليه واستبعد عدم الشهيد
بالاطلاع في غاية الغرابة ولو جمع بين هذا وعدم حكاية من تقدم ذلك بان حلب او نحوهم ممن صاروا اليه ثم عدلوا عنه كان وجيها هذا
ومما يؤيد ما ذكرناه عدم نقل القول المذكور عن الامامية او عن بعضهم احد من الاصوليين من العامة على الظاهر وعدم مطاعنهم كما نسب
بعضهم القول بعدم حجية خبر الواحد وجعلوه من مطاعنهم لان القول المذكور لو كان للامامية او لبعضهم لعد من المطاعن [illegible]
وبالجملة فالاجماع اقوى الحجج على المختار سواء استفيد من السيرة او من فتاوى معظم الاصحاب مع دعوى جماعة منهم اياه ويمكن استفادته
بطريق اخر وهو ان يقال كل من قال بوجوب الاجتهاد على الظن المعتبر في كتب القوم او بحجية خبر الواحد والاستصحاب او الشهرة او الاستقراء
وبأصالة حجية كل ظن قال بجواز التقليد فالفرق خرق للاجماع المركب والاول حق فيكون الثاني حقا ايضا ثم وبالجملة الاجماع في هذه
المسئلة يمكن تقريره بوجوه عديدة وان كان في بعضها اشكال الثاني انه لو لم يجز التقليد للعامي لوجب عليه اما تحصيل العلم بالاحكام الشرعية كما هو
[illegible] او الاجتهاد فيها كما هو [illegible] والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فواضحة واما بطلان التالي بقسميه فلان وجوب كل من الامرين
مستلزم للحرج العظيم بل التكليف بما لا يطاق وهما منفيان شرعا وقد تمسك بهذه الحجة جماعة ففي المعارج لو وجب على العامي النظر في ادلة الفقه
لكان اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فمنفي بالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب النظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بأمر
المعاش المضطر اليه واما عندها فذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين [illegible] هذا الازم في
المسائل الاعتقادية مع انه لا يسوغ فيها التقليد لانا نقول انحصارها سهل باوائل الادلة وهي [illegible] مضبوطة وليس كذلك الفقه وحوادثه
لانتشارها وانفراد كل مسئلة بدليل على حيالها وفي المبادي في مقام الاحتجاج على المختار ولان ذلك حرج ومشقة اذ تكليف العوام بالاجتهاد
في المسائل يقتضي اختلال نظام العالم واشتغال كل واحد منهم بالنظر في المسائل عن امور معاشه وفي التهذيب ولان الحادثة اذا نزلت بالعامي
فان لم يكن مكلفا فيها بشيء فهو باطل بالاجماع وان كان مكلفا بالاستدلال فان كان بالبراءة الاصلية فهو باطل بالاجماع وان كان بغيرها فان
لزمه ذلك حين استكمال العقل فهو باطل اجماعا وان كان حين حدوث الحادثة لزم تكليف ما لا يطاق وفي النهاية العامي اذا حدثت به حادثة كان
[illegible] للاجماع وليس [illegible] اجماعا [illegible] البحث والنظر في الدليل المثبت للحكم لاقتضاء ذلك [illegible] المعاش واشتغال
بالفكر في فروع المسائل عن مصالح العباد وهو يستلزم خراب الدنيا وفساد الحرث والنسل وذلك اعظم الحرج المنفي بقوله تعالى ما جعل عليكم
في الدين من حرج وقوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولا يكفي التمسك بالبراءة الاصلية اجماعا ثم قال ايضا لو لزم الاستدلال لم
يكن حاله كالعقلية [illegible] ان الصحابة لم يلزموا [illegible] طلب العلم ولو طلبوا رتبة المجتهد في اول كمال العقل [illegible]
امور الدنيا كما بينا والحال حدوث الواقعة [illegible] يجب عليه اكتساب صفة المجتهدين عند نزول الحادثة وهو غير مقدور وفي المنية ان
العامي اذا نزلت به الحادثة من الفروع فاما ان لا يكون مأمورا فيها بشيء فهو باطل اجماعا لان الناس بين قائلين احدهما يوجب عليه الرجوع
الى فتوى العلماء والاخر يوجب عليه الاستدلال وان كان مأمورا فيها بشيء فاما بالاستدلال او التقليد والاول باطل لانه اما ان يكون
عبارة عن التمسك بالبراءة الاصلية وهو باطل اتفاقا او باقي الادلة السمعية وهو باطل ايضا لانه ان لزمه الاستدلال فاما حين استكمال
عقله او حين نزول تلك الحادثة والاول باطل بوجهين احدهما ان الرسول ص والائمة ع [illegible] ومن استكمل عقله بالاشتغال بتحصيل
الاجتهاد الثاني انه لو اشتغل كل احد [illegible] لاختل نظام العالم او انقرض النسل والثاني يلزم تكليف ما لا يطاق فيتعين التقليد
وهو المطلوب وفي الذكرى وجوب التفقه كفاية للزوم الحرج المنفي بالقران العزيز وفي المقاصد العلية بعد نقل قول فقهاء حلب [illegible]
غريب يوجب المحنة الكبرى والطامة العظمى وفي الاحكام من ليس له اهلية الاجتهاد اذا حدثت به حادثة فرعية اما ان لا يكون متعبدا
بشيء وهو خلاف الاجماع من الفريقين وان كان متعبدا بشيء فاما بالنظر في الدليل المثبت للحكم او بالتقليد والاول ممتنع لان ذلك
مما يفضي في حقه وفي حق الخلق اجمع الى النظر في ادلة الحوادث والاشتغال عن المعايش وتعطيل الصنايع والحرف وخراب الدنيا وتعطيل

الحرج والعسر ورفع الاجتهاد والتقليد راسا وهو من الحرج والعسر المنفي بقوله تبارك وتعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وبقوله ع
لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وهو عام في كل حرج وضرار لوروده نكرة في سياق النفي فثبت انا لما اثبتنا امتناع التقليد في اصول الدين
ولان الوقائع الحادثة الفقهية اضعاف باضعاف كثيرة من المسائل الاصولية التي قيل فيها بامتناع التقليد فكان الحرج في ايجاب الاجتهاد
فيها اكثر فنفيناه فيما عدا ذلك عاملين بقضية الدليل وهو عام في المسائل الاجتهادية وغيرها انتهى وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في انه لو لم
يجز للعامي تقليد المجتهد وكان الواجب عليه تحصيل العلم بالاحكام الشرعية لزم غاية الحرج والعسر الشديد ان لم نقل بكونه ما لا يطاق وذلك
معلوم عقلا ونقلا قلت جواز التقليد له لا يتم الا بالملازمة لان تحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية للعامي ممكن بسهولة كما في تحصيل اصول
الدين سلمنا تعذره او تعسره في معظم الاحكام الشرعية الفرعية ولكن نقول لم لا يجوز الاقتصار على ما يعلم او يتمكن من تحصيل العلم به بسهولة
وان كان في غاية القلة وفي غيره وان كان هو المعظم لا يكون مكلفا بشيء كالصبي لما لا يكون مكلفا مطلقا ولكن نقول يجب عليه العمل بالا
فيما لا يعلم حكمه بخصوصه فانه محصل للعلم بالواقع فهو عامل بالعلم ايضا سلمنا انه يجوز له العمل بغير العلم ولكن لم لا يجب عليه الاجتهاد
ولا نسلم تعذره وتعسره خصوصا على ما حكاه الشهيد عن فقهاء حلب فانه في غاية السهولة وقد اشار اليه العلامة في النهاية فقال بعد التمسك
بالحجة المزبورة لا يقال المانعون من جواز التقليد لا يقولون بالاجماع ولا بخبر الواحد ولا بجواز التمسك بالظواهر المحتملة وحينئذ يسهل الامر
عليهم فانهم قالوا ثبت ان الاصل عقلا في الذوات الاباحة وانما الحظر والتحريم فان ورد في بعض الحوادث نص قاطع في متنه ودلالته يقتضي ترك ذلك
الاصل عملنا به والا وجب البقاء عليه قالوا واذا احدث به نازلة ولم يرد به شيء من ذلك كان على حكم العقل فيه وان كان في غاية البلادة تنبيها
لمعنى الى حكم العقل وكان طلب المعاش غير مانع عن الاشتغال في الاصول كما لا يمنع من معرفة هذا القدر اليسير الا وجود نص قاطع المتن
والدلالة يكفي ذكره ادنى اشارة من قول المفتي وان لم يوجد نبههم على حكم الاصل نعم المنع من التقليد يصعب على الموجبين للعمل بالقياس
وخبر الواحد اما من يمنعهما فلا صعوبة ولو منع المعاش عن ذلك منعه من وجوب العلم في مسائل الاصول اولى لانها من الصعوبة والافتقار
الى الفكر الشديد ومعلوم ان الصحابة ما كانوا يلومون من لم يتعلم علم الكلام في اول زمان بلوغه انتهى وبالجملة العامي اذا فرض له عدم التمكن
من تحصيل العلم بالحكم الشرعي يجب عليه تحصيل الظن به وهو في غاية السهولة كما في تحصيل الظن بالقبلة ونحوها مما يكتفي فيه بالظن سلمنا
الملازمة ولكن نمنع بطلان التالي ح يقول لم لا يجوز هنا تكليفه بما فيه الحرج وليس التكليف بالحرج كالتكليف بما لا يطاق في الا
نعم الاصل المستفاد من العمومات الشرعية عدم التكليف بالحرج لكن غاية هذا الاصل الظن وانتم لا تجوزون للعامي العمل بالظن في الاحكام
الشرعية الفرعية على انا نقول هذه العمومات معارضة بالعمومات المانعة من التقليد والعمل على لزوم العمل بالعلم والتعارض بينهما من
تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع هذه العمومات ثم انا نلزمكم بقولكم بوجوب على كل احد حيث لم يكن احد يقوم
به فما هو جوابكم هنا فهو جوابنا في صورة وجود المجتهد لانا نقول لجميع ما ذكر باطل لما ادعوه لمكان حصول العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
امور منها ضروري ومنها ما هو من ضروري الدين او المذهب ومنها متواتر معنى ومنها دلالة العقل عليها ومنها دلالة الخبر المحفوف بالقرائن
التي يستحيل معها الكذب عليها ومنها الالهام الالهي وللكا … ومن الظاهر انه شيئا ما ذكر لا يحصل للعامي في جميع المسائل الشرعية الفرعية
بل لا يحصل للعلماء المجتهدين الذين يصرفون جميع اوقاتهم في تحصيل احكام الشرعية الفرعية ويصرفون انفسهم في معرفتها وبالجملة كلما
يدل على انسداد باب العلم بها على المجتهدين فهو يدل على انسداده على العوام بطريق اولى لا نم ذلك بل نقول حصول العلم
بالاحكام للعوام اسهل وذلك لان العلماء لكثرة تطرق الشبهة عليهم يصعب عليهم تحصيل العلم فان منع الشبهة لم يحصل العلم
امر ظاهر بل بديهي ولذا شرط المرتضى في حصول العلم بالتواتر عدم سبق الشبهة لم وايضا قلة حصول العلم لاهل الوسواس ليست الا لكثرة
الشبهة والاحتمالات وايضا العوام يعتقدون في مسائل اصول الدين بادنى شيء ولا كذلك العلماء وليس ذلك الا لما ذكر فاذا تقرر
هذا فنقول اذا رجع العامي الى الآيات والاخبار الموجودة الان المتعلقة بالاحكام حصل له العلم بها وان لم يكن ذلك موجبا
للعلم للعلماء فلا نم انسداد باب العلم بالاحكام على العوام وان سلمنا ما بالنسبة الى العلماء لانا نقول هذا الكلام ضعيف اما اولا فلان
حصول العلم بالاحكام للعوام يتوقف على الرجوع الى الايات والاخبار بعد ما يحتاج اليه عليها اعتوف اليه وذلك امر غير ممكن مع
سعيهم فيما لا بد منه من نظام امور معاشهم كما لا يخفى فنحن لا ندعي عدم تمكنهم من تحصيل العلم مطلقا مع ذلك وهذا لا ينفي منهم الا الاوحدي
منهم الا نفيا ما اليه فكيف بما ذكرت واما ثانيا فلانا لا نم حصول العلم لهم بمراجعة الايات والاخبار بل اذا اذا اولوا المراجعة واستمراد

عليها

التقليد

عليها حصلت لهم شبهة عظيمة لا يقدرون على حلها خصوصا بالنسبة الى اصحاب الاصحاب القوية والاذهان المستقيمة منهم فان العوام
ليسوا على حد واحد في الفهم والادراك واما ثالثا فلان الايات والاخبار ليست من الاسباب المفيدة للعلم عادة الا بعضها الذي حصل
منها العلم كما يمكن حصل منها العلم بخبر الكذوب وكان كالسوداء وهي الذي يعتقد اشياء من جهة امور لا توجب ذلك الاعتقاد عادة
العقلاء فما هو جوابك هنا فهو جوابنا فيما نحن فيه واما رابعا فلان العوام ينقادون الى قول العلماء بحيث يحصل لهم من …
اذ يدل من الاخبار وتحصل لهم من مراتب شدة الاعتقاد بما لا يحصل من ملاحظة الاخبار فان كان الرجوع الى الاخبار يوجب لهم العلم فهذا اولى
فيلزمكم على هذا ان يكون الواجب عليهم الاعتماد على فتاوي العلماء دون الايات والاخبار واما خامسا فلانه يلزم على ما ذكرت من سهولة
حصول العلم للعوام دون العلماء ان يكون مرتبة للعوام اعلى وان يكون كد العلماء وتحصيلهم العلم امرا فاسدا قبيحا وهذا شيء لا يقبله
الا احمق او مجنون وبالجملة انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية للعوام بل لجميع المكلفين في زماننا بل في كل ازمنة الا بالنسبة
الى المعصومين او من اختص بهم امر بديهي لا يحتاج الى بيان واما احتمال لزوم الاقتصار بما يعلم او يتمكن من تحصيل العلم به بعد تسليم
انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية فلوجهين احدهما انه لا قائل به من المسلمين لانهم بين فريقين فرقة يدعي تجويز للعامي
التعويل على ما يفيد العلم فيما لا يعلم من الاحكام واخرى يدعي وجوب الاجتهاد في جميع الاحكام فالقول بلزوم الاقتصار على ما يعلم وان كان في غاية
القلة قول ثالث فيكون باطلا لما تقرر في محله وبالجملة الاحتمال المذكور مخالف للاجماع جدا فلا يجوز المصير اليه كما لا يجوز المصير الى وجوب
تحصيل العلم بجميع الاحكام لتعذره كما بيناه وثانيهما ان ما يعلمه العامي ليس الا حيوانات عامة وامور كلية ككون الصلوة واجبة والبيع
مشروعا ونحو ذلك واما كيفية العبادات والمعاملات وشروطها واحكامها المعلوم ثبوتها في الجملة بالضرورة من الدين او المذهب فلا
يتمكن من تحصيل العلم بها ومن الظاهر ان العمل لا يتحقق الا بايجاد الكيفية فما يعلمه لا ينفعه في العمل وما لا ينفعه في العمل لا يعلمه فاذن
لو شرط التكليف بفروع الشريعة بالعلم بها في نفس الامر لزم ان لا يكون احد من العوام مكلفا بها احد حتى العلماء في هذه الازمنة بل في جميع
الازمنة بل يلزم هذا بالنسبة الى جميع العلماء الاوائل للقطع بان انسداد باب العلم بتفاصيل العبادات والمعاملات واجزائها او كليا بها
وشروطها واحكامها امر لا يختص بطائفة دون اخرى وزمان دون اخر وامة دون امة وان حصل الاختلاف من جهة اخرى وقد عرفت
ان مجرد العلم بعنوان عام ككون الصلوة واجبة والبيع حلالا وانه يجب في الصلوة الركوع وفي البيع تعيين الثمن لا ينفع لعمل المكلف فلزم
هدم فروع الدين راسا فينحصر الدين في الاصول وهذا باطل بالضرورة ومن ادعاه فقد انكر ضروري الدين واي ضروري فيكون كافرا
بناء على ما قالوه من ان منكر ضروري الدين كافر ثم لو سلمنا امكان حصول العلم بكيفية عبادة خاصة او معاملة خاصة فنقول ان ذلك
في غاية القلة والندرة ففي الاقتصار عليه خروج عن الدين ايضا فان قلت قد ثبت بالادلة الكلامية والبراهين العقلية اشتراط
التكاليف بالعلم وحيث لم يحصل العلم لا يكون مكلفا لفقد شرطه وهو العلم وكذا نحكم بعدم التكليف عمن لم يسمع صيت الاسلام
والخطاب بالمرة فلم لا يجوز ان يكون الناس باسرهم كهذا مع اشتراكهم في فقد شرط التكليف قلنا هذا باطل لانا ما علمنا بالضرورة بقاء
التكليف بفروع الشريعة وعلمنا بان الوصول الى الواقع امر غير ممكن لزمنا ان يقول بان التكليف بالفروع منوط باسباب شرعية
حيث لا يحصل العلم بالواقع وهي التقليد بالنسبة الى العامي والاجتهاد بالنسبة الى المجتهد فتكليفنا بالتقليد والاجتهاد ليس مفقود
الشرط وهو العلم بل شرطه موجود والفرق بين سائر الناس الذين انقادوا الى الاسلام وعرفوا ان فيه فروعا واصولا وعلموا بالجملة من
مسائل الاصول وان فروع الدين باق الى يوم القيمة وبين من لم يسمع صيت الاسلام امر واضح لا يحتاج الى بيان ولا يتوهمن
ان احدا من الشيعة الامامية يعمل بغير علم ويسلك سبيلا بغير بصيرة ويقين بل الكل معترفون بان البناء في الدين لا بد ان يكون
على وجه القطع واليقين والذين يعملون بالظن او بغيره مما لا يفيد العلم يعتقدون ان الشارع اوجب العمل به كما اوجب العمل بظاهر
بل المسلم وبالظن بالصلوة وباصالة طهارة الاشياء وبشهادة العدلين ومن الظاهر ان التكليف بهذه الاشياء منوط بالعلم وليس
العمل بها الا عملا بالعلم فما دل من الكتاب والسنة والعقل على حجية غير العلم لا يشمل محل البحث لا نعمل مستندا الى العلم فمورد ذلك ما لا يفيد
العلم ولو بوسائط بل الظن الذي نعمل به يقوم الدليل على حجية اعتباره فمن ادعى ان العمل بغير العلم قبيح ان اراد هذا فهو حق لا ريب فيه وان اراد
ان العقل يحكم بقبح التكليف بما لا يفيد العلم بالواقع فلا ريب في كذب دعواه فان عادة العقلاء قد جرت بالاعتماد على امور لا تفيد
العلم بالواقع كالمكاتيب والاخبار والامارات فكيف يكون ذلك قبيحا ولا استبعاد في ان يكون الشيء حسنا في حالة وقبيحا

في اخرى فان الصدق حسن اذا كان نافعا وقبيح اذا كان ضارا ولا يلزم ان يكون الفعل المتصف بالقبح باعتبار قبيحا من جميع الجهات
وكذا الفعل المتصف بالحسن نعم قد يتحقق فعل قبيح يكون قبحه ثابتا بنا على كالظلم وقد يتحقق فعل حسن يكون حسنه ثابتا مطلقا كالايمان
ولكن لا يختص الفعل الاختياري في هذين بل ينقسم الى اقسام ثلثة ومنها ما بيناه اولا ومنه العمل بغير العلم فانه قد يكون قبيحا باعتبار وحسنا
باعتبار اخر فالتقليد والعمل بالظن ينقسم الى قسمين ولا ينحصران في قسم واحد كما لا يخفى واحفظ ما قلته فانه ينفعك الكثير انشاء الله واما
دعوى وجوب العمل بالاحتياط فيما لا يعلم حكمه بعد تسليم انسداد باب العلم في معظم الاحكام الشرعية الفرعية فلانه لا يجب ذلك على المجتهد
الذي انسد باب العلم بها وهو مستلزم لعدم وجوب ذلك على العامي بطريق اولى وللاشتراك في الوجوه التي يدل على عدم وجوب ذلك
على المجتهد فكل مكلف سواء كان مجتهدا او عاميا لا يجب عليه العمل بالاحتياط في جميع ما لا يعلم حكمه بعد فرض انسداد باب العلم بمعظم
الاحكام الشرعية خصوصا اذا حصل الظن بالخلاف وامكن اعتباره وذلك لوجوه اشرنا اليها في مقام اخر واما احتمال وجوب الاجتهاد
عليه بطريق ما حكي عن فقهاء حلب بعد تسليم تعذر العلم بالاحكام الشرعية الفرعية بالنسبة اليه ولو بطريق الاحتياط فلان الاجتهاد
لم يتعذر متعسر مطلقا ولو فرض انه عنا ما حكي عن فقهاء حلب كما صرح به الجماعة المتقدم اليها الاشارة والفقيه وردة يحكم به كيف لا والحال انا
نرى ان جماعة من الاذكياء العلماء يتعبون انفسهم ويبذلون جهدهم سنين كثيرة لتحصيل ادنى مرتبة الاجتهاد والتحصيل مع تفرغهم
عن كل شغل يمنع منه فكيف بالعوام الذين ليس لهم حظا من العلم كاهل السوق والاكراد واهل البوادي والقرى والنساء والعبيد و
الجواري وعدم التكليف مع كثرة مشاغلهم وشدة حاجتهم الى نظم امر المعاش وكيف يمكن دعوى فهمهم معنى الاجماع مختلفة فهمهم ان الاصل
في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة وفهمهم النصوص الظاهرة واطلاعهم عليها مع ان جميع ذلك قد صار مطارح انظار الاذكياء ومحل
انظار العلماء ولو فرض انهم يراجعون العلماء ويتبعونهم فيما قلنا هذا على تقدير امكانه فهو عين التقليد لكنه تقليد في الدليل وهو
مستلزم للتقليد بالحكم بالضرورة حال ولعله لما قاله في ذكرى بعد الاشارة الى قول فقهاء حلب وما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند
التحقيق وخصوصا عند من اعتبر خبر الواحد لان البحث فيه ومنها ضيقا انتهى وبالجملة كون الاجتهاد مطلقا امرا متعسرا بل متعذرا امر
بديهي لا يحتاج الى بيان ولا يفتقر الى حجة وبرهان هذا ويؤيد الحجة على ابطال قول فقهاء حلب فنقول يدل على ذلك مضافا الى ما ذكر
امران احدهما انه لو وجب على العامي الاجتهاد بالنحو الذي حكي عنهم للزم تطرق الفساد العظيم ووقوع الخلل الجسيم والهرج والمرج في الدين
وذلك امر بين لا يحتاج الى برهان والتالي باطل فالمقدم مثله وثانيهما انه اذا دار المكلف بين الاجتهاد بالنحو الذي ذكروه وبين التقليد
كان الاحوط الثاني وان احتمل وجوب كل منهما وعدم جواز المصير المعظم اليه بل القول بالخلاف في غاية الشذوذ والندرة بل لم يعلم
قائل به بعد الحلبيين ولا شك ان ما هو كذلك يطمئن النفس بدونه ما ليس كذلك ولا شك ان العاقل حيث يدور امره بين امرين متضادين
ما اخذ بما هو الاقرب الى الواقع وما يطمئن نفسه ثم لو سلم تساوي الامرين وعدم المرجح في البين فالذي يقتضيه القاعدة العقلية
هو التخيير ومعه يثبت جواز التقليد وعدم وجوب الاجتهاد الذي حكي عن الحلبيين وهذا المقدار كاف في ابطال مذهبهم ايضا فتامل ولما
منع بطلان التالي بعد تسليم الملازمة وتجويز التكليف بما فيه الحرج هنا فلان الحق ان التكليف بما فيه الحرج العظيم والعسر الشديد
المنفي كالتكليف بما لا يطاق وقد بيناه سابقا ولو سلم بطلان ذلك فلا اشكال ان مقتضى عمومات الكتاب والسنة خلاف ذلك
التمسك بامثالها كالتمسك بعمومات الكتاب والسنة على عدم جواز العمل بغير العلم فهذا هو الوجه في استدلال الحكم بهذه العمومات فهو
الوجه في استدلالنا بتلك العمومات على مطلوبنا على انا نقول تلك العمومات وان كانت مفيدة للظن في شمولها لجميع الافراد ولكن
لا ريب انها تشمل الجملة من الافراد والا لكانت لغوا كما لا يخفى وح نقول اما ان يكون محل البحث فيها او من غيرها فان كان منها فهو المطلوب
وان كان من غيرها فيلحق بها بطريق اولى فلا حرج اعظم من الحرج اللازم بوجوب تحصيل العلم او الاجتهاد مطلقا والعمل بالاحتياط على العامي
فتامل واما دعوى ان التعارض بين تلك العمومات والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم من قبيل تعارض العمومين من وجه فهي وان
كانت صحيحة ولكن نقول ان الترجيح مع تلك العمومات لاعتضادها بالاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والموافقة للسيرة
العقلية وتقدمها على اكثر العمومات بعارضها ما يخفى المذكور واما الالتزام بوجوب الاجتهاد على كل احد حيث لم يكن يقوم به فلا
ولم لا يجوز ان يختص الوجوب بمن يستعد عادة كالمشتغلين والمحصلين سلمنا ولكن الالتزام بالعسر والخروج عن القاعدة في موضع
لا يستلزم ذلك مطلقا ثم الثالث انه لو لم يجز التقليد لما وجب السؤال من العلماء لمعرفة الاحكام الشرعية والتالي باطل فالمقدم مثله

اما الملازمة

التقليد

اما الملازمة فلانه لا فائدة للسؤال الا العمل بقول من يسئل عنه من غير علم لم يجز العمل به لم يكن للسؤال فائدة فلا يكون جائزا فضلا
عن ان يكون واجبا واما بطلان التالي فلقوله تعالى في سورة الانبياء وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم فسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون وقد تمسك بهذه الحجة على جواز التقليد جماعة ففي المعارج احتج المجوز التقليد بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون وفي التهذيب في جواز التقليد مذاهب ثم ساقها الى ان قال الجواز لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفي الاحكام لنا
النص فقوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام لكل المخاطبين ويجب ان يكون عاما في السؤال عن كلما لا يعلم بحيث يدخل
محل النزاع والا كان متناولا لبعض ما لا يعلم فيه او لا بعينه الا لدليل غير ما حوته من دلالة اللفظ والثاني يلزم منه تخصيص ما فهم من الامر
بالسؤال الذي هو طلب الفائدة ببعض الصور دون بعض وهو خلاف الاصل واذا كان عاما في الاشخاص وفي كل ما ليس بمعلوم فادنى درجات
قوله فاسئلوا الاية الجواز وهو خلاف مذهب الخصوم وفي المختصر غير المجتهد يلزمه التقليد وان كان عالما لنا قوله فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم وهو عام فيمن لا يعلم وفي شرحه للعضدي لنا قوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام في جميع من لا يعلم
فان علة السؤال هو الجهل والامر المعلق بالعلة يتكرر بتكررها فنقول هذا غير عالم بهذه المسئلة فيجب عليه فيها السؤال انتهى لا يقال
لا نم الملازمة اذ الدليل على استلزام وجوب السؤال لجواز تقليد المسؤل عنه لا عقلا ولا نقلا والفائدة كما يكون العمل بقول المسؤل
عنه كذا يمكن ان يكون حصول العلم بما جهله من قول من يسئل منه ويمكن ايضا ان يكون امرا خريبا بينهما ولعل الفائدة الثانية اقرب هنا
ويؤيده التعبير عن المسؤل عنه بلفظ الاهل الذي يفيد معنى الجمع لانه اذا سئل من الجميع فاجابوا حصل العلم عادة ولو كان ايضا
المراد بيان جواز التقليد لكان الاولى الاتيان بلفظ المفرد بان يقول فاسئلوا العالم وقد اشار الى منع الملازمة في المطلع
فقال بعدما حكيناه عنه سابقا ويمكن ان يقال سلمنا وجوب السؤال ولكن لا نم وجوب العمل انتهى لانا نقول وجوب السؤال وان لم يستلزم
عقلا وشرعا جواز العمل ولكن المفهوم عرفا من اطلاق اللفظ الدال عليه ذلك وهو يدل عليه بالدلالة الالتزامية العرفية كدلالة
قوله ان جاءك زيد فاكرمه على نفي وجوب الاكرام عند عدم المجيء وكدلالة قوله طويل النجاد على طول القامة وهذه الدلالة من دلالة الخطاب
وهو معتبرة بلا اشكال هذا ويؤيد ذلك ان ليس المقصود من الامر بالسؤال تحصيل العلم ان ذلك يقتضي انتفاء وجوبه في صورة من سؤال
علم السائل بان جواب المسؤل عنه لا يفيد العلم وهو خلاف اطلاق الامر بالسؤال فانه يفيده لو في الصورة المذكورة فلا يكون
الفائدة الا جواز العمل ولو فرض وجود فائدة غيرها تعين القابل بين فلا اشكال في ندرتها وقلتها بحيث لا ينصرف اليها الاطلاق واما
التعبير بلفظ الاهل فلعله لكون المخاطبين بالسؤال جماعة فيكون كقوله اكرموا العلماء فان مقتضى الاطلاق جواز اكتفاء كل واحد من
المامورين بالاكرام باكرام واحد من العلماء كما لا يخفى ويمكن ايضا ان يكون الوجه في ذلك التعبير بجواز تقليد كل عالم فلو لا ان ولكن
المراد التنبيه على جواز التقليد في المسائل الدينية لوجب تخصيص اهل الذكر بطائفة خاصة من العلماء وهم الذين يجوز تقليدهم
اذ ليس كل عالم يجوز تقليده في امور الدين ويوجب ايضا تخصيص عموم الامر بالسؤال عن كل ما لا يعلم حكمه المستفاد من حذف المتعلق
بما يجوز فيه التقليد فان مسائل اصول الدين لا يجوز فيه التقليد عند المعظم وكذا مسائل اصول الفقه وكذا كثير من الموضوعات ولا يلزم
هذا على تقدير كون المراد التنبيه على وجوب تحصيل العلم بحكم ما لا يعلم حكمه بالسؤال عن اهل الذكر فان تحصيل العلم من كل عالم ولو كان
كافرا من مسائل اصول الدين واصول الفقه والموضوعات يكون معتبرا لغاية الامر انه يلزم على هذا استثناء صورة خاصة من اطلاق الامر
بالسؤال تقدم اليها الاشارة ولا شك ان ارتكاب هذا المحذور اهون من المحذور اللازم على التقدير الاول وهو كون المراد التنبيه على
جواز التقليد في امور الدين لوجوه منها ان المحذور اللازم على التقدير الثاني متحد والمحذور اللازم على التقدير الاول
متعدد كما بينا ومنها ان المحذور اللازم على التقدير الثاني هو من تقييد الاطلاق والمحذور اللازم على التقدير الاول
فانه من تخصيص العام ولا ريب ان تقييد الاطلاق اهون من تخصيص العام لانه لا يلزم على الاول استعمال اللفظ في غير ما وضع له
ويلزم هذا على الثاني بناء على المختار من ان التخصيص استعمال العام وارادة الخاص من المجاز فان قلت التخصيص اشيع من التقييد ولذا
اشتهر ما من عام الا وقد خص ولم يشتهر مطلق الا وقد قيد قلنا ذلك مم بل لا يبعد دعوى كون الامر بالعكس ولا يبعد ان يكون المراد بالعام في
قولهم ما من عام الا وقد خص الاعم من المطلقات المحمولة على العموم والالفاظ الموضوعة للعموم بل هو التحقيق لان اطلاق العام وصدق ثم
على كل من الامرين بطريق الحقيقة وكون استعمال اللفظ المطلق في العموم مجازا لا يستلزم مجازية اطلاق لفظ العام عليه بعد استعماله في العموم

والا فلان اطلاق لفظ الامر مثلا على قولهم تفضل في معنى الامر مجازا وهو بعيد قطعا ومنها العموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا
تعلمون قد ورد في مورد خاص دل عليه قوله تعالى وما ارسلنا الاية من الظاهر ان هذا المورد لا يجوز فيه التقليد بل يجب فيه تحصيل العلم
فكيف يجوز تخصيص العموم بمورد يجوز فيه التقليد بل هذا نوع جار اذ من المقطوع به قبح استثناء المورد الذي ورد فيه العام
منه كيف وقد ذهب بعض الاصوليين فيما اذا ورد عام في محل خاص الى ان العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ وبالجملة ان
تخصيص العموم المذكور بصورة يجوز فيها التقليد غير صحيح سواء قلنا بان العبرة بعموم اللفظ دون خصوص المحل كما هو المشهور
او بالعكس كما عليه بعض الاصوليين فلا يصح التعويل على الاية الشريفة في اثبات جواز التقليد ولو في الجملة لانا نقول ان كان المحذور
اللازم على التقدير الاول اولى لوجوه منها ما بيناه من دلالة الامر بالسؤال على وجوب تقليد المسئول منه ومنها لزوم التقييد اللازم
من تكلف ومنها ان المقصود لو كان تحصيل العلم بالمطلب لم يكن للامر بخصوص السؤال من اهل الذكر فائدة لان حصول العلم لا يختص
به بل يحصل من غيره فكان اللازم ان يقال فاسئلوا ان كنتم لا تعلمون ومنها فهم جماعة التقدير الاول ومنهم ان لم يكن حجة فلا اقل من كونه
مرجحا عند التعارض والوجوه المتقدمة لا تصلح لمعارضته هذا اما ما عدا الثالث منها فلان هذه الوجوه اقوى منه مع انا نمنع اولوية
التقييد على التخصيص بل هما في مرتبة واحدة واما الوجه الثالث فالمنع من عدم جواز التقييد في مورد الاية الشريفة واما القول بان
العبرة بخصوص المحل دون عموم اللفظ فضعيف بل الحق ان الامر بالعكس وقد اشار الى ما ذكرنا جدي الصالح في شرح اصول الكافي فانه قال
نعم فاسئلوا لخطاب امر الله تعالى كل من لم يعلم شيئا من اصول الدين وفروعه الى يوم القيمة بالرجوع الى اهل الذكر والسؤال عنهم وخصوص
السبب لا يخصص عموم الكتاب انتهى ولا يقال لا نم ان الامر بالسؤال يفيد عموم وجوبه في كل مجهول بل غايته الوجوب في الجملة فلا يكون
الدليل منطبقا على المدعى لخصوصيته بل يحتمل عدم ارتباطه به لاحتمال اختصاص الامر بالسؤال بما يجوز فيه التقليد او بصورة تحصيل من
الجواب العلم وقد اشار الى هذا العلامة في النهاية فقال [illegible] السؤال من غير تعيين المسئول فيحمل على السؤال عن وجه الدليل وقال في مقام
اخر لنا وجوه الاول قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بالسؤال وهو عام لكل من لا يعلم وهو عام ايضا [illegible] فالمنع
من العموم اذ ليست الصيغة من صيغ العموم واما ثانيا فلظهوره في تعقيب ارسال الرجال فيعود عليه انتهى لانا نقول ما ذكر بل الامر بالسؤال
يفيد عموم وجوبه في كل مجهول لان حذف المتعلق يفيد العموم سلمنا ولكن اذا ثبت جواز التقليد في صورة خاصة ثبت مطلقا
لعدم القائل بالفصل ان كانت الصورة من فروع الدين او للاولوية ان كانت من اصول الدين او الفقه او الموضوعات مع ان الحمل على
الاخيرين في غاية البعد واما احتمال اختصاصه بصورة حصول العلم من الجواب فبعيد ولا يقال لانم ان المراد من اهل الذكر جميع العلماء
الذين يصح تقليدهم لو جوزناه كيف وقد اختلف المفسرون في تفسيرهم وظاهرهم الاختصاص بطائفة خاصة لا يصح تقليدهم وقد اشار
الى اختلاف المفسرين في ذلك في مجمع البيان في مقامين فقال في سورة النحل بعد الاشارة الى الاية الشريفة فيه اقوال احدها ان المعنى
بذلك اهل العلم باخبار من مضى من الامم سواء كانوا مؤمنين او كفارا وسمى العلم ذكرا لان الذكر منعقد بالعلم فان الذكر هو ضد السهو
فهو بمنزلة السبب المؤدي الى العلم فذكر الدليل فحسن ان يقع موقعه وينبغي ان معناه اذا تعلق به هذا المتعلق عن الرماني والزجاج
والازهري وثانيها ان المراد باهل الذكر اهل الكتاب عن ابن عباس ومجاهد اي فاسئلوا اهل التورية والانجيل ان كنتم لا تعلمون
يخاطب مشركي مكة وذلك انهم كانوا يصدقون اليهود والنصارى فيما كانوا يخبرون به من كتبهم لانهم كانوا يكذبون النبي لشدة
عداوتهم له وثالثها ان المراد به اهل القران لان الذكر هو القران عن ابن زيد وقد سمى رسول الله ص ذكرا في قوله تعالى ذكرا رسولا
على احد الوجهين وقال في سورة الانبياء اختلف في المعني باهل الذكر على اقوال [illegible] عن علي ع قال نحن اهل الذكر وروى ذلك عن ابي
جعفر ع ويعضده ان الله تعالى سمى النبي ص ذكرا في قوله تعالى ذكرا رسولا وقيل اهل الذكر اهل التورية والانجيل عن الحسن وقتادة
وقيل هم اهل العلم باخبار من مضى من الامم وقيل هم اهل القران فذكر القران وهم العلماء بالقران عن ابن زيد انتهى لانا نقول بعد تسليم
ذلك مع انه مقتضى وضع اللفظ لا وجه له وكلام المفسرين الذي اشار اليه في مجمع البيان غير ثابت ومجرد النقل عنهم لا يفيد الثبوت
مضافا الى انه لم يثبت حجية كلامهم كالذي ورد عن امير المؤمنين ع [illegible] في عدة من الاخبار ان المراد من اهل الذكر اهل العصمة
وقد عقد له بابا في اصول الكافي باب ان اهل الذكر الذين امر الله تعالى الخلق بسؤالهم الائمة الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء
عن عبد الله بن عجلان عن ابي جعفر ع في قول الله عز وجل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قال رسول الله ص الذكر انا والائمة ع

اهل الذكر

اهل الذكر الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن محمد بن اورمة عن علي بن حسان عن عمه عبد الرحمن بن كثير قال قلت لابي عبد الله ع فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قال الذكر محمد ص ونحن اهله المسئولون الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الوشاء قال سئلت الرضا ع فقلت
له جعلت فداك فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فقال نحن اهل الذكر ونحن المسئولون محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل
عن منصور بن يونس عن ابي بكر الحضرمي قال كنت عند ابي جعفر ع ودخل عليه الورد اخو الكميت فقال جعلني الله فداك اخترت لك سبعين
مسئلة ما تحضرني منها مسئلة واحدة قال ولا واحدة يا ورد قال بلى قد حضرني واحدة قال وما هي قال قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان
كنتم لا تعلمون من هم قال نحن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال ان
من عندنا يزعمون ان قول الله عز وجل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون انهم اليهود والنصارى قال اذا يدعونكم الى دينهم ثم قال بيده
الى صدره نحن اهل الذكر ونحن المسئولون عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد الوشاء عن ابي الحسن الرضا ع قال سمعته يقول قال علي بن الحسين
على الائمة من الفرض ما ليس على شيعتهم وعلى شيعتنا ما ليس علينا امرهم الله تعالى ان يسئلونا قال فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
فامرهم ان يسئلونا وليس علينا الجواب ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا انتهى ويؤيده هذه الاخبار ما اشار اليه جدي الصالح في شرح اصول
الكافي في قول رسول الله ص الذكر انا والائمة اهل الذكر سمى ص ذكرا لانه يذكر بالوعظ والنصيحة كما سمى بشيرا او نذيرا لانه يبشر بالثواب وينذر
بالعقاب وذكر ابن الجوزي عن بعضهم ان لله تعالى الف اسم وللنبي ص كذلك وذكر منها على التفصيل نيفا وستين وقال عياض ان له اسماء جاءت
في الايات والروايات جمعنا منها كثيرا في كتاب الشفا وينبغي ان يعلم ان الذكر اطلق عليه لانه موعظة وتنبيه فلو فسر الذكر بالقران لكان اهله
محمدا وكان الائمة ع اهل الذكر لكن التفسير الاول لكونه من صاحب الشرع مقدم عليه ومثل هذا التفسير روي من طرق العامة قال صاحب
الطرائف روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي في الكتاب الذي استخرجه من التفاسير الاثني عشر وهو من علماء الاربعة للمذاهب وثقاتهم
في تفسير قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون باسناده الى ابن عباس قال اهل الذكر يعني اهل بيت محمد ص علي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام هم اهل العلم والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة والله ما سمى الله المؤمن مؤمنا الا كرامة
لامير المؤمنين ع وروى الحافظ محمد بن مؤمن هذا الحديث من طريق اخر عن سفيان الثوري عن السدي عن الحارث ما تم من هذه العبارة
لانا نقول لا يجوز الاعتماد على هذه الاخبار في اثبات ذلك لضعف اسنادها باشتمالها على معلى بن محمد الضعيف كما بيناه في عدة المقال
وعلى عبد الله بن عجلان الضعيف كما بيناه هناك ايضا وعلى ابي بكر الحضرمي الغير المعتبر كما بيناه هناك ايضا وعلى محمد بن الحسين ومحمد بن
محمد المشتركين بين الثقة وغيره وعلى من لم يعلم حاله اصلا ومع هذا فهي لا تنافي ما قلنا لانها بامكان التخصيص بصورة التمكن من الوصول
اليهم ع في صورة عدمه يرجع الى عموم اللفظ لا يقال هذا التخصيص خلاف الاصل لانا نقول تخصيص العام بهم ع مطلقا خلاف الاصل ايضا
فتعارضا فيبقى عموم الاية على حاله [illegible] بل التحقيق ان تخصيص العام بهم ع مطلقا لازم على تقدير صحة الاخبار المذكورة فان التخصيص الاخر
مستلزم لاستعمال العام في اطلاق واحد في معناه الحقيقي والمجازي وهو خلاف الاصل ان لم يكن ممتنعا فيكون مرجحا بالنسبة الى ذلك
التخصيص فيرجح ولو سلم تساويهما فيبقى الاية الشريفة مجملة فلا يجوز التمسك بها في محل البحث كما لا يخفى فالحق في الجواب عن الاخبار
المذكورة انها ضعيفة بالاسناد ولا تقاوم الاية الشريفة على تقدير تمامية دلالتها على جواز التقليد معارضة بما دل على المنع من العمل بغير
العلم من عمومات الكتاب والسنة وهي اولى بالترجيح ولئن تنزلنا فلا اقل من التوقف ومعه ايضا يسقط الاستدلال بالاية الشريفة
على ذلك كما لا يخفى لانا نقول لانم ان الترجيح مع العمومات بل هو مع الاية الشريفة لانها اخص مطلقا والخاص مقدم على العام وفيه نظر لان
التمسك بالاية الشريفة على جواز التقليد في غاية الاشكال خصوصا مع ملاحظة الاخبار المفسرة لاهل الذكر بالائمة ع والمناقشة فيها
بضعف السند يمكن دفعها بكونها مستفيضة فانها [illegible] وظن الصدق [illegible] ان لم يفد العلم وهو حجة هنا [illegible] ما ذكرنا
اني ما وجدت احدا من اصحابنا الامامية [illegible] استند في اثبات جواز ذلك الى الاية الشريفة والله سبحانه العالم
الرابع قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وقد تمسك بها
جماعة فقال في المعارج احتج [illegible] بقوله فلولا نفر الاية [illegible] المبادي يجوز التقليد في الفروع لقوله تعالى فلولا نفر الاية اوجب التفقه
على بعض الفرقة ولو كان الاجتهاد واجبا على الاعيان لاوجب على كل من [illegible] يجوز التقليد لنا قوله تعالى فلولا
نفر الاية اوجب التعلم على بعض فالباقون هم التقليد وفي التذكرة يجب على فقهاء الشيعة الافتاء بين الناس قال الله تعالى فلولا نفر

الاية وفي شرح المبادي لفخر الاسلام لنا وجوه الى ان قال الثالث قوله تعالى فلولا نفر الاية واستدل للاول من وجهين الاول انه تعالى اوجب
التفقه على بعض الفرقة فلو كان واجبا على الاعيان اوجب على الجميع الثاني انه جعل فائدة التفقه الانذار للعلم اذا رجعوا اليهم وهو
عين التقليد وفي الذكرى يجب الاجتهاد كفاية لقوله تعالى فلولا نفر الاية وفي الكفاية للفقهاء الافتاء ومستنده قوله تعالى فلولا نفر الاية
وفي المنية احتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر الا اوجب الله تعالى التعلم على بعض الفرقة وذلك يفيد جواز تقليد غير المتعلم والا
كان غير مكلف بفروع الشرع وهو باطل اجماعا او مكلفا بها من غير تعلم وهو تكليف ما لا يطاق او بالتعلم وهو باطل لانه يلزم عموم وجوب التعلم
لكل المكلفين والمقدر خلافه فتعين التقليد وهو المطلوب انتهى واعترض على هذه الحجة بعض الاصحاب في المفاتيح بعدما نقلناه عنه سابقا و
لقائل ان يقول الانذار مما يوجب التخويف لكن قد يكون مبتنيا على النظر في الادلة فلم لا يجوز ان يكون هو المراد وفي المنية بعدما نقلناه عنه
سابقا وفيه نظر لمنع من كون المراد بالتفقه الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم عن النبي ص وانذار العلم القوم بالرواية لا بالفتوى كما تقدم
ولا يلزم من ايجاب التعلم من بعض الفرقة عدم ايجابه على البعض الاخر حتى يكون خلاف المقدر انتهى وعندي في دلالة الاية الشريفة على
المطلق تاملا وبيانه يحتاج الى تطويل تام ولا حاجة اليه بعد قيام القاطع على جواز التقليد وجملة من الاصوليين كما في هذه الاية الشريفة وذكروها
في باب حجية خبر الواحد وعند الاحتجاج بها على حجيته الخامس ما تمسك به في التذكرة والكفاية من قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الاية
وفيه نظر السادس انه لا ريب في عدم جواز تقليد غير العالم وتقليد الفاسق فلو لم يجز تقليد العالم العادل لتساويا من هذه الجهة والاصل
عدمها لعموم قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وفيه نظر السابع ان المجتهد العادل
اذا افتى فقد اخبر لان الفتوى خبر لغة وان لم يكن خبرا اصطلاحا فيجب العمل بها لعموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا بناء
على تقدم الحقيقة اللغوية على العرفية مطلقا ولو كانت عامة ووجوب العمل بالفتوى هو التقليد وفيه نظر الثامن جملة من الاخبار منها ما تمسك
به في التذكرة والكفاية من خبر عمر بن حنظلة عن الصادق ع في رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى الطاغوت او الى
القضاة او الى السلطان ايحل ذلك فقال من تحاكم الى الطاغوت فحكم له فانما يأخذ سحتا وان كان حقه ثابتا لانه اخذ بحكم الطاغوت وقد امر الله تعالى
ان يكفر به قلت كيف يصنعان قال انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني
قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله عز وجل ومنها
ما تمسك به في التذكرة وهو في الكفاية من خبر ابي خديجة عن الصادق ع قال اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم
شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني جعلته قاضيا فتحاكموا اليه لا يقال هذان الخبران ضعيفان سندا فلا يصح الاعتماد عليهما في اثبات حكم
شرعي مخالف للاصل لانا نقول ضعف سندهما منجبر بالشهرة العظيمة بل الاجماع [illegible] مضافا الى ان الاول قد اشتهر بالقبول حتى صار
يعبر عنه بمقبولة ابن حنظلة نعم لو كانت المسألة علمية يطلب فيها الدليل القطعي اشكل الاستناد اليهما ولكن الظاهر من القوم خلاف ذلك كما
لا يخفى ثم ولا يقال هما قاصران دلالة لاختصاصهما بجواز الترافع وقبول الحكم وهما غير قبول الفتوى والتقليد اللذين هما محل البحث لانا نقول الترافع
قد يكون باعتبار النزاع في الموضوع وهما قبول كما اذا ادعى ملكية دار في يده وانكر وقد يكون باعتبار اشتباه الحكم كما اذا تخالفا في انتقال المبيع
بالبيع الواقع على وجه المعاطاة والرجوع الى الحاكم ح تقليد له كما لا يخفى والرواية مطلقة شاملة للقسمين فهي باطلاقها تدل على [illegible] ولكن
قبول الحكم يستلزم جواز التقليد بطريق اولى على ان الظاهر انه لا قائل بالفصل ولا يقال التعارض بين الخبرين وما دل على العمل بغير العلم والمنع
من التقليد من قبيل تعارض العمومين من وجه والترجيح مع الاخير لان منه ما هو من كتاب الله تعالى مع انه متواتر وقطعي سندا لانا نقول
لا نسلم ان الترجيح مع الاخير بل هو مع الاول لاعتضاده بالادلة القطعية الدالة على جواز التقليد على ان تقييد اطلاق الخبرين بصورة حصول
العلم من قول الحاكم تنزيل له على الفرد النادر فيهما اقوى دلالة وقوة الدلالة من اقوى المرجحات ومنها ما تمسك به في التذكرة فقال للفقهاء الشيعة
الافتاء بين الناس ويجب ذلك عليهم قال لعن رسول الله ص من نظر في فرج امرأة لا تحل له ورجل خان اخاه في امرأته ورجل احتاج اليه الناس
لتفقهه فسألهم الرشوة انتهى وفيه نظر ومنها ما اشار اليه في البحار فقال م ح بالاسناد الى تفسير العسكري ع قال رجل للصادق ع فاذا كان هؤلاء
القوم من اليهود لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود
كعوامنا يقلدون علماءهم فان لم يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود
وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث استووا فان الله قد ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذم عوامهم واما من حيث افترقوا

فلا

فلا قال بين لي يا ابن رسول الله قال ع ان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصريح وباكل الحرام والرشاء وبتغيير الاحكام عن وجهها بالشفاعات
والعنايات والمصانعات وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به اديانهم وانهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق من تعصبوا عليه واعطوا
ما لا يستحقه من تعصبوا له من اموال غيرهم وظلموهم من اجلهم وعرفوهم يقارفون المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم الى ان من فعل ما يفعلونه
فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله فلذلك ذمهم لما قلدوا من قد عرفوا ومن قد علموا انه لا يجوز قبول
خبره ولا تصديقه ولا العمل بما يؤديه اليهم عمن لم يشاهدوه ووجب عليهم النظر بانفسهم في امر رسول الله اذ كانت دلائله اوضح من ان
تخفى واشهر من ان لا تظهر لهم وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها
واهلاك من يتعصبون عليه وان كان لاصلاح امره مستحقا وبالترفرف بالبر والاحسان على من تعصبوا له وان كان للاذلال والاهانة
مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة فقهائهم فاما من كان من الفقهاء
صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فان من
ركب من القبائح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة ومنها ما اشار اليه في البحار ايضا فقال الاحتجاج الكليني
عن اسحق بن يعقوب قال سألت محمد بن عثمان العمري ان يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد التوقيع بخط مولانا
صاحب الزمان ع واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله ومنها ما اشار اليه في البحار ايضا فقال
المحاسن قال ابو جعفر ع [illegible] ويقولوا العلماء فاتبعوا ومنها ما اشار اليه في البحار ايضا فقال المحاسن ابي عن يونس عن داود بن فرقد عمن حدثه عن
عبد الله بن شبرمة قال ما اذكر حديثا سمعته عن جعفر بن محمد ع الا كاد ان يتصدع قلبي قال قال ابي عن جدي رسول الله ص قال ابن شبرمة واقسم بالله
ما كذب ابوه على جده ولا كذب جده على رسول الله فقال قال رسول الله ص من عمل بالمقاييس فقد هلك واهلك ومن افتى الناس وهو لا يعلم
الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك انتهى وروى في الكافي عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن داود بن يوف
عمن حدثه عن ابن شبرمة نحوه ومفهوم الشرط يفيد جواز الفتوى مع ذلك فيدل بالدلالة الالتزامية على جواز التقليد وقبول الفتوى
مع عدم العلم بالحكم والتقييد بالصورة التي يحصل من الفتوى العلم بالحكم لا دليل عليه فالاصل عدمه مع انه تنزيل للاطلاق على الفرد النادر
وهو في غاية البعد ومنها ما اشار اليه في البحار ايضا فقال العوالي قال النبي ص من افتى الناس بغير علم كان ما يفسده من الدين اكثر مما
يصلحه ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك ومنها ما اشار اليه في البحار ايضا فقال
المحاسن ابن محبوب عن ابن رئاب عن ابي عبيدة عن ابي جعفر ع قال من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب
ولحقه وزر من عمل بفتياه ومنها ما اشار اليه ثقة الاسلام في الكافي عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله ع
اياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتي الناس برأيك او تدين بما لا تعلم ومنها ما اشار اليه ايضا فقال محمد بن محمد بن
عيسى عن الحسين ابن محبوب عن علي ابن رئاب عن ابي عبيدة الحذاء عن ابي جعفر ع قال من افتى الناس بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة
وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه ومنها ما اشار اليه ايضا فقال محمد بن يحيى عن احمد بن عبد الله ابن محمد بن عيسى عن علي بن
الحكم عن سيف بن عميرة عن مفضل بن مزيد قال قال ابو عبد الله ع انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال انهاك ان تدين الله بالباطل
وتفتي الناس بما لا تعلم ومنها ما تمسك به في الوافية فقال في خلال كلام له وروى الكشي في ترجمة يونس بن عبد الرحمن بسنده
عن الفضل بن شاذان عن ابيه عن احمد بن ابي خلف قال كنت مريضا فدخل علي ابو جعفر ع يعودني في مرضي فاذا عند رأسي كتاب يوم وليلة
فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى اخره وجعل يقول رحم الله يونس رحم الله يونس والظاهر ان الكتاب كان كتاب
الفتوى فيحصل تقرير الامام على تقليد يونس بعد موته وايضا روى بسنده عن داود بن القاسم الجعفري قال ادخلت كتاب يوم وليلة
الذي الفه يونس بن عبد الرحمن على ابي الحسن العسكري ع فنظر فيه وتصفحه ابا جعفر الجعفري قال دخلت كتاب يوم وليلة الذي الف يونس
بن عبد الرحمن على كله ثم قال هذا ديني ودين ابائي ع وهو الحق كله فلو لم يجز العمل بقول الميت لانكر ع العمل به قبل موته وايضا بانه ع
صرح بجواز العمل بما في من لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه وهو صريح في تجويز العمل بفتاوى ابيه بعد موته والكلام
مكابرة [illegible] والوجه اللاحق وهو لزوم الحرج يدل على جواز التقليد وكذا ما ورد من الاخبار من رجوع الناس بامر الائمة ع الى محمد بن مسلم
ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وامثالهم في احكامهم والامر بالاخذ بمعالم الدين على ما ذكره الكشي في ترجمتهم لكن تخصيص الحق و

اخراج الميت يحتاج الى دليل ومنها ما اشار اليه في الجواهر ايضا فقال مصباح الشريعة قال الصادق ع لا يحل الفتيا لمن لا يستفتي من الله
عز وجل بصفاء سره واخلاص عمله وعلانيته وبرهان من ربه في كل حال لان من افتى فقد حكم والحكم لا يصح الا باذن من الله وبرهانه
اذ لا يعلم انه هو الذي يدخل بين الله تعالى وبين عباده وهو الحاجز بين الجنة والنار وقال سفيان بن عيينة كيف ينتفع بعلمي غيري وانا
حرمت نفسي نفعها ولا تحل الفتيا في الحلال والحرام بين الخلق الا لمن كان اتبع الخلق من اهل زمانه وناحيته وبلده بالنبي ص وقال امير المؤمنين ع
لقاض هل تعرف الناسخ والمنسوخ قال لا قال فهل اشرفت على مراد الله عز وجل في امثال القران قال لا قال هلكت واهلكت والمفتي يحتاج الى
معرفة معاني القران وحقايق السنن وبواطن الاشارات والاداب والاجماع والاختلاف والاطلاع على ما اجمعوا عليه وما اختلفوا فيه ثم
حسن الاختيار ثم العمل الصالح ثم الحكمة ثم التقوى ثم حينئذ ان قدر وللقول بعدم جواز التقليد وجوه منها ما تمسك به في الغنية من انه لا يجوز للمستفتي
تقليد المفتي لان الطائفة مجمعة على انه لا يجوز العمل الا بعلم انتهى بالمنع من كون التقليد عملا بغير علم بل هو عمل بما هو معلوم اعتباره شرعا
وان الادلة الدالة على جوازه تفيد ذلك وان ادعى الاجماع لزوم كون المعمول به معلوما بنفسه كالمتواتر والاجماع فيمنع من هذه الدعوى
بل يقال بطلانها البعد (?) ومما يشهد بكذبها تمسك مدعيها بظواهر الكتاب والسنة واصل البراءة والاباحة ومنها ما تمسك به في الغنية
من ان التقليد قبيح وقد يجاب عنه بانه ان اريد انه قبيح قبل قيام الدليل القاطع على اعتباره ام مطلقا فان اراد الاول فهو مسلم ولكن التقليد حالا
بعد قيامه من الدليل القاطع على اعتباره وان اراد الثاني وادعى انه قبيح بالذات لا يجوز للحكيم تجويز العمل به كالظلم والكذب فهو ممنوع ولا دليل
سلمنا ولكن القبيح بالذات كما قد يتصف بالحسن بالعرض كالكذب النافع في بعض الوجوه فلم لا يجوز ان يكون التقليد باعتبار الاضطرار
اليه من هذا القبيل على ان اتصاف التقليد بالقبح انما هو لاجل كونه لا يفيد العلم ويحتمل معه الخطا والمفسدة وهذا بعينه في الاجتهاد
الذي اوجبه القائلون بعدم جواز التقليد لقيام الادلة القاطعة على جوازه وبها يحكم بعدم صلاحية احتمال الخطا والمفسدة للمنع كما يحكم بالادلة
القاطعة على جواز قبول شهادة العدلين والاعتماد على ظاهر يد المسلم ونحوهما بعدم صلاحية احتمال الخطاء والكذب والمفسدة للمنع من ذلك
وقد اشار المصنف الى ذلك في الذريعة والمعارج ومما يشهد بما ذكرناه ما تقرر عند العقلاء من ان الشر القليل يجوز ارتكابه لطلب خير الكثير
فتدبر ومنها ما تمسك به المانعون من التقليد على ما حكي عنهم في الذريعة والمعارج والنهاية من انه لو جاز التقليد في مسائل فروع الدين
لجاز في مسائل اصول الدين كالتوحيد والعدل والنبوة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المقتضي لجواز التقليد في الفروع
ليس الا حصول امارة توجب الظن بصدق المفتي والعمل بالظن واجب وهذا المقتضي ثابت هنا فيثبت الاكتفاء بالعقوبة (?) في الاصول واما
بطلان التالي فللزوم تحصيل العلم بالمسائل الاصولية وفيه نظر اما اولا فلانه مشترك الورود لانا نقول لو جاز الاجتهاد الذي يقولون به
في الفروع لجاز مثله في الاصول والتالي باطل للزوم تحصيل العلم فيها فالمقدم مثله فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا واما ثانيا فللمنع من بطلان
التالي وقد صار جماعة من المحققين من الامامية الى جواز التقليد في الاصول ومنهم الشيخ في العدة وقد اجاب عن الحجة المذكورة واما ثالثا
فالمنع من الملازمة لوجهين احدهما ما اشار اليه بعض الاصحاب فقال في الذريعة في مقام دفع الحجة المذكورة واما حمل الاصول على الفروع في جواز
التقليد فغير صحيح تقليد المستفتي المفتي انما جاز لان له طريقا الى العلم بذلك وبوجوبه وانما يكون له اليه طريق في الاصول ولو لم يكن عالما به لما
جاز ان يعلم حسن هذا التقليد والتقليد في الاصول غير مستند الى طريق علم فقدم لا يؤمن من الاقدام على القبيح كما استند التقليد
في الفروع الى ذلك واما قولهم اذا امكن ان يعلم الاصول وهي اغمض فلا بد من ان يكون متمكنا من العلم باحكام الفروع فغلط لان العلم
بالاصول من التوحيد والعدل وما يلحق بهما يمكن ان يعلم على جهة الجملة من بعض الوجوه وان قويها وانما طول المتكلمين في ذلك طلبا
للتفريع والتدقيق الا فالعلم على سبيل الجملة قريب جدا وانما يحتاج الى الفكر الطويل عند دخول الشبهة القادحة والعامي اذا عرضت له
شبهة لا يعلم قدحها فيما هو معتقد له وعالم به وهو متمكن من حلها ومعرفة ما يبطلها وان كان متمكنا من ذلك فسوف ينتهي ايضا له
بعلم قدح الشبهة فيما اعتقده فلا يؤثر نفي (?) احكام حوادث الشرع التي لا تنحصر ولا تنضبط لا يكفي فيها العلم بالجملة ولا بد في كل مسالة منها
من علم بعينها والعامي لا يجوز ان يتمكن من العلم بتفصيل احكام كل الحوادث التي حدثت وتحدث من حيث يمكن من العلم بالاصول
على طريق الجملة وقد فرقنا بين حالتي المسالتين في مواضع من كتبنا وهذا القدر كاف هنا وفي المعارج في المقام المذكور والجواب
بالفرق بين المسالتين بشدة مسائل الفقه وكثرة ادلتها وسهولة ادلة الاحكام وقلتها وثانيهما ما ذكره جماعة ففي العدة فان المقلد
في الاصول يقدم على ما لا يؤمن ان يكون جهلا لانه لا يخطر في ذلك الاعتقاد والمعتقد لا يتعين في نفسه ان صفته الى غيرها وليس كذلك

الترجيحات

الترجيحات لانها تابعة للمصالح ولا يمتنع ان يكون من مصلحتهم تقليد العلماء في جميع تلك الاحكام وذلك لا يتاتى في اصول الدين انتهى
وفي المعارج بعد ما حكيناه عنه سابقا وبان العقليات الغرض فيها الاعتقاد فلا يكتفى الا على العلم والشرعيات يجوز فيها التعويل على
الظنون عند الدلائل الدالة على اشتمالها على المصلحة وفي النهاية في مقام دفع الحجة المذكورة والجواب بما تقدم من الفرق بين ما
يطلب فيه العلم وما يطلب فيه الظن ومنها ما تمسك به المانعون من التقليد على ما حكاه عنهم في المعارج من العمومات المانعة عن العمل
بغير العلم نحو قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم لان التقليد عمل بما لا يفيد العلم فيكون قولا بغير
المعلوم وفيه نظر اما فلاختصاص تلك العمومات بما لم يقم الدليل القطعي على اعتباره واما ما اقام الدليل القطعي على اعتباره كالتقليد الذي
هو محل البحث فلا نسلم اما لان موردها الاول او للزوم تخصيصها به لان هذه العمومات يجوز تخصيصها لقطعيتها سندا ودلالة لانا
نقول هذا باطل قطعا لانها قد خصت في مواضع كثيرة وقد اشار الى هذا في المعارج والنهاية ففي الاول والجواب عن الايات من
وجوه منها العمل بشهادة الشاهدين واستقبال جهة القبلة مع الظن عند عدم العلم والظن باروش الجنايات وقيم المتلفات وانما هو
لوجود الدلالة كذا هنا وفي الثاني والجواب النقض بالظنون التي يجب العمل بها كالامور الدنيوية وقيم المتلفات واروش الجنايات وجنس (?)
الولد والقبلة وان جوزنا العمل بها وينتقض بالشهادة واما ثانيا فلما اشار اليه في النهاية والاحكام فقالا والملازمة مشترك الالزام فان
النظر والاجتهاد انما يحصل الظن وهو قول بما ليس بمعلوم ولا بد من سلوك احدهما والمنهي في الاية دليل على تعيين امتناع ... الاية
حملها على ما لا يعلم فيما لا يشتبه على جهة العلم وزاد في الثاني بتقليل التخصيص العموم ولما فيه من وافقه ما ذكرناه من الادلة ومنها ما تمسك
به المانعون من التقليد على ما حكاه عنهم في النهاية من عموم ما دل على ذم التقليد نحو قوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم
مقتدون وفي ان الذم لا يكون على الحاصل وفيه نظر للمنع من صلاحية المعارضة الادلة القطعية على جواز التقليد وفي النهاية والاحكام الجواب
بالحمل على ذم التقليد فيما يطلب فيه العلم جمعا بين الادلة ومنها ما حكاه في النهاية عن المانعين وقال احتج المانعون بقوله ... اطلب العلم
فريضة على كل مسلم ومسلمة وضوح بعض العلوم عند الاجماع فيبقى العلم بفروع الشريعة داخلا فيه وفيه نظر اما اولا فلحصول الامتثال بالتقليد
لقيام الادلة القطعية على جوازه واما ثانيا فلما اشار اليه في النهاية والاحكام فقالا والجواب بانه مخصوص بالاجماع في صورة النزاع فان
الناس بين قائلين قائل بوجوب التقليد وقائل بوجوب النظر والاجتهاد فلا عموم له بالنسبة الى كل مطلوب
فدان (?) في الاول حتى سلمنا عمومه لكن على من له اهلية الاجتهاد جمعا بين الادلة ومنها ما حكاه في النهاية فقال احتج المانعون بقوله ع
اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له امر بالاجتهاد انتهى وفيه نظر لضعف الرواية سندا بل ودلالة كما اشار اليه في الاحكام فقال لا نسلم دلالته على
الوجوب وان دل على وجوب الاجتهاد لكنه لا عموم له بالنسبة الى كل مطلوب حتى يدخل فيه محل النزاع وان كان عاما لمطلقه لكن يجب حمله
على من له اهلية الاجتهاد جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة ومنها ما حكاه في النهاية فقال احتج المانعون بان القول بجواز التقليد
يفضي الى بطلانه فيقتضي جواز تقليد من يمنع من التقليد فيكون باطلا انتهى وفيه نظر لانا لا نسلم جواز التقليد في هذه المسالة مطلقا
سلمنا ولكن لا يجوز تقليد المانع من التقليد للادلة القطعية العقلية على جوازه في جميع المسائل الفقهية تنبيه ينبغي التنبيه على
امور الاول قد وقع جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد في المسائل الفقهية بين ان يكون المسالة اجتهادية او لا بان يكون
عليها دلالة قاطعة كما في المعارج والمبادي وئب والنهاية وشرح المبادي لفخر الاسلام وحكت هذه الكتب والاحكام عن ابي علي
الجبائي بان ما ليس من مسائل الاجتهاد والحق فيه واحد فتجويز التقليد فيه يستلزم عدم الامن التقليد في خلاف الحق بخلاف مسائل الاجتهاد
لتصويب كل مجتهد فيها والجواب بمنع اصابة كل مجتهد سلمنا لكن لا يامن في مسائل الاجتهاد من التقصير في الاجتهاد من المفتي
بل يمكن من الافتاء بغير ما اداه اجتهاده اليه فان قلت مصلحة العامي العمل بما يفتيه قلنا وكذا الامر في صورة النزاع انتهى وهذا القول
في غاية الضعف ويدفعه اطلاقات الاجماعات المحكية على جواز التقليد لغير المجتهد المعتضدة بالشهرة العظيمة بل بعدم الخلاف
بين اصحابنا القائلين بجواز التقليد وبعض اطلاقات الكتاب والسنة بعدم الفرق بين المسالتين وفرع على الباقي بما اشار اليه
في النهاية فقال اما على جواز التقليد في مسائل الاجتهاد وغيرها لا فانه لا ... بين الامرين فكذا الامر ... بان يكون الفضل عليه مفقود
الحد عنده ولا فرق على المختار في ذلك بين العامي والعالم ولا بين ان يعلم انه لو نظر في المسالة حصل له العلم بحكمها او لا الثاني يجوز
التقليد في جميع الاحكام الخمسة التكليفية من الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة وكذا يجوز في جميع الاحكام الوضعية

من الموكبية والجزئية والشرطية والسببية والمانعة وبالجملة يجري في جميع مسائل الفقهية التي لا اصل لها وهل يجوز في معرفة معاني الالفاظ
التي يتوقف الفقه عليها من كتاب الوقف والوصية والاقرار لبيان معانيها فيه اشكال من الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم
وان هذه المطالب ليست من المسائل الفقهية بل هي كالموضوعات الصرفة ومن انه لو لم يجز التقليد هنا لما كان لتعرض الاصحاب لذلك
في كتبهم الاستدلالية وغيرها فائدة او كثير فائدة فظاهرهم جواز التقليد هنا ولو قيل يجوز التقليد فيما يعني به من الحكم الشرعي الذي اصل معنى
اللفظ لم يكن بعيدا الثالث اذا قطع المقلد بخطاء المجتهد في الحكم فلا اشكال في انه لا يجوز له تقليده سواء كان عالما بسبب خطائه او جاهلا واما اذا
قطع بفساد مدرك المجتهد في الحكم واحتمل صحة الحكم ففي جواز تقليده اشكال من الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم وان الحكم فاسد
ح ولا يجوز التقليد في الفاسد ومن العمومات الدالة على صحة التقليد وقوة احتمال كونه من الاسباب كاليد والامارات كامارات القبلة
ويظهر من جملة من عبارات القوم الاول ومن جملة اخرى الثاني والمسألة محل اشكال ولكن الاحتمال الاول هو الاجود وعليه فلو ظن المقلد خطاء
المجتهد حكما او دليلا جاز تقليده الرابع لا يجوز للمقلد التقليد كما يجوز للمجتهد الجامع للشرائط الافتاء كما صرح به في الذريعة والعدة والغنية
والارشاد والتحرير والتبصرة والتذكرة والقواعد والمنتهى والدروس والروضة والمسالك ومجمع الفائدة والكفاية وبالجملة هو مجمع عليه
بين المسلمين وفي مجمع الفائدة الظاهر انه لا خلاف في جواز الفتوى للمجتهد بل وجوبه عليه انتهى ويدل على ذلك الادلة الاربعة
الكتاب والسنة والاجماع والعقل وفي الكفاية للفقيه الافتاء ومستنده قوله تعالى لولا نفر الاية ومقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الروايات
وفي التذكرة قد فوض الائمة الحكم والفتاوى بين الناس الى الفقهاء شيعتهم المؤمنين المصلحين العارفين بالاحكام ومداركها من مآخذ
الشرعية المحيطين بنصب الادلة والامارات لرواية عمر بن حنظلة ورواية ابي خديجة وصرح في التحرير بان في الافتاء اجر عظيم وثواب جزيل وخطر
ذلك في زمن الغيبة او لا صح في جملة من الكتب بالاول ففي موضع من التحرير ينبغي لمن عرف الاحكام واستجمع شرائط الحكم من الشيعة الحكم
والافتاء وله بذلك اجر جزيل وثواب عظيم مع الامن على نفسه وماله والمؤمنين فان خاف على احد منهم لم يجز التعرض وفي موضع اخر منه
كما يجب على الفقيه العارف بالاحكام القضاء كذا يجب عليه الفتيا حال الغيبة مطلقا اذا امن الضرر ولم يخف على نفسه ولا على احد من المسلمين
ولو خاف على نفسه من الافتاء مطلقا جاز له مع الضرورة ويجوز الافتاء بمذهب اهل الخلاف او السكوت للضرورة مع التكثر وفي
التذكرة يجب على الفقهاء الافتاء في حال غيبة الامام اذا امنوا اللصوص ولم يخافوا على انفسهم ولا على احد من المؤمنين قال الله تعالى ان
الذين يكتمون ما انزلنا من البينات فقال الله تعالى فلولا نفر الاية وفي المنتهى يجب عليهم الافتاء حال غيبة الامام اذا امنوا الضرر
على انفسهم ولا على احد من المؤمنين قال الله ان الذين يكتمون الاية وفي الدروس يجب على الفقيه الافتاء مع الامن وفي ذلك يجب على من
عرف الاحكام على الوجه المذكور الافتاء كفاية كما يجب عليه تحصيل تلك المرتبة كذلك على المشهور وقيل ان وجوب تحصيلها عيني وهو ضعيف
ولكن قد يصير الواجب الكفائي عينيا كما اذا لم يكن ثم من قام به فانه يجب على الجميع النهوض اليه الى ان يوجد من فيه الكفاية ولا يكفي نيل وصول
الناهض الى المطلوب فان مع الحيثية ما افتاو اثما يجب عليه الحكم والافتاء ان لم يخف على نفسه او على احد من المؤمنين والا لم يجز التعرض بحال
وفي الروضة يجب على من عرف الاحكام على وجه الاجتهاد الافتاء كفاية كما يجب عليه تحصيل تلك المرتبة كذلك فانه يجب على الجميع النهوض اليه الى ان
يوجد من فيه والا يكفي نيل وصول الناهض الى المطلوب فان خبر ما افتى انتهى وما صاروا اليه من كون الافتاء واجبا هو المعتمد ولكن في الجملة
وهل هو عيني او كفائي المعتمد هو الاخير والحجة في الوجوب والكفاية امور منها ظهور اتفاق الاصحاب على الامرين ومنها ما تمسك به في
مجمع الفائدة والرياض على وجوب القضاء من توقف نظام النوع الانساني عليه فتم ومنها اشتماله على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فيجب عليه مادل على وجوبه من الكتاب والسنة ومنها عموم قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفي اية اخرى اولئك هم الظالمون
وفي اخرى اولئك هم الفاسقون ومنها قوله ان الذين يكتمون الاية ومنها لزوم الحرج العظيم على تقدير العينية واذا انحصر المفتي الجامع
للشرائط في زيد وتوقف عمل المقلد اللازم من عباده ومعاملته على فتواه بحيث لو لم يتمكن من الاتيان بذلك العمل اللازم تعين عليه الافتاء
وصار الواجب الكفائي عينيا يسقط عن بعض المكلفين بقيام البعض والاحوط طلب الجميع به والمواظبة بحيث لا يرجع الا الى احد فهو
الواجب على التعيين ولا يجوز له الامتناع وان امتنع وجعله كبيرة او اصر عليه فسق وخرج عن اهلية الافتاء لفوات الشرط
ومع ذلك لا يسقط عن الوجوب لانه قادر على تحصيل الشرط بالتوبة كما لا يسقط الصلوة عن المحدث بامتناعه عن الطهارة فاذا تاب
ووجدت العدالة وجب عليه الافتاء واذا تعدد المفتي وكان كل منهم صالحا للافتاء ومتمكنا منه وتوقف عمل المقلد اللازم من عباده

او معاملة

او معاملة على الفتوى وجب على جميعهم الاتيان به واذا قام به بعضهم سقط عن الباقين وان امتنع جميعهم اثموا وكان حكمهم في
الفسق ووجوب الرجوع عنه بالتوبة كما سبق في العين فيكون الافتاء واجبا كفائيا والظاهر انه لا خلاف فيه واذا تعدد المفتي ولكن
لا يتمكن من اقامته الا واحد منهم او لم يتمكن المقلد من الرجوع الا الى واحد منهم وكان عمله اللازم متوقفا على التقليد تعين على ذلك
الواحد الافتاء لما تقرر من ان الواجب الكفائي اذا لم يقم به احد يصير واجبا عينيا على الاحاد وعليه ولعموم ما دل على وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر واذا تعدد المفتي ورجع المقلد الواجب عليه التقليد الى احدهم مع علمه بوجود مثله من غيره لم تقليده
فهل يتعين على المرجوع اليه الافتاء فيكون استفتاء المقلد من مجتهد موجبا لصيرورة الواجب الكفائي عينيا او لا بل يكون
الكفاية باقية المعتمد هو الثاني واذا اعتقد المستفتي انحصار المفتي الجامع للشرائط في احد فهل يتعين عليه الافتاء وان وجد غيره
او لا اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة ومع ذلك فهو احوط وعليه فهل يصدق المستفتي في ذلك مطلقا ولو ظن بكذبه او لا الا مع
ولو ظن بصدقه او يصدق فيما لو ظن بصدقه او شك فيه والا فلا احتمالات احوطها الاول ولكن الثالث في غاية القوة اذا تمكن المقلد من
العمل بالاحتياط او كان العمل مستحبا او مكروها وبالجملة لم يكن محتاجا الى التقليد فهل يجب عليه الافتاء او لا فيه اشكال من اطلاق جماعة
وجوب الافتاء مع عدم ظهور الخلاف واطلاق قوله ومن لم يحكم بما انزل الله الاية وقوله تعالى الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الاية ومن
اصالة البراءة وامكان منع دلالة ما ذكر على الوجوب فلا ينبغي ترك الاحتياط وان كان احتمال عدم الوجوب في غاية القوة وان سئل
المقلد عما لا يحتاج اليه كما لو سئل عما هو وظيفة المجتهد ككيفية قطع الدعوى بين المتخاصمين ونحوها فهل يجب الجواب ولو كفاية او لا فيه
احتمالات بنية على هذا ولكن الذي يقتضيه النظر عدم الوجوب مطلقا بل قد يمنع من ذلك حيث يعلم ترتب مفسدة عليه واذا امن معه
فالظاهر الجواز وكذا لا يجب الجواب اذا علم ان غرضه من السؤال مجرد الاطلاع على مذهب المجتهد لا لتقليده واذا اشتبه غرضه
غرضه واحتمل ان يكون التقليد اللازم ولم يجب في غيره احتمالات والاحوط الاول ولكن الاحتمال الثالث في غاية القوة وهل يصدق
السائل في دعوى الغرض او لا اشكال ولكن الاحتمال الاول في صورة الظن بصدقه في غاية القوة فاذا صلح للافتاء واحد للعمل ولكن
جهل الناس المقلدون به ولم يعرفوه فهل يجب عليه الاعلام بنفسه فيمكنه من ذلك او لا فيه اشكال والتحقيق ان علم الناس بفقد
الجامع للشرائط وتعطل امرهم لذلك وجب عليه الاعلام واعتقد اتصافه بذلك وكونه صالحا ولكنه التبس في الواقع كان في
الاعلام اشكال ولكنه احوط واذا اشتبه في وجود جامع للشرائط غيره ورأى اعتماد الناس على بعض واحتمل صلاحيته لذلك فالاقرب عدم
وجوب الاعلام واذا صلح للافتاء جماعة فهل يجب على جميعهم الاعلام او يكفي اعلام بعضهم بنفسه المعتمد الاخير ان حصل الكفاية به و
الاوجب الاعلام على ما لم يحصل به الكفاية وهل يستحب لجميع الاعلام او لا الاقرب الاول وهل الافتاء للمجتهد حيث يجب واجب
مطلق كالصلوة بالنسبة الى وضعه فيجب تحصيل جميع مقدماته فيجب الاجتهاد فيما لم يعلم او واجب مشروط كالحج بالنسبة الى الاستطاعة
فلا يجب الا بعد العلم بالحكم اشكال ولكن الاحوط الاول حيث يتمكن من تحصيل المقدمات من غير عسر ولا حرج بل التكلم من قوة واذا دار
الامر بين الاجتهاد فيما يحتاج اليه من الحكم وما يتوقف عليه عمله اللازم وبين الاجتهاد فيما يحتاج اليه مقلده في عمله اللازم فالواجب
ترجيح الاول فاذا خاف الضرر الذي يسقط به ساير التكليف على الافتاء كما لو خاف على نفسه او ماله الذي يتضرر بفقده او على احد
من المؤمنين فلا يجب الافتاء مطلقا كما صرح به جماعة تقدم الى كلامهم الاشارة وصرح بعضهم بجواز الافتاء بمذهب اهل الخلاف
جيد بل يجوز له الافتاء لنا ولو دار امره بين السكوت وبين الافتاء فلا اشكال في لزوم الاول اذا بلغ رتبة الا
ولو لم يكن متجزيا واجتهد في المسئلة على الوجه المعتبر شرعا لم يجز له تقليد غيره فيما اجتهد مطلقا ولو كان الغير اعلى منه في العلم والورع و
وتساويا او بالجملة التقليد لمن حيا يوافق مطلقا كما في المعارج والمنية والتمهيد وهم جمع منها ظهور الاتفاق عليه ومنها
دعوى جماعة من اصحابنا ومن المخالفين الاجماع عليه ففي النهاية الرجل اذا اجتهد وغلب على ظنه حكم لم يجز له ان يعمل بخلافه ويعمل بظن
غيره اجماعا وفي المنية ان كان ممن بلغ رتبة الاجتهاد واجتهد تعين عليه العمل بما اداه اليه اجتهاده ولم يجز له تقليد غيره من المجتهدين
في خلاف ما اداه اليه اجتهاده اجماعا وفي التمهيد لا يجوز للمجتهد بعد اجتهاده تقليد غيره اتفاقا وفي رسالة عدم جواز تقليد الميت
في جملة كلام له كيف يتصور عاقل ان مجتهدا ينقل اليه فتوى مجتهد اخر ويعمل هو لنفسه بتلك الفتوى فان الاجماع واقع بين المجتهدين
قاطبة على ان المجتهد لا يسوغ له العمل بفتوى غيره ولا افتاء الغير به في الاحكام المكلف اذا كان قد حصلت له اهلية الاجتهاد بما

في مسئلة من المسائل واجتهد فيها واداه اجتهاده الى حكم فيها فقد اتفق الكل على انه لا يجوز تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما ادى
ظنه وفي شرح المختصر للعضدي المجتهد اذا اجتهد فاداه اجتهاده الى حكم فهو ممنوع من تقليد مجتهد اخر اتفاقا ومنها العمومات المانعة
عن التقليد والعمل بغير العلم كتابا وسنة خرج منها بعض الصور والدليل على خروج محل البحث فبقي مندرجا تحتها ولعله الى هذا اشار
في المعارج في مقام الاحتجاج على الحكم المذكور بقوله لانه عامل بغير علم ومنها ان التقليد قبيح عقلا ولعل ما في المعارج اشارة الى هذا
ومنها اصالة عدم صحة هذا التقليد وترتب الاحكام عليه ومنها فحوى ما دل على عدم جواز التقليد للمجتهد في الوقت والعلة غير منها ومنها
ان العامي الغير العالم يجوز له التقليد فلو جاز ذلك لغير العالم لزم ان يكون بينهما مساوات من هذه الجهة والتالي باطل لعموم قوله تعالى هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فالمقدم مثله وهل يجوز لمن بلغ رتبة الاجتهاد وقدر على تحصيل الحكم الشرعي بالنظر والاستدلال
على الوجه المعتبر شرعا ولم يكن متجزيا التقليد في المسئلة التي لم يجتهد فيها من غير ضرورة ولا مانع شرعي عن الاجتهاد او لا يجوز له التقليد
فيها كما لو اجتهد فيها بل يجب عليه الاجتهاد اختلف في ذلك على قولين الاول انه لا يجوز مطلقا وهو للعلامة والمعارج والمبادي ويب والمنية
والايضاح والتهذيب ورسالة عدم جواز تقليد الميت للشهيد الثاني والتمهيد والمقاصد العلية والجعفرية للمحقق الثاني والاحكام والمختصر
وشرحه للعضدي وادعى عليه الشهرة جماعة ففي النهاية انه ان كان عالما قد بلغ رتبة الاجتهاد ولم يجتهد لم يجز له التقليد وهو مذهب اكثر
الاشاعرة وفي المنية وان كان المكلف عالما بلغ رتبة الاجتهاد ولم يكن قد اجتهد فالاكثر على انه متعين عليه ولا يجوز له التقليد وفي
الاحكام ذهب القاضي واكثر الفقهاء الى منع تقليد العالم سواء كان اعلم منه او لم يكن وهو المختار والثاني انه يجوز وهو محكي عن احمد
والشافعي وابي حنيفة ومحمد بن حسن الشيباني وسفيان الثوري وابي علي الجبائي واسحق بن راهويه وغيرهم من المخالفين ثم ان
هؤلاء اختلفوا على اقوال ومنها انه يجوز مطلقا وحكاه في يه والمنية والاحكام عن احمد بن حنبل وسفيان الثوري وزاد في الاول والثالث
وحكاه عن اسحق بن راهويه وقالوا هو احد الروايتين عن ابي حنيفة ومنها انه يجوز له تقليد الاعلم مطلقا ولو كان غير صحابي دون المساوي
والادون وحكاه في يه والمبادي والمنية والاحكام عن محمد بن الحسن الشيباني ومنها انه يجوز لمن بعد الصحابي دون غيره ان كان صحابيا
وهو ارجح في نظره من غيره وحكاه في الاحكام عن ابي علي الجبائي قال وقد قال ان استووا في نظره تخير [illegible] وحكاه في التمهيد
عن بعض ومنها ما اشار اليه في الاحكام فقال ومن الناس من قال يجوز له تقليد الواحد من الصحابي والتابعي دون من عداهم ومنها انه
يجوز فيما يخصه دون ما يفتي به وحكاه في يه والمنية عن ابن شريح وزاد في الاول وحكاه ايضا في الاحكام عن بعض العراقيين فالاقوال في
المسئلة ثمانية للاولين المانعين من جواز التقليد مطلقا وجوه ومنها الاصل الذي تمسك به جماعة من العلماء ففي الاحكام المعتمد في المسئلة
ان يقال القول بجواز التقليد حكم شرعي ولا بد له من دليل والاصل عدم ذلك فمن ادعاه يحتاج الى بيانه ولا يلزم من جواز ذلك
في حق العامي العاجز عن التوصل الى تحصيل مطلوبه من الحكم جوازه في حق من له اهلية التوصل الى الحكم وهو قادر عليه [illegible] عما
هو مقلد فيه وفي المختصر لنا انه حكم شرعي فلا بد من دليل والاصل عدمه بخلاف النفي فانه يكفي فيه عدم الثبوت وقد يقال ان
التحريم الشرعي ينفي الجواز الثابت بالاصل انتهى ومنها ما تمسك به بعض الخاصة ففي العدة اما قلنا ذلك لان قول المفتي غاية ما يقتضي
عليه واذا كان له طريق الى حصول العلم فلا يجوز له ان يعمل على غلبة الظن على حال وفي المعارج ولان تحصيل العلم في حقه ممكن انتهى
وفيه نظر الا ان اريد ان العمل بغير العلم في صورة التمكن من العلم [illegible] كيف وقد جوز الشارع العمل بغير العلم مع التمكن من العلم
في مقامات كثيرة منها ما اذا شك في ملكية ما في يد المسلم فانه جوز العمل [illegible] ولم يوجب البحث والاجتهاد مع التمكن منهما ما اذا
شك العامي القريب من الاجتهاد في الحكم الشرعي فانه يجوز له التقليد ولم يوجب عليه الاجتهاد مع التمكن منه ومنها غير ذلك
وبالجملة تجويز العمل بغير العلم مع التمكن من تحصيل العلم امر لا يحكم العقل بامتناعه فان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح [illegible]
تختلف باختلاف الازمنة والامكنة والاحوال والاشخاص فلا امتناع في تحقق مصلحة وان لم نعلم تفصيلا لا يقال ان العقل انما
يحكم بذلك حيث لم يرد من الشرع ما يقتضي خلافه كما في محل البحث لانا نقول لا نم ان محل البحث من هذا القبيل فان القائل بجواز التقليد
يدعي قيام الدليل الشرعي على جواز التقليد هنا على ان الدليل المذكور على هذا التقرير يرجع الى الدليل الاول ويكون حاصله ان
الاصل عدم جواز التقليد هنا ثم وان اريد ان الاجماع واقع على ذلك وان لم يحكم العقل به ففيه ان الاجماع ممنوع في محل البحث
ومع ذلك فدعوى التمكن من العلم بالحكم الشرعي الواقعي هنا على الاطلاق ممنوعة اذ قد يعلم بعدم التمكن فتم وان اريد من

ذلك العلم

ذلك العلم بوجوب العمل بالحكم الظاهري فالمجوزون للتقليد هنا يدعونه فلا فرق بالجملة وان كان المقصود انه اذا لم يقم دليل
على جواز التقليد هنا فالاصل وجوب الاجتهاد فهو مسلم ولا خلاف فيه ولكن لا يكون ذلك حجة على المخالف مع قيام الدليل عليه وان
كان المقصود انه لا يجوز ذلك ويكون مما يستحيل [illegible] فهو باطل ومنها ما تمسك به في يب من انه متمكن من تحصيل الظن
بطريق اقوى فتعين عليه ووجهه جواز تطرق الكذب على المفتي وقد وجه الحجة في المنية بطريق مفصل [illegible] مجتهد قادر
على الاجتهاد [illegible] انا قلنا ان الظن الحاصل من الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل من تقليد غيره من المجتهدين فلان الظن الحاصل من تقليد
المجتهد المغاير له متوقف على صدق المجتهد في ان ما افتى به هو الذي اداه اليه اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما
الثاني فلان العمل باقوى الظنين واجب اجماعا وفيه نظر يمنع من المقدمتين اما الاولى فلان تحصيل الظن الاقوى بالحكم الشرعي من فتوى [illegible]
[illegible] اذا علم انه يحصل له الظن الاقوى من اجتهاده في بعض الموارد وجب تحصيل الظن هنا وجب مطلقا
اذ لا قائل بالفرق من هذه الجهة لانا نقول نعارض هذا بمثله فنقول اذا علم انه يحصل الظن الاقوى من فتوى الغير في بعض الموارد وجب التقليد ولو
وجب العمل به هنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل من هذه الجهة وهذا اولى بالترجيح وفيه نظر لانه لا قائل بوجوب التقليد على المجتهد المفروض
في الصورة المفروضة فلا تقع المعارضة الا ان يقال يجوز التقليد في الصورة المفروضة فيجوز مطلقا اذ لا قائل بالفصل من هذه الجهة ولا يكون الا
جواز التقليد في الصورة المفروضة بالاجماع لوجود القائل به فقد يبطل بعدم الدليل عليه بالخصوص اذ ما دل عليه يدل على [illegible]
بينا بطلانه من جهة الدلالة على الوجوب فلا يكون والاصل الجواز الا على القول انه اذا نسخ الوجوب يبقى الجواز ولكنه محل اشكال فتم
واما الثانية فلان العمل باقوى الظنين انما يجب بعد تحققهما ولا يجب على المجتهد بعد احيائه العمل بظنه وترك التقليد وليس هذا من محل
البحث لان الظن الاقوى لم يكن حاصلا له فيقدر على تحصيله ولا نم وجوب تحصيل الظن الاقوى مع وجود الاضعف كيف وقد جوز الشارع
في مقامات كثيرة العمل بغير العلم او تحصيله مع التمكن منه بما سهل الوجه فتم ومنها ما تمسك به في المبادي ويه وقال لانه مامور
بالاجتهاد والاعتبار وعلم [illegible] فيكون عاصيا ومأثوما انتهى وفيه نظر واضح ومنها ما تمسك به العضدي في شرح المختصر فقال لنا ان التقليد
بدل الاجتهاد [illegible] ولا يجوز الاخذ بالبدل مع التمكن من المبدل كالوضوء والتيمم والغسل [illegible] الاجتهاد انتهى
وفيه نظر لانا لا نم انه بدل لعدم الدليل عليه كما اشار اليه [illegible] بعد ما ذكر وقد يقال [illegible] سلمنا انه بدل [illegible] ولكن
نمنع اصالة عدم جواز الاتيان بالبدل مع التمكن من المبدل [illegible] فان الواجب [illegible] مثله [illegible]
الواجب [illegible] مع التمكن من مثله ومنها ما تمسك به في يه فقال لانه متمكن من الوصول بفكره الى الحكم المسئلة
فيحرم عليه التقليد كما في مسائل الاصول الجامع وجوب الاحتراز من الخطأ المحتمل [illegible] انتهى [illegible] في الاحكام
فقال بعد نقله عن المانعين [illegible] في العقليات [illegible] ان المطلوب فيها هو العلم وهذا غير حاصل بالتقليد بخلاف
مسائل الاجتهاد فان المطلوب فيها هو الظن وهو حاصل بالتقليد [illegible] انتهى واجاب عن هذا الاعتراض في يه فقال لا بل المعتبر في الاصول
العلم ولم يحصل بالتقليد بخلاف الفروع المعتبر فيها الظن ويمكن حصوله بالتقليد ولهذا لزم على العامي التقليد في الاصول دون الفروع
وينتقض بما ذكر [illegible] القاضي [illegible] وان تمكن من معرفة الحكم فانه لا معنى للتقليد سوى وجوب العمل بغير حجة وينتقض
بالقريب من الوصول [illegible] ان يسأل الواسطة مع تمكنه من سؤال [illegible] على المكلف تحصيل اليقين
[illegible] والدليل [illegible] وجب عليه تحصيل [illegible] الظن الضعيف [illegible] ان الدليل [illegible]
بالاجتهاد لم يكن العمل به تقليدا بل [illegible] الدليل [illegible] الاكتفاء بسؤال الواسطة مع القدرة على سؤال الرسول انتهى
والحق عندي ضعف الحجة المذكورة [illegible] ومنها ما اشار اليه في الاحكام فقال احتج المانع بانه لو كان قد
اجتهد واداه اجتهاده الى الحكم من الاحكام لم يجز له تقليد غيره وترك ما ادى اليه اجتهاده فكذا لا يجوز له التقليد قبل الاجتهاد لامكان
ان يؤدي به اجتهاده الى خلاف رأي من قلده انتهى وهذه الحجة في غاية الضعف كما لا يخفى واجاب في الاحكام فقال [illegible] الاشارة اليها [illegible]
ان يقول انه اذا اجتهد واداه اجتهاده الى حكم من الاحكام [illegible] مع مساوات اجتهاده لاجتهاد الغير يحتمل
ان يكون الغير [illegible] اجتهاده والمقلد [illegible] اجتهاد [illegible] لم يحصل له الوثوق [illegible]
من امتناع التقليد مع الاجتهاد امتناعه مع عدمه انتهى واشار الى هذا الجواب العضدي في شرح المختصر ومنها ما اشار اليه [illegible] الاحكام

فقال احتج المخالف بانه لو جاز العيني الصحابي تقليد الصحابي مع تمكنه من الاجتهاد لجاز لبعض الصحابي من المجتهدين ان يقلد البعض
ولو جاز ذلك لما كان لمناظراتهم جهات فيما بينهم من المسائل الخلافية معنى انتهى وضعف هذه الحجة في غاية الظهور واجاب عنها في الاحكام
فقال بعد الاشارة اليها لقائل ان يقول ان المخالفين هذه المسألة من يجوز التقليد الصحابي بعضهم لبعض اذا كان المقلد اعلم
كما سبق في تفصيل المذاهب وبتقدير التسليم فلا يخفى ان الموثوق باجتهاد الصحابي لمشاهدة الوحي والتنزيل ومعرفة التأويل والاطلاع
على احوال النبي وزيادة اختصاصهم بالصحابة والتشديد بما بحث عن قواعد الدين وتأسيس الشريعة وعدم تساهلهم فيما اشتد من بعدهم
على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذي انا فيه اتم من الوثوق باجتهاد غير الصحابة ومع مثل هذا التفاوت فغير واقع بين الصحابة وعلى
هذا فلا يلزم من جواز تقليد غير الصحابي للصحابي تقليد الصحابي للصحابي ومنها العمومات الدالة على عدم جواز العمل بغير العلم خرج منها
بعض الصور والمدليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحتها والاخرون وجوه ايضا منها ما تمسكوا به على ما حكاه عنهم العضدي فقالوا
اولا فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو قبل الاجتهاد لا يعلم والآخر من اهل الذكر فوجب عليه السؤال للعالم وهو المطلوب
انتهى واجيب عنه بوجوه الاول ما اشار اليه في بقوله بعد الاشارة الى التمسك بالوجه المذكور والجواب عنه ان الامر يقتضي وجوب السؤال
وهو منفي في حق العالم انتهى وفيه نظر لانه ان اريد من العالم الذي حكم بنفي وجوب السؤال في حقه من علم حكم المسألة بالنظر في دليلها فهو مسلم لكنه
غير محل البحث وان اريد منه محل البحث وهو الذي لا يعلم حكم مسألة خاصة وان علم الحكم فيها فلا نسلم الاجماع على نفي وجوب السؤال في حقه في المسألة
بالنظر في دليلها فهو مسلم ولكنه غير محل البحث وان اريد منه محل البحث وهو الذي لا يعلم حكم مسألة خاصة وان علم الحكم فيها الوجه لها فان
القائلين بجواز التقليد له يوجبونه عليه ولكن لا عينا بل تخييرا فلا وجه لما ذكره ولا نم ان الامر موضوع للوجوب العيني بل هو موضوع للامر
العيني والتخييري وقد يفرق المتبادر من اطلاق الامر الوجوب فيجب حمل الامر في الآية الشريفة عليه حمل اللفظ اما على الموضوع له او على الفرد المتبادر
وهذا الوجوب منفي بالنسبة الى المجتهد المفروض بالاجماع فيكون متوجها الى العامي فيبطل التمسك بالآية الشريفة ويتجه ما ذكره في
لظهور ان مراده من الوجوب هذا المعنى الاعم لا يقال لا نم نفي هذا الوجوب بالنسبة الى هذا المجتهد مطلقا بل هو ثابت له فيما اذا لم يتمكن من
الاجتهاد في المسألة التي يجهلها لحكمها فيجوز التقليد حينئذ واذا جاز له التقليد جاز مطلقا لعدم القائل بالفصل لانا نقول هذا احتمال ضعيف
في الغاية فان الصورة خارجة عن محل البحث وان عدم القول بوجوب التقليد في هذه الاقوال في المسألة فتدبر ولا يقال الامر بالسؤال
بالنسبة الى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد القادر على تحصيله بسهولة ليس للوجوب العيني لتمكنه من تحصيل الاجتهاد ولا يمكن ان يكون
التقليد واجبا عينا فالمراد منه التخييري بالنسبة اليه فيلزم منه ان يكون المراد منه التخييري بالنسبة الى المجتهد المفروض والا لزم
استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز لانا نقول هذا الامر بالنسبة الى المكلف الذي لم يذكر فكلما يجب عليه الاجتهاد تخييرا لا يتوجه اليه الامر
المذكور ومنه المجتهد المفروض ثم الثاني ما اشار اليه في ايضا فقال بعد الجواب الاول ولانه يقتضي وجوب السؤال على المجتهد الآخر
بعد الاجتهاد وفيه عالم بل هو ظان وهو منفي بالاجماع انتهى وفيه نظر واضح لان تخصيص المجتهد بعد اجتهاده من عموم الآية الشريفة
بالاجماع المشار اليه قد يقدح في التمسك بالنسبة الى المجتهد المفروض الا على القول بان العام المخصص ليس حجة في الباقي وهو ضعيف
مع هذا ففيه اعتراض هو على ما ذكره في وفيه نظر لان المراد يحتمل ما يشمل العلم الظني سلمنا لكن المسؤول اهل الذكر اي العالم والمسؤول هنا
ليس بعالم فامتنع السؤال المذكورة الثالث ما اشار اليه في ايضا فقال بعد الاشارة الى الجواب الثاني ولانه امر بالسؤال من غير
تعيين المسؤول عنه فيحمل على السؤال عن وجه الدليل انتهى وفيه نظر فان المتبادر من الاطلاق هو السؤال عن الحكم سلمنا عدم التبادر
ولكن حذف المتعلق يفيد العموم فيشمل السؤال عن الحكم ثم الرابع ما اشار اليه الآمدي في الاحكام والعضدي في شرح
المختصر وفي المعاول الجواب عن الآية ان المراد باهل الذكر اهل العلم اي المتمكن من تحصيل العلم باهليته فما يسأل عنه لان من العلم بالمسألة
المسؤول عنها امام بعد الله فان اهل الشيء من هو متأهل لذلك الشيء والاصل تنزيل اللفظ على ما هو حقيقة فيه وعلى هذا فيختص الآية
بسؤال من ليس من اهل العلم كالعامي لمن هو اهله ومن فيه فهو من اهل العلم بالتفسير المذكور فلا يكون داخلا تحت الآية الشريفة
لان الآية الشريفة لا دلالة لها على امر اهل العلم بسؤال اهل العلم فانه ليس السائل بذلك اولى من المسؤول وقال الثاني الجواب ان المجتهد
من اهل العلم والامر دل على رجوع غير اهل الذكر الى اهل الذكر ودلالة على مراده محل الاختلاف الخامس ما اشار اليه في شرح المختصر في الجواب
الخطاب مع المقلدين بدليل قوله ان كنتم لا تعلمون وهو صيغة عموم يعمهم من سياقه ان من يعلم لا يجب عليه السؤال وان السؤال

انما هو

انما هو من لا يقدر على العلم بنفسه والمجتهد ليس كذلك ومنها ما اشار اليه في بقوله احتج المخالف بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم والعلماء من اولي الامر امر العلماء امر غير العالم والادنى درجة بجواز اتباعهم فيما هو مذهبهم انتهى واجيب عن هذه
الحجة بوجوه منها ما اشار اليه بعض المحققين في الجواب بمنع عموم وجوب الطاعة في كل شيء وانه ذلك دلت على وجوبها مطلقا فيحمل على وجوب
الطاعة في القضايا والاحكام ثم قال وفيه نظر لان الغرض بالآية انما يتم بالتعميم لان المعقول عام بالنسبة الى الله تعالى فكذا في المعطوف عليه
لاتحاد العامل انتهى ومنها ما اشار اليه في الكتاب المذكور في وان دلت الآية على تناولها صورة النزاع الوجوب التقليد وهو منفي اجماعا ثم
قال وفيه نظر لانا نمنع الاجماع على عدم وجوب التقليد مع عدم التمكن من الاجتهاد لضيق الوقت او لغيره من الاعذار انتهى وفي هذا
الجواب نظر لما تقدم ومنها ما اشار اليه في الاحكام فقال الجواب ان المراد باولي الامر الولاة بالنسبة الى الرعية والمجتهدين بالنسبة
الى العوام بدليل انه يجب الطاعة لهم باتباع المجتهد للمجتهد وان جاز عند الخصوم غير واجب بالاجماع فلا يكون داخلا تحت عموم الآية
الشريفة انتهى وقد يجاب عن هذه الحجة بالمنع كون تقليد المجتهد طاعة له فلا يشمله الآية الشريفة سلمنا ولكن لا نم شمول اولي الامر
للمجتهدين لان المتبادر منه عرفا السلطان العادل خصوصا في الآية الشريفة ولان ارادة المعنى اللغوي يوجب تخصيص العام الى الاقل
من النصف وهو باطل فيتعين ان يكون المراد بالمذكور وليس هو الا الامام المعصوم ومن الظاهر ان العمل بقولهم ليس تقليدا بل هو عندنا
كالعمل بقول النبي صلى الله عليه وسلم سلمنا ولكن عموم الآية الشريفة معارض بالعمومات من العمل بغير العلم والكتاب والسنة والتعارض بينهما من قبيل
تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع العمومات ولئن تنزلنا فلا اقل من التوقف وعدم سقوط الحجة المذكورة كما لا يخفى و
منها ما اشار اليه في ايضا فقال احتج المخالف بقوله تعالى ولولا نفر الآية اوجب الحذر عند انذار بعضهم مطلقا والعالم كالعامي انتهى وفيه نظر
واجاب عن ذلك في الكتاب المذكور فقال الجواب ان الآية دالة على وجوب الحذر عند انذارهم ونحن نقول به الاول فانا نوجب العمل بروايته
قال وفيه نظر لان الانذار عقيب التفقه انما هو من الافتاء ومنها ما اشار اليه في ايضا فقال احتج المخالف بانه حكم يسوغ فيه الاجتهاد
فجاز العيني العالم تقليد العالم كالعامي بجامع وجوب العمل الظن للمستفاد الحاصل الظني انتهى وضعف هذه الحجة ظاهر واجاب عنها في فقال
الجواب الفرق فان العامي عاجز فجاز له التقليد بخلاف العالم ومنها ما اشار اليه في احتج المخالف بالاجماع على جواز عمل الولي من المجتهد
اعتمادا على عقله ودينه وهنا قد اجتمع المجتهد من يعتمد اجتهاده بعد بذل الجهد فيجوز العمل به ثم اجاب عن هذه الحجة في الجواب ان المعنى
وما بنى اجتهاده على خبر الواحد فاذا اشتغل به المجتهد لو كان خبر الفاسد اقل مما اذا قلد غيره ثم قال وفيه نظر اذ قد يكون اجتهاد المفتي اقوى
من اجتهاده او مساويا او اضعف انتهى ومنها ما اشار اليه في ايضا فقال احتج المخالف بان ظن المجتهد العمل بفتوى مجتهد آخر فقد ان حكم
الله عنده ذلك فيحصل له العقاب بترك العمل فيجب العمل دفعا للضرر المظنون انتهى وهذه الحجة في غاية الضعف واجاب عنه في و
الاحكام في الاول الجواب ان مجرد الظن يجب العمل به اذا لم يعرف عنه دليل سمعي وما ذكرناه من الادلة السمعية توجب العدول
عنه وفي الثاني الجواب من المعقول انه لو المجتهد واداه اجتهاده الحكم لم يجز له تقليد غيره في خلاف ما ادى اليه اجتهاده اجماعا فلو جاز
له التقليد مع عدم الاجتهاد لكان ذلك بدلا من اجتهاده والمبدل دون البدل والاصل ان لا يجوز العدول الى البدل مع امكان
تحصيل المبدل مبالغة في تحصيل الزيادة من مقصوده اللهم الا ان ضمن التخيير يوجب الغاء الزيادة من مقصود المبدل او نفي
ما بين البدل العدم لا عند البعض كما في بنت مخاض وابن لبون عن خمس وعشرين من الابل وجود بنت مخاض يمنع من اداء اللبون ولا
يمتنع ذلك عند عدمها والاصل عدم ذلك التخيير وان ما ذكره معارض بقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وقوله تعالى
واتبعوا ما انزل اليكم من ربكم وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ص اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له وتقليد العالم يلزم منه ترك
الاعتبار وترك العمل بحكم الله تعالى ورسوله ص وترك ما انزل واقتفاء ما لا علم له به وترك الاجتهاد المأمور به وهو خلاف ظاهر النص
واذا تعارضت الادلة سلم لنا ما ذكرناه اولا انتهى ومنها الاستصحاب وتقريره هنا ان المجتهد المفروض قبل بلوغه رتبة الاجتهاد
كان يقلد الغير في المسألة التي لم يجتهد فيها وفي المسألة التي اجتهد فيها وكان ممن يجوز له العمل بقول الغير فيهما واذا بلغ تلك المرتبة
حرم عليه التقليد في المسألة التي اجتهد فيها وبطل حكم الاستصحاب بالنسبة الى هذه المسألة بالدليل الاقوى واما المسألة التي
لم يجتهد فلا دليل على حرمة التقليد والعمل بقول الغير فيها الا باستصحاب ما ثبت له اولا ولا معارض له هنا الا من كتاب العدم دلالة
شيء منه على وجوب منه على وجوب الاجتهاد في المفروضة وما استدل الخصم به منه ضعيف كما عرفت ولا سنة لعدم دلالة رواية

معتبرة بل مطلقا على ذلك كما لا يخفى ولا من اجماع فان المسئلة خلافية ولا من دليل العقل وما تمسك الخصم به من ضعيف لا ينهض
حجة كما بيناه نعم الاصل عدم جواز التقليد ولكنه قد انقطع بعد اختياره التقليد وجوازه له قبل الاجتهاد فيجب التمسك بالاستصحاب
وهو اقوى من الاصل المذكور كما لا يخفى فلا يبقى الا عدم المعارض فان الظاهر اتفاق الشيعة الاثني عشرية على عدم جواز التقليد للمجتهد
المفروض لان جماعة منهم ممن تقدم اليهم الاشارة صرحوا بذلك من غير تامل ولا ريبة ولا نقل خلافا عن احد منهم وذلك يدل على
ما ذكر خصوصا مع عدم وجود الخلاف ومخالفة جماعة من العامة بل جميعهم غير قادحة في اجماعهم قطعا الا انا نقول لا نم حصول العلم
بالاجماع بمجرد ذلك خصوصا مع عدم اشارة بعض هؤلاء اليه لو كان محققا الا خفي عليهم ولو كان محققا ولو لبعضهم لما سكتوا عن
الاشارة اليه كما ان ذلك مما يقتضي به العادة كما لا يخفى وبالجملة دعوى القطع بالاجماع بمجرد ما ذكر في غاية الاشكال واما افادة الظن
به فهو ايضا محل اشكال خصوصا مع ما سنحققه فيما بعد من ان المستفاد من طريقتهم الاجماع على جواز التقليد للمجتهد المفروض في
وهو ان لم يكن مفيدا للقطع فلا اقل من افادة الظن به ولو سلمنا حصول الظن بمجرد ذلك بالاجماع على ذلك فنقول بناء على حجية
وعلى تقدير التسليم فمعارض بما سياتي اليه الاشارة فتم ولا يقال التقليد قبل الاجتهاد كان واجبا على المجتهد المفروض قبل بلوغه مرتبة
وقد ارتفع وجوبه عليه بعد صيرورته مجتهدا لجواز تركه وجواز العمل برايه وما لا يجوز تركه لا يكون فعله واجبا واذا ارتفع الوجوب
ارتفع الجواز الذي في ضمنه الا على القول بانه اذا ارتفع الوجوب يبقى الجواز ولكنه خلاف التحقيق فلا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التقليد
وجوازه في محل البحث بل يجب الرجوع الى قاعدة اشتغال الذمة واستصحاب الاجتهاد لان اشتغال الذمة والتكاليف يرتفعان معه
قطعا الا انا نقول لا منع التمسك بالاستصحاب في محل البحث يتجه جيدا اما على القول بانه اذا انتفى الوجوب يبقى الجواز فواضح واما القول بانه
لا يبقى الجواز مع ذلك فلامكان منع ارتفاع وجوب التقليد على المجتهد المفروض بل هو واجب عليه ما لم يجتهد وجواز الاجتهاد
لا يقتضي رفع وجوب التقليد عليه كما ان وجوب الاتمام على المقيم لا يرتفع بمجرد جواز السفر المانع منه وبالجملة المقتضي لرفع وجوب التقليد
وجوازه هو تحقق الاجتهاد لا الجواز اذ لو كان مجرد الجواز مستلزما لرفع الامرين لارتفعا بالنسبة الى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد الفرض
منه في القابلية للجواز بالنسبة اليه قطعا واللازم ايضا ان يرتفع وجوب كل واجب باعتبار جواز الاتيان بالمانع منه في اي وقت شاء وذلك
بعد بالضرورة لانا نقول هذا احسن في قلد المجتهد المفروض في المسئلة التي لم يجتهد فيها قبل صيرورته مجتهدا واما اذا لم يقلد فلا انا نقول
الذي لم يقلد الخ اما ان يكون التقليد واجبا عليه اولا فان كان الاول فيجري فيه ما ذكرناه لان مبناه على وجوب التقليد عليه اولا
فعليه كما لا يخفى وان كان الثاني فمسلم انه لا يجري فيه ما ذكرناه ولكن ذلك غير قادح في التمسك بالاستصحاب لاثبات هذا القول
لانه اذا صح التمسك به في بعض الصور وجب الحاق الباقي به لعدم القائل بالفصل بين الصور من هذه الجهة كما لا يخفى ولا يمكن القلب
والمعارضة بالمثل كما لا يخفى فتم ولا يبقى يعارض الاصل المذكور باصالة بقاء اشتغال الذمة وعدم الاتيان بالتكاليف في العبادات
وعدم ترتب الاثار في المعاملات وعدم تعلق الوجوب والحرمة بعد البلوغ مرتبة الاجتهاد لانا نقول الاصل المذكور اولى بالترجيح
كما ان اصالة بقاء طهارة الماء ولباس المصلي وكونه متطهرا عن الحدث اولى بالترجيح من بقاء اشتغال الذمة فتم ولا يبقى يعارض
الاستصحاب المذكور العمومات المانعة عن العمل بغير العلم ومنه التقليد لعدم افادته العلم بالواقع قطعا وهو اولى بالترجيح لكثرتها
وتواترها وحصول الظن منها بالواقع وكون بعضها من الكتاب ولا كذلك الاستصحاب لانا نقول المجتهد المفروض قبل صيرورته
مجتهدا وبعد تعلق وجوب التقليد به قد خرج عن تلك العمومات فلا يشمله بعد صيرورته مجتهدا الا بدليل لانه خرج منها مطلقا بل في حال
عدم الاجتهاد فاذا بقينا العمومات في غير تلك الحالة سلمناه من المعارض يجب العمل بها لترجيح الطلب لان مقتضى العمومات المذكورة
عدم جواز العمل بكل ما لا يفيد العلم فخرج اللحوق الخرج حالة عدم الاجتهاد بالدليل والاصل على خروج فيبقى ... لانا نقول
استثناء من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد من تلك العمومات يتصور بوجهين احدهما ان يستثنى من الاحوال وح يتجه ما ذكر وثانيهما
ان يستثنى من الافراد التي لا يفيد العلم وعليه لا يتجه ما ذكر كما لا يخفى والاحتمالان متساويان لا ترجيح لاحدهما على الاخر فينبغي
التوقف وعليه لم يظهر الاستصحاب المذكور يجب العمل به لا يبقى ما ذكر انما يتجه في صورة تعلق وجوب التقليد بالمجتهد المفروض واما
اذا لم يتعلق به اصلا كما فيما لو صار قبل بلوغه مجتهدا فالعمومات المشار اليها تدل على المنع من تقليده ولا معارض لها هنا ولكن
لما لم يكن القائل بالفصل بين هذه الصورة وما تقدم منها تحقق التعارض بينها وبين الاستصحاب وقد تبين سابقا

ان الاستصحاب موجود بالنسبة اليها فيجب التمسك بها والحكم بعدم التقليد مطلقا لانا نقول لا نم صلاحية العمومات لمعارضة الا[ستصحاب]
المشار اليه لان غاية ما يستفاد منها عدم جواز العمل بغير العلم ومن الظاهر ان العمل بالاستصحاب عمل بالمعلوم لا بغيره لان ما دل على حجيته
يفيد العلم به ولو بوسائط كما لا يخفى فلا معارضة فتم على ان فرض حصول الاجتهاد قبل البلوغ بعيد في الغاية بل هو قريب من المحالات العادية
فلا يناط به الامر فتم ومنها ان الحاضرين في زمن المعصومين من العلماء والعوام كانوا يعتمدون على التقليد ولا يحصل العلم ولم يلتزموا
بتحصيل العلم في كل مسئلة بالرجوع الى الامام المعصوم مع تمكنهم منه بسهولة فجواز ترك الاجتهاد وتحصيل العلم لهم مع تمكنهم منها يقتضي جواز
ترك الاجتهاد بالنسبة الى المجتهد المفروض بطريق اولى ومنها انه لو وجب الاجتهاد على المجتهد المفروض في المسائل التي لم يجتهد فيها ولم يجز
له التقليد لوجب عليه في مدة طويلة كعشر سنين او عشرين سنة او ثلثين ترك الاشتغال بجميع الامور التي تنافي الاجتهاد من الاكل والشرب
والنوم والجماع والمصاحبة والعشرة مع العباد والمسافرة والمعاملة ونحو ذلك الا بقدر الضرورة الواجب عليه والاشتغال قبل الا[تيان]
بالاجتهاد وتاخير الصلوة ونحوها من العبادات الموسعة الى وقت الامكان والتالي باطل اما الملازمة فلان ما يحتاج اليه المكلف من
المسائل كثير لا يكاد يحصى فانه يحتاج الى معرفة مسائل الوضوء والغسل والتيمم وازالة النجاسة والصلوة والبيع ونحو ذلك ومعلوم انها كثيرة
غاية الكثرة لا يتمكن من الاجتهاد في جميعها في يوم او يومين او ثلث بل لا يتمكن منه في عشر سنين بل وعشرين بل وثلثين خصوصا بالنسبة
الى صاحب الاذهان الدقيقة والافهام العميقة فاذا وجب الاجتهاد وترك التقليد فيها لزم وجوب ما ذكرنا من ترك الامور المذكورة
لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وقد اشار الى ما ذكرناه المحقق الثاني في حاشيته بعد في لو عرض للفقيه العدل فسق والعياذ بالله تع
او جنون او طعن في السن كثيرا بحيث اختل فهمه امتنع تقليده لوجود المانع ولو كان قد قلده مقلد فهذا الآن بطل حكم تقليده لان العمل بقوله
في مستقبل الزمان يقتضي الاستناد اليه وقد خرج من الاهلية لذلك فكان تقليده بالنسبة الى مستقبل الزمان فان قيل فعلى هذا
فما يصنع المكلفون اذا خلى العصر من المجتهدين قلنا حينئذ يجب على جميع المكلفين الاجتهاد لانه واجب على الكفاية فاذا لم يقم به احد من اهل
تعلق التكليف بجميعهم ويجب عليهم جميعا استفراغ الوسع في تحصيل هذا الفرض فان قيل فما يصنعون في تكاليفهم وقت السعي والاكتساب
للاجتهاد قلنا عند ضيق وقت الصلوة مثلا ياتي المكلف بها على حسب الممكن كالذي لا يحسن القراءة والامي المذكور عند الضيق
يقف بقدر زمان القراءة ثم يركع وعلى هذا النهج حكم ساير التكاليف وليس ببعيد في هذه الحالة الاستفتاء بكتب المتقدمين من
بعض الاحكام انتهى واما بطلان التالي فلوجوه الاول انا ما وجدنا احدا من المكلفين المتقدمين والمتاخرين من مجتهد ... والعلماء ...
عليه العمل الامر بعد بلوغه مرتبة الاجتهاد في ... من الزمان هذا التضيق وترك الاشتغال بجميع المنافيات واخر الصلوات الى اخر وقتها
بهذا السبب بل تراهم ماخوذين الاجتهاد بالسفر المباح والافعال الغير الضرورية وتسامحون في غاية المسامحة وما وجدنا احدا قدح فيهم
وحكم بفسقهم من هذه الجهة ومن انكر ما ذكرناه فقد انكر امرا بديهيا وخالف شيئا ضروريا لا يقال لعل ترك الاجتهاد ومعها ...
وجوب الاجتهاد فيه بل ادعينا حرمة التقليد فيه ولم يظهر من سيرة العلماء خلافه لانا نقول العمل بالاحتياط في هذه المسائل الكثيرة ...
ومتعسر ولهذا جوزوا العمل بالظن والتقليد ولو كان الاحتياط ممكنا بسهولة لما جاز الا من ان الاصل ... الا على التقليد فقد
تقرر بما ذكرنا ان سيرة علماء الاسلام عدم وجوب الاجتهاد على المجتهد المفروض وان اجماعهم منعقد عليه ولا يقدح فيما ذكرناه تكلم جماعة
منهم في المسئلة وعدم اشارة بعضهم الى ما ذكرنا والا لما جاز التمسك بالاجماع المستفاد من السيرة في المسائل الخلافية والنظرية فهو باطل قطعا ولا
يقال يجوز التقليد للمجتهد المفروض للضرورة وعدم التمكن من الاجتهاد في جميع المسائل اولا امرهم من العذر المشار اليه فعل ترك الاجتهاد
لهذا العذر وليس هذا من محل البحث لانا نقول عدم التمكن من الاجتهاد في جميع المسائل انما يوجب رفع وجوب الاجتهاد في مجموعها من حيث
المجموع لا في كل مسئلة يتمكن من الاجتهاد فيه بسهولة بل يجب عليه بحكم الاصل ان يجتهد فورا في المسائل تدريجا والمعهود من سيرة العلماء خلاف
ذلك ولو كان العذر المشار اليه عذرا في سقوط وجوب الاجتهاد في كل مسئلة فورا وجاز التقليد فيه سقط فائدة البحث الا بالنسبة
من اجتهد في اكثر المسائل ولم يترك الا مسئلة او مسئلتين مثلا ومن المعلوم ان هذا فرض نادر لا يليق ان يكون محل البحث فتم الثاني انه لو وجب
الاجتهاد وترك التقليد على المجتهد المفروض بالنحو المفروض من ترك الاشتغال بالمنافيات وترك العبادات الموسعة المنافية الى اخر الاوقات
والاشتغال بالاجتهاد في جميع الازمان لزم الحرج العظيم الذي هو اعظم من العسر الحاصل من العمل بالاحتياط في جميع المسائل والتالي باطل
اما الملازمة فواضحة واما بطلان التالي فواضح ايضا الثالث انه لو كان ذلك واجبا لورد الاخبار بذلك لتوفر الدواعي عليه وعموم البلوى

اليه وبطلان التالي في غاية الوضوح ثم فاذن المعتمد جواز التقليد للمجتهد المتجزي وعدم كون العمل برايه واجبا مطلقا بل يجب تحصيل مقدماته بل هو شرط لها كالحج بالنسبة الى الاستطاعة ولكن ذلك فيما يخصه ويحتاج اليه بنفسه دون ما يفتي به ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط مهما امكن اما بالاجتهاد او بالعمل بالاحتياط وينبغي التنبيه على امور الاول قال في المبادي قال محمد بن الحسن الشيباني يجوز للعالم تقليد الاعلم ولا قيل يجوز فيما يخصه اذا كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد فات وهو جيد انتهى ويظهر من هذه العبارة تجويز التقليد للمجتهد المتجزي في حال ضيق الوقت اذا كان ما يخاف الذي ذكره وقد حكى هذا القول جماعة عند ذكر الاقوال في جواز التقليد للمتجزي ففي يه والمنية قال ابن شريح يجوز التقليد له فيما يخصه ان خاف الفوات لو اشتغل بالاجتهاد وفي يب قيل انما يقلد الاعلم وقيل فيما يخصه دون ما يفتي به وقيل فيما يخصه مع ضيق الوقت وفي التمهيد فجواز التقليد للمجتهد فيما قبل الاجتهاد مذاهب الاصح المنع مطلقا ثم قال الثاني يجوز ان كان اعلم وتعذر الاجتهاد وفي الاحكام قال بعض اهل العراق يجوز ذلك فيما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد واما لا يفوت فانه لا يقلد فيه اصلا انتهى ولعل مستند هذا القول الاصل مع امكان حمله بالاحتياط فقد لا يتمكن منه فيجب التقليد الا ان يقال بسقوط التكليف عنه وهو باطل قطعا واذا وجب التقليد في الصورة المذكورة وجب مطلقا ولو تمكن من الاحتياط لعدم القائل بالفصل الثاني قال في المعارج العالم اذا كان من اهل الاجتهاد واذا اشكل عليه طريق الواقعة جاز له الرجوع الى الاعلم لانه بالنسبة اليه في تلك الواقعة كالعامي انتهى وفي الاحكام قال ابن شريح يجوز تقليد العالمي لمن هو اعلم منه اذا تعذر عليه وجه الاجتهاد انتهى والتحقيق ان يقال ان اراد تجويز المجتهد بعد بحثه محضا واستفراغ وسعه واجتهاده في المسئلة التقليد ان لم يحصل له العلم او الظن المعتبر شرعا بالرافع وحصل له التوقف فيها كما يتفق كثيرا ويشير اليه الاصحاب بقولهم المسئلة محل التوقف ذا الاشكال او فيه تردد او فيه اشكال ففيه اشكال لعدم الدليل على جواز التقليد بل ينبغي الرجوع الى ما يقتضيه الاصول التعبدية من اصالة بقاء الاشتغال والاستصحاب واصالة التخيير والتوقف في مقام الاجتهاد وتحصيل الحكم الواقعي لا ينفي التوقف في مقام العمل كما لا يخفى وصرح بذلك بعض محققيهم ولو صح ما ذكر لامكن التزام جواز التقليد لجميع المجتهدين في كثير من الاوقات وهو بعيد ويدفعه لو لزم ان المجتهد بعد الاجتهاد لا يجوز التقليد ثم ان فرض حصول التوقف له في مقام العمل ولا شيء سوى التقليد امكن تجويزه له ولكن هذا الفرض في غاية البعد ان لم يمتنع وقوعه وان اراد انه يجوز للمجتهد التقليد اذا لم يتمكن من اصل الاجتهاد فهو المسئلة السابقة ولكن في الاحكام جعل ما حكاه عن ابن شريح هذا مقابلا لما حكاه عن بعض العراقيين الذي اشرنا اليه سابقا الثالث يجوز للعالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد وان كان قريبا منه التقليد كما صرح به جماعة ففي النهاية ان كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد فيجوز له الاستفتاء على الاقوى وفي المنية اتفق المحققون على انه يجوز للعامي تقليد المجتهد في فروع الشرع وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد بل يجب عليه ذلك الا الاخذ بقول المفتي وفي يب يتخير بين الاجتهاد بتحصيل الامور المتوقف عليه وبين الاستفتاء وان كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد وفي المبادي العالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد اذا وقعت له واقعة والاقوى جواز الاستفتاء وفي المنية العالم هل يجوز له التقليد في فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان كان لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد وفي المعالم اكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما بطرف من العلوم وفي الاحكام ومن ليس له اهلية الاجتهاد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد يلزمه اتباع قول المجتهد والاخذ بقوله عند المحققين من الاصوليين وفي المختصر غير المجتهد يلزمه التقليد وان كان عالما ثم قال وقيل يشترط ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله ويحوي هذا القول في يه والمنية والاحكام الى بعض المعتزلة بغداد فقال قال بعض معتزلة بغداد لا يجوز التقليد الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله ويظهر من شرح المبادي انه مذهب جميعهم فانه قال وقال معتزلة بغداد لا يجوز التقليد الا بعد اطلاعه عليه انه مستند اليه المفتي انتهى ويظهر ما اشار اليه في المختصر في قالوا يؤدي الى وجوب اتباع الخطاء قلنا وكذا لو ابدي له مستنده وكذا المفتي نفسه انتهى والاقرب عندي جواز تقليده مطلقا ولو لم يتبين له صحة اجتهاده ومستنده وفاقا للمعظم لان غير المجتهد عامي وان كان عالما فيشمله الاجماعات المحكية على جواز التقليد للعامي وهي معتضدة بالشهرة العظيمة بل بظهور عدم الخلاف بين اصحاب الامامية القائلين بجواز التقليد ولو سلم عدم كونه عاميا فيشمله جملة من الامور الدالة على جواز التقليد لغير المجتهد مطلقا ولو كان عالما ومنها قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقد استدل على اصل جواز التقليد وقد استدل به هنا جماعة وفي يب لا يشترط على المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد وفي المنية ولا يشترط علم المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا وسيلة له الى ذلك الا بعد كونه مجتهدا فيحرم عليه الاستفتاء ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر لانه امر اوجب

فمنها ان

ثم سوى الاهل الذكر عند عدم العلم مطلقا من غير تقليد بالعلم باجتهادهم حقا وفي المختصر غير المجتهد يلزمه التقليد وان كان عالما وقيل بشرط ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله لنا فاسئلوا اهل الذكر وهو عام فيمن لم يعلم وايضا لم يزل المستفتون يتبعون من غير ابداء المستند من غير نكير الرابع يجوز لغير المجتهد مطلقا ولو كان عالما التقليد مطلقا ولو كان متمكنا من العمل بالاحتياط ومقلدا فيه والكلام فيما الخلاف فيه يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد امور منها ان يكون بالغا فلا يجوز تقليد غير البالغ كما صرح به الشهيدان في شرح يب وصه والسيد عميد الدين في المنية وصرح به المعارج والارشاد والقواعد ويب والمنية واللمعة والمعالم ولهم وجوه الاول الاصل الثاني ظهور الاتفاق عليه الثالث ما دل على اشتراط الايمان والعدالة الرابع ما تمسك به في الك ومجمع الفائدة والكشف والى اليه على اشتراط البلوغ في القاضي من ان الصبي لا ينفذ قوله على نفسه فالاولى ان لا ينفذ على غيره ومنها ان يكون عاقلا فلا يجوز تقليد المجنون كما صرح به الشهيدان في شرح يب وصه والسيد عميد الدين في المنية وهو ظ المعارج والارشاد والقواعد ويب والمنية واللمعة والمعالم ولهم وجوه الاول الاصل الثاني ظهور الاتفاق عليه الثالث ما دل على اشتراط الايمان والعدالة الرابع ما تمسك به في الك ومجمع الفائدة والكشف والى اليه على اشتراط العقل في القاضي من ان المجنون لا ينفذ قوله على نفسه فالاولى ان لا ينفذ على غيره ولا فرق في المجنون بين المطبق والادواري وهل يصح تقليده حال الافاقة او لا المعتمد هو الاول ومنها الايمان فلا يصح تقليد الكافر ولا المسلم المخالف مطلقا ولو كان من الشيعة الذين هم ليسوا اثني عشرية كما صرح به الفاضلان في المعارج والقواعد والارشاد ويب والشهيدان في الذكرى واللمعة وشرحي يب وصه والسيد عميد الدين في المنية والفاضل التوني في الوافية والفاضل السبزواري في الكفاية ولهم وجوه منها الاصل ومنها ظهور الاتفاق عليه كما صرح به في مجمع الفائدة ومنها ان غير المؤمن لا يجوز الاقتداء في الصلوة ولا يقبل شهادته ففي عدم جواز تقليده اولى ومنها ما تمسك به في يب يشترط في المفتي الايمان لان غيره ليس محلا للامانة ومنها ما تمسك به السيد عميد الدين في المنية والشهيد في شرح يب فقالا يشترط في المفتي الايمان فلا يقبل فتوى غير المؤمن والحكم لانه لم يحكم بما انزل الله فهو فيكون فاسقا ظالما وقد ظهر ان الفاسق لا يقبل فتواه ولا يصح حكمه لوجوب التثبت عند خبره وزاد الثاني ان الظالم لا يركن اليه لقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الاية انتهى وفي الذكرى يشترط الايمان لقوله تعالى لا تعولوا منكم لان غير المؤمن يجب التثبت عند خبره وهو ينافي التقليد ومنها العدالة فلا يجوز تقليد الفاسق مطلقا ولو كان مجتهدا ولو كان لا تقليد عن لم يثبت عدالته شرعا وقد صرح باشتراط العدالة في المفتي السيد في الذريعة والفاضلان في المعارج ويب ونهاية الاصول والمبادي والارشاد وفخر الاسلام في شرح المبادي والسيد عميد الدين في المنية والشهيدان في الذكرى واللمعة وشرح يب وصه والمقاصد العلية والمحقق الثاني في الجعفرية وحاشية الشرايع والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وولد الشهيد الثاني في المعالم والمحقق السبزواري في الكفاية والفاضل في الوافية و الشيخ البهائي في الزبدة ووالدي العلامة دام ظله في الوسائل ولهم وجوه الاول الاصل الثاني ظهور الاتفاق عليه الثالث ظهور عبارات جماعة في دعوى الاجماع عليه ففي المبادي اتفقوا على انه لا يجوز ان يستفتي الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع على انه لا يجوز ان يسأل من يظنه غير عالم ولا متدين وفي يب فاذا غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه استفتاؤه اجماعا وفي النهاية الاجماع على انه لا يجوز استفتاء من اتفق بل انه يجب ان يجمع المفتي وصفين الاول الاجتهاد الثاني الورع ثم قال وقد وقع الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد من يظنه غير عالم والعدل بين وفي شرح المبادي لفخر الاسلام الاجماع على انه لا يجوز ان يقلد من يظنه غير عالم ولا متدين وفي المنية الاتفاق على انه لا يجوز للعامي استفتاء من اتفق بل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه اجتماع وصفي العلم والورع فيه وفي الروضة بعد قضاء الفقيه الجامع للشرائط للافتاء وهي البلوغ والعقل والذكورية والايمان والعدالة وطهارة المولد والكتابة والحرية والبصر على الاشهر وغلبة الذكر والاجتهاد في الاحكام الشرعية واصولها الرابع ان غير العدل لا يقبل شهادته ولا يجوز الاقتداء به ففي عدم جواز تقليده اولى وقد اشار الى هذه الحجة في المنية وجامع السنن شرح الشهيد فقال لا بد من اعتبار العدالة في المفتي لان من ليس بعدل يكون معطوبا من رتبة قبول الشهادة فالاولى ان ينحط من رتبة قبول الفتوى انتهى وقد تمسك في الك ومجمع الفائدة والكشف والرياض بمثل هذه الحجة على اشتراط العدالة في القاضي الثاني ما تمسك به في الكتابين والذكرى فقالا لان الفاسق لا يقبل فتواه لوجوب التثبت عند نبأه انتهى ولعله الى هذا اشار في يب فقال لان غير العدل لا امانة له السادس ما اشار اليه في الذكرى فقال وهي في معنى الفقه امور ثلاثة عشر الى ان قال الثاني العدالة لاية التثبت وعليه ففي قوله تعالى ومن يحفظ احدها السابع ما تمسك به في مجمع الفائدة على اشتراط القاضي في العدالة من ان اما اشتراط العدالة في القاضي فلان القاضي امين في امور الدين والدنيا للمكلفين وبائب مناب الذي يشترط العصمة لا يمكن بدون

وهو كذا ولانه شرط الفتوى وهو شرط في القضاء ولانها شرط الشاهد ففيه بالطريق الاولى ولكونه واجب الاتباع لوجوب قبول قوله والفاسق
غير العدل لا يسكن العقل الى النقل فيه انتهى وهل يجوز للفاسق اذا كان مجتهدا ان يعمل برايه او لا يجوز لم يجب عليه التقليد صرح بالاول
في الزبدة فقال اجتهاد الفاسق نافع له لا لغيره انتهى وهو حسن ومنها ان يكون مجتهدا فلو لم يكن مجتهدا لم يجز تقليده سواء كان عاميا او
او لا وقد صرح بهذا الشرط في الذريعة والعدة والمعارج ونهاية والتحرير والارشاد والمعتبر والمبادي وشرح المختصر فخر الاسلام والمنية والذكرى
واللمعة وجامع المقاصد والجعفرية وتمهيد القواعد وروض الجنان والمقاصد العلية والمعالم ومجمع الفائدة والكفاية ولهم وجوه منها الاصل ومنها العمومات المانعة
عن العمل بغير العلم خرج منها تقليد المجتهد ولا دليل على خروج تقليد غيره فيبقى مندرجا تحتها ومنها ظهور الاتفاق عليه ومنها نقل جماعة من
الكتب دعوى الاجماع عليه منها ما تقدم اليه الاشارة ومنها المقاصد العلية ومجمع الفائدة والكفاية ففي الاول الاجماع واقع على انه لا يجوز الفتوى
والحكم للقاصر عن درجة الاجتهاد وفي الثاني عدم جواز الافتاء لغير المجتهد متفق عليه ومدلول الاخبار وفي الثالث لا يكفي تقليد غير المجتهد
بغير خلاف ومنها ما تمسك به في المنية في تيسير ذلك لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اوجب تعالى سؤال اهل الذكر عند عدم العلم
من غير تقييد بالعلم باجتهادهم حقا ومنها ان غير المجتهد غير عالم بالحكم الشرعي فلا يجوز تقليده اما المقدمة فواضحة واما الثانية فلما من
الاخبار واشار اليها في المجمع فقال ان يفتي من معرفة لا من تقليد اما المقدمة فواضحة واما الثانية فروى الشيخ في الصحيح عن الباقر عليه السلام من افتى الناس
بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه ثم قال ويحرم الافتاء بغير علم قال الله تعالى وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون وقال الله ولا تقف ما ليس لك به علم وقال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله الايات وقال رسول الله صلى الله عليه وآله من عمل بالمقاييس
فقد هلك واهلك ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك وقال عليه السلام من عمل على غير
العلم كان ما يفسد اكثر مما يصلح انتهى وقد اشار الى هذه الحجة في العدة والمعارج ونهاية والمنية ففي الاول لا يجوز لاحد ان يفتي بشيء من الاحكام
الا بعد ان يكون عالما لان المفتي يخبر عن حال ما يستفتى فيه فمتى لم يكن عالما به فلا يأمن ان يخبر بشيء على خلاف ما هو به وذلك لا يجوز وفي الثاني لا بد
ان يكون عالما وفي الثالث الذي يسوغ له الفتوى هو العدل العالم بطرق القواعد الدينية الاصولية وبطرق الاحكام الشرعية وكيفية استنباط
الاحكام منها وبالجملة يجب ان يعرف جميع ما يتوقف عليه كل واقعة يفتي فيها بحيث اذا سئل عن المسئلة ذكر الحكم الذي به ويجمع اصوله التي
يبتني عليها وانما يجب ذلك لان الفتوى مشروطة بالعلم بالحكم وما لم يكن عارفا بتلك الامور لا يكون عالما به لان الشك في احدى مقدمات
الدليل او في مقدمات مقدماته شك في الحكم ولا يجوز الفتوى مع الشك في الحكم وفي الثالث يشترط في المفتي العلم لان الافتاء والحكم بغير
العلم حكم في الدين بمجرد التشهي وقول على الله بما لا يعلم وفي الرابع يشترط في المفتي والحاكم العلم لوجهين احدهما ان الفتوى والحكم مع الجهل
قول على الله بما لا يعلم وهو محظور لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وفيهما نظر اما الاول فلمنع
من الملازمة لجواز استناد المفتي والحاكم في الفتوى والحكم الى التقليد وليس قولا في الدين بمجرد التشهي واما الثاني فلان الاية الاولى
غير جارية على ظاهرها للاجماع على جواز بناء الفتوى والحكم على الادلة الظنية وهو يبطل اتفاقا ومع التاويل اما في لفظ القول بان يحمل على
القول الجازم او في لفظ العلم بان يحمل على ما هو اعم من مفهومه الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن ومع لا يبقى الفتوى اذا استند الى تقليد
قولا على الله تعالى بما لا يعلم والاية الثانية خطاب مع الرسول صلى الله عليه وآله انتهى وينبغي التنبيه على امور الاول هل يشترط في المفتي طهارة المولد
والذكورة كما يشترط في القاضي فلو كان ولد الزنا او انثى او خنثى فلا يصح تقليده او لا فيه اشكال من عدم اشارة احد من العلماء
الاصول الى كون ذلك شرطا فيه والعمومات الدالة على صحة التقليد من قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله عليه السلام
العلماء ورثة الانبياء وقوله صلى الله عليه وآله علماء امتي كانبياء بني اسرائيل ونحو ذلك ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم الراجحة
على العمومات السابقة المعارضة لها تعارض العمومين من وجه كما لا يخفى وفحوى ما دل على اشتراط القضاء بذلك وظهور عبارة
الروضة المنقولة سابقا في دعوى الاجماع على الاشتراط الا انه يدفع ما ذكره ما ذكره الشيخ علي سبط الشهيد الثاني في حاشيته من ان العبارة
ان الشرائط المذكورة شرط الفتوى ولا يعتبر بفتوى الانثى والاعمى والامي ونحو ذلك فقال في حاشية ان كل هذه الشروط
مغاير لشرائط الافتاء في كلام الشارح مساهمة فان الايمان والبلوغ والعقل والعدالة شرائط القضاء والاجتهاد غير مشروط
بشيء من هذه الشرائط وسيجي ايضا في الشرح في بيان الادلة ما يدل على كون بعضها شرائط للقضاء دون الفتوى وهذا اصل الظم
من كلامهم بل الصحيح كما قال الشارح ثم اتكالا على ما سيجي لانا نقول هذا ضعيف لا يصلح للدفع كما لا يخفى وبعض ما ذكره ما تمسك به جماعة

لاشتراط

لاشتراط الامرين والفضل القضاء ففي التحرير لا ينعقد قضاء ولد الزنا بالنقص وعدم صلاحيته للامامة وعدم قبول شهادته في
الاشياء الجليلة وفي الخلاف روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال لا يفلح قوم وليتهم امراة وقال عليه السلام اخروهن من حيث اخرهن الله فمن اجاز لها
ان تلي القضاء فقد قدمها واخر الرجل عنها وقال من فاته شيء في صلوته فليسبح فان التسبيح للرجال والتصفيق للنساء والنبي منعها
عن النطق اذ لا يسمع كلامها لمخافة الافتتان بها فبان يمنع القضاء الذي يشتمل على الكلام وغيره اولى وفي المسالك اما طهارة
المولد فلقصور ولد الزنا عن هذه المرتبة حتى ان امامته وشهادته ممنوعتان فالقضاء اولى واما اشتراط الذكورة فلعدم اهلية المرأة
هذا المنصب لانه لا يليق بحالها مجالسة الرجال ورفع الصوت بينهم ولا بد للقاضي من ذلك وفي مجمع الفائدة كان
دليل اشتراط طهارة المولد الاجماع وتنفر النفس وعدم الانقياد واشتراطها في الشاهد ففيه اولى والكشف لا ينفعه حضوره ولد الزنا اما على
القول بكفره فظاهر واما على الاخر فلبعده من الامامة في الصلوة وقبول الشهادة ففي الولاية اولى ولا ينعقد قضاء المرأة وان جمعت باقي الشرائط
لما في الاخبار من نقصان عقلها ودينها وقيام اثنين منهن مقام رجل في الشهادة غالبا وعدم صلاحيتها للامامة في الصلوة للرجال وقول
الباقر عليه السلام في خبر جابر ولا تولى المراة القضاء ولا تولى الامارة انتهى فاذن الاحتمال الاول وهو الاشتراط في غاية القوة الثاني هل يشترط
في المفتي وصحة تقليده كونه قادرا على الكتابة او لا صرح في المنية بان الاشهر كون ذلك شرطا وفيه نظر اذ لم اجد احدا من الفقهاء و
الاصوليين نبه على ذلك بل ظاهرهم عدم الاشتراط وهو المعتمد للاصالة ومن جواز تقليده فيما اذا حصل العجز عن الكتابة بعد حصول
تقليده فيثبت مطلقا اذ لا قائل بالفصل ويعضده العمومات الدالة على صحة التقليد وظهور الاتفاق عليه او الشهرة العظيمة الثالث هل
يشترط في المفتي وصحة تقليده استقامة عقله وتحقق صيرورته كما يشترط في القاضي او لا لم اجد مصرحا من الاصحاب ولكن الظاهر من الفقهاء
والاصوليين الثاني وهو المعتمد لما تقدم اليه الاشارة ويؤيده ما قيل من ان يعقوب وشعيبا عليهما السلام كانا فاقدين البصر الرابع هل يشترط
المفتي وصحة تقليده النطق وكونه قادرا على التكلم كما صرح في المنية او لا فيه اشكال ولكن الاقرب وكذا لا يشترط فيه السلامة من الصمم
الخامس هل يشترط في المفتي وصحة تقليده الحرية كما صرح به في المنية وادعى انه الاشهر او لا فيه اشكال من الاصل وعموم قوله تعالى عبدا مملوكا لا
يقدر على شيء وان العبد لا يسمع شهادته مطلقا كما عن بعض الاصحاب او في الجملة فعدم صحة فتواه اولى لان الفتوى من المناصب الجليلة
التي لا يليق بحال العبد ومن العمومات المتقدمة وعدم تنبيه معظم الفقهاء والاصوليين على كونه شرطا ولعله الاحوط السادس هل يشترط
في المفتي وصحة تقليده الضبط وغلبة الحفظ فلو غلب النسيان لم يصح كما في القاضي عند جماعة او لا صرح الشهيدان في الذكرى وشرح اللمعة بالاول
فالاولى الاول لتعذر درك الاحكام من دونه انتهى وفي المحقق ان اراد بالضبط انه يشترط فيه ان يكون حفظه اكثر من نسيانه بحيث يعد في
عرف معظم الناس في هذه الصفة فالاقرب عدم اشتراط الضبط بهذا المعنى للاصالة ولظهور صحة تقليده فيما اذا كان متصفا بالصفة
المذكورة ثم زالت عنه ويلحق غيره به لعدم القائل بالفصل ولانها لو كانت شرطا للزم الحرج فتم والعمومات المتعلقة
تنصيص معظم الفقهاء والاصوليين بالاشتراط وسيرة المسلمين كما لا يخفى ولانها ليست شرطا في القاضي فكذا في المفتي وان اراد
انه يشترط فيه ان لا يكون كثير النسيان ولا يكون نسيانه خارجا عن عادته وان لا يكون دون مستوى الخلقة في هذه الصفة ففيه اشكال
فلا ينبغي ترك الاحتياط هنا وان كان احتمال الصحة في غاية القوة وان اراد انه يشترط فيه ان يكون ضابطا في محل الحكم فهو حق لا
شبهة فيه ولكن الظاهر ان اشتراط كونه عالما بالحكم يغني عن هذا فتم السابع لا اشكال في ثبوت اجتهاد المفتي الجامع للعلم سواء
حصل من الاختبار او الاخبار او غير ذلك وهل يجب الاقتصار في معرفته على العلم فلا يثبت بغيره افاد الظن او لا يظهر من المعالم
الاول فانه قال يعرف المستفتي ان يستفتى بعلم منه ذلك من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى
وبلوغه اياه انتهى وربما يظهر هذا من الذريعة ايضا وذهب العلامة في المبادي ونهاية وابنه فخر الاسلام في شرح المبادي
والسيد عميد الدين في المنية والشهيد الثاني في الذكرى والمقاصد العلية والمحقق الثاني في الجعفرية والشيخ حسن في المعالم والفاضل
التوني في الوافية الى الثاني وهو المعتمد لان في لزوم الاقتصار على العلم حرجا عظيما وعسرا شديدا فيكون منفيا لا يقال
ما قاله في الذريعة فان للعامي طريقا الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال
العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة وليس يخفى على هذه الجملة قول من يبطل الفتوى بان يقول
كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومهم لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لا نعلم شيئا من التجارة

والتجارة والصناعة وكذا العلم بالنحو واللغة وفنون الادب ولا شبهة في ان هذه الصفات اذا كانت ليست عند المستفتي
الا العالم والعلم باستفتائه تعينا لانا نقول هذا يصلح للترجيح لا التعيين لان المراد ان حصول العلم بالاجتهاد متيسر بالنسبة الى كل من يجب
عليه التقليد فهو ممنوع وسلم واتجه وان اراد ان ذلك ممكن للعالم فهو ممنوع ولكن للتعيين حتم ولا يكفي اذا لم يتمكن من العلم بالاجتهاد فيلجأ الى الظن
عند علمه بعدم الاجتهاد من الاخبار بعينه وليس في هذا حرج لانا نقول هذا العلم ايضا لا يتيسر لمعظم المكلفين على ان الحرج عظيم كما لا
يخفى وبه يبطل ما ذكره الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف حيث حجية الظن في اكثر الموضوعات المنتجة ونحو ذلك
مما سيأتي اليه الاشارة الثامن هل يثبت الاجتهاد بشهادة العدلين اولا يظهر من الذريعة والمعارج والجعفرية والوافية الثاني
وصرح بالاول في المقاصد العلية والعالم من غير اشارة الى الخلاف فيه واحتج عليه في الثاني بانها حجة شرعية وهذا القول عندي في غاية
القوة لان ولاية القاضي المنصوب من المعصوم تثبت بذلك كما صرح به في الدروس والشرايع والقواعد والكفاية ولم ينقلوا فيه خلافا
اصلا بل في الايضاح نفى الخلاف فلا يلزم ان يثبت الاجتهاد به مطلقا وفي زمان الغيبة لعدم الفرق بين افراد المجتهدين والالتزام
قطعا ولان الظن بها هنا في الجملة الظاهر انه حاصل من حجية شهادة العدلين ولان معظم الموضوعات تثبت بذلك فكذا هنا الحاقا له بالاعم الاغلب
فتم ويؤيده ما ذكره ابن البناء وما قاله بعض المحققين من دلالة رواية مسعدة على حجية شهادة العدلين مطلقا وهل يشترط في الشاهدين كونهما
من اهل الاجتهاد اولا بل يكفي شهادتهما مع العدالة مطلقا ولو كانا من العوام فيه اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط التاسع لا يثبت الاجتهاد
بشهادة النساء منفردات ولا منضمات وهل يثبت بخبر العدل وشهادة اولى فيه اشكال من عموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية
من الاصل والعمومات الناهية عن العمل بالظن الاقرب انه ان لم يحصل من ذلك الظن فلا يكون حجة وان حصل منه الظن فهو حجة العاشر قال في
المعارج ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة ولا اتصافه بالزهد والتورع فانه قد
يكون غالطا في نفسه ومغالطا انتهى وهو جيد حيث لا يحصل الظن بالاجتهاد بما ذكره والتحقيق ان يقال ان مشتبه الاجتهاد اما ان
يشك في اجتهاده بمعنى ان لا يترجح احد الاحتمالين على الاخر او يظن بعدم اجتهاده او يظن باجتهاده فان كان الاول ولم يكن هناك شهادة
العدلين على الاجتهاد فلا شك ولا شبهة في عدم ثبوت اجتهاده وان كان الثالث كان يراه منتصبا للفتوى يشهد من الخلق ويرى اجتماع
الخلق عليه والانقياد الى ما يفتيهم به واقبال المسلمين على سؤاله فالاقرب ثبوت اجتهاده ولا يشترط في الظن حصوله من شيء كالشياع بل من
اي شيء حصل له من دعوى المفتي كان معتبرا ولما ذكرنا من التفصيل ذهب معظم الاصوليين من الخاصة والعامة ففي المبادي على انه لا يجوز
ان يستفتي الا من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع بان يراه منتصبا للفتوى يشهد من الخلق على انه لا يجوز ان يسأل من يظن عدمهما
لم والمعتدين وفي التهذيب لا يشترط في علماء صحة اجتهاده المفتي لعموم قوله فاسألوا من غير تفصيل بل يجب عليه انه من اهل الاجتهاد و
الورع وانما يحصل له هذا الظن بوجدانه منتصبا للفتوى يشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وانما غلب على ظن المستفتي
ان المفتي غير عالم ولا متدين حرم استفتاؤه اجماعا لانه يمنع له نظر المجتهد في الامارات وفي النهاية الاجماع على انه لا يجوز استفتاء من اتفق بل
يجب ان يجمع المفتي الاجتهاد والورع ولا يجب على المستفتي الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظن وذلك بان يراه
منتصبا للفتوى يشهد من الخلق ويرى اجتماع الخلق عليه والانقياد الى ما يفتيهم به واقبال المسلمين على سؤاله وقد وقع الاجماع على انه لا
يجوز ان يقلد من يظن غير عالم ولا متدين وانما وجب عليه ذلك لانه يمنع له نظر المجتهد في الامارات وفي شرح المبادي لفخر الاسلام الاجماع
على انه لا يجوز استفتاء من اتفق بل يجب ان يجمع الاجتهاد والورع ولا يجب وانما وجب عليه ذلك لانه يمنع له نظر المجتهد في الامارات
وفي المنية الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي استفتاء من اتفق لان اخبار العامية فانه فيه بل هو ارجح من حيث اصالة عدم علم العلم
وكون العامية اغلب على اشخاص الناس ويحرم عليه الاستفتاء بقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر اوجب الله تعالى سؤال اهل الذكر عند عدم
العلم وظن من غير تقييد بالعلم بكون اجتهادهم حقا بل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه وصفي العلم والورع فيه ولا يجب عليه
الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظن وذلك بان يراه منتصبا للفتوى يشهد من الخلق ويرى اجتماع الناس
عليه والعمل بفتويه والانقياد الى قوله والعمل بمقتضاه واقبال المسلمين على سؤاله واسترشاده وتعظيمه واكرامه ولا يجوز للعامي تقليد
من يظنه خاليا من العلم والدين وذلك لان نظر العامي في ذلك يمنع له نظر المجتهد في الامارات فكما انه لا يجوز له العمل بالعادة مع عدم اعتقاد
مقتضاها بقيام معارض راجح لو فرض ذلك وكذا لا يجوز للمقلد ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا في الذكرى يجب اجتهاد العامي في معرفة

عن الاستدلال

عن الاستدلال في تحصيل المفتي باذعان العلماء واشتهاره فيما وفي المقاصد العلية لا يجب على المستفتي العلم باجتهاد المفتي بل يجب عليه تقليد
من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد وتحصيل هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى يشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه والعمل
بمقتضى قوله ويثبت ايضا بالممارسة المطلعة على الحال من العالم بطرق الاجتهاد ولا يشترط في الممارس ان يكون مجتهدا بل يكفي ذلك
في كثير من المقلدة فان مناط الظن ويشهادة عدلين بالممارسة او يحصول الاسباب المفيدة له وبا ذعان جماعة من العلماء العاديين
بالطريق بحيث يحصل بذلك الشياع ان لم يكن فيهم عدلان وفي التمهيد قال في المحصول اتفقوا على ان العامي ليس له ان يستفتي الا من غلب
على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وذلك بان يراه منتصبا للفتوى يشهد من الخلق ويرى اجماع المسلمين على سؤاله وفي المختصر الاتفاق
على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة او رآه منتصبا والناس مستفتون معظمون وعلى امتناعه ضده والمختار امتناعه في المجهول لنا
ان الاصل عدم العلم وايضا الاكثر الجهال والظاهر من الغالب كالشاهد والراوي قالوا لو امتنع لذلك لامتنع فيمن علم علمه دون عدالته قلنا
ممنوع ولو سلم فالفرق ان الغالب المجتهدين العدالة بخلاف الاجتهاد وفي شرح العضدي المستفتي اما ان يظن المفتي علمه وعدالته او
علم علمه وعدالته او يجهل حالهما اما من ظن علمه وعدالته اما بالخبرة واما بان منتصبا للفتوى والناس متفقون على سؤاله وتعظيمه
فيستفته بالاتفاق واما من ظن عدم علمه او عدم عدالته او كلا فلا يستفته اتفاقا فبقي المجهول فان كان مجهول العلم والعدالة وهو
المجهول الذي فيه الكلام فالمختار امتناع استفتائه وان كان معلوم العلم مجهول العدالة فليستعرف حاله في الجواب والسؤال لنا العلم شرط
والاصل عدمه فيلحق بغير العالم كالشاهد المجهول عدالته والراوي المجهول عدالته قالوا لو امتنع فيمن جهل علمه بذلك لامتنع فيمن علم علمه و
جهل عدالته بذلك وقيل بجوازه واللازم منتف الجواب الالتزام بالامتناع فيمن علم علمه وجهل عدالته لاحتمال الكذب ولو سلم فالفرق ان
الغالب في المجتهدين العدالة وليس الغالب في العلماء الاجتهاد بل هو اقل قليل انتهى وفي القواعد والارشاد والشرايع والدروس اطلاق
الحكم بثبوت ولاية القاضي المنصوب من الامام بالشياع وصرح فيه بانه اخبار جماعة يغلب على الظن صدقهم ولكن قالوا لا يجب قبول قوله
وان شهدت الامارات الظنية له فاعلم جواز استفتاء من لم يظهر لوقلنا اجتهاده الاصل والعمومات الناهية عن العمل بغير العلم والحكمة
الحكمية وعدم ادلة على عدم جواز الاعتماد على مجهولية العدالة حيث يكون العدالة شرطا ولنا على جواز الاعتماد على الظن مطلقا في الحكم بالاجتهاد
ان في الانفصال على العلم وشهادة العدلين بذلك حرجا عظيما كما لا يخفى وليس بالتزم قبول حجية الظن مطلقا اذ لا قائل بالفصل على الظاهر وان
الاعتماد على الظن مطلقا في ذلك هو المعهود من سيرة المسلمين كما لا يخفى مضافا الى الشهرة القائل بذلك ويؤيده ما ذكره جماعة في قبول
شهادة العدلين ومرسل يونس عن مولينا الباقر بخمسة اشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم الولايات والمناكح والذبايح و
الشهادات والانساب وعدم اشارة العلامة وابنه والسيد عميد الدين والشهيد الى وجود الخلاف في ذلك ولا يشترط في الظن ان يكون
متاخما للعلم اولا اشكال والاحوط الاول ولكن الثاني الارجح من قوة وهل يجوز الاعتماد على الظن مطلقا ولو قبل الفحص عن المعارض ولا يجوز
الا بعد الفحص كما في العمل بالظن في المسائل الشرعية الفرعية اشكال ولكن الاول في غاية القوة الا ان الثاني احوط فمنه عدم جواز الاعتماد
على الظن اما بالتزام العمل بالاحتياط او بالاقتصار على اجتهاده ان كان بل لو قيل بعدم جواز الاعتماد على الظن واحتمال جوازه بعد
علمه على المجتهد لم يكن بعيدا ولكن لم اجد مصرحا بهذا التفصيل ولا يخفى ان العامي لا يجوز له الاعتماد على الظن وفيما العلم هنا الا بعد
تقليده من العلم باجتهاده في جواز الاعتماد عليها او علمه ببطلان الدور وان قلنا بلزوم تقليد الاعلم فحيث تعين او ظن بها تحصل له
الظن باعلمية احدهما فالاحوط تقليد الاعلم بل هو الاقرب وان علم باجتهاد احدهما وظن باجتهاد الاخر وبانه افضل ففي الترجيح اشكال
ولكن ترجيح الاول لعله اولى وفي بعض تعيين الاعلم بالسماع والقرائن لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك وفي المنية ثم طريق علم
العامي بالاعلم والازهد وغلبة ظنه بذلك السماع من الناس والقرائن المفيدة للعلم او الظن به لا انه يبحث عن نفس العلم لكونه ممتنعا
عليه مادام عاميا اذا قلد مجتهدا جامعا للشرائط في حكم من الاحكام الشرعية الفرعية كما اذا قلد في عدم جواز الوضوء
بالمضاف او في وجوب قضاء الصلوة فورا او صحة بيع المعاطاة او نحو ذلك فهل له ان يقلد مجتهدا اخر جامعا للشرائط ايضا في حكم مسألة
اخرى كان يقلده في وجوب الجمعة عينا وفي عدم جواز الابتداء بالاسفل في الوضوء وفي ثبوت بيع الصرف على قبض المجلس او لا يجوز له
ذلك بل يجب عليه ان يقلد المجتهد الاول في جميع المسائل وان تخير في تقليد ايهما شاء قبل ان يقلد احدهما التحقيق ان يقال ان كان
المجتهد الثاني افضل او مساويا من المجتهد وقلنا بوجوب تقليد الاعلم والاورع فلا اشكال في وجوب تقليد المجتهد الاول في جميع المسائل

وان كان المجتهد الثاني اعلم او اورع وقلنا بوجوب تقليد الاعلم والاورع فلا اشكال في وجوب تقليده في جميع المسائل التي لم يقلد فيها
الاول ولم يتفرع على المسألة التي قلده فيها الاول وان قلنا بعدم وجوب تقليد الاعلم والاورع وكان الاول والثاني متساويا علما وورعا
ولم يعلم بتفاوتهما في ذلك فهذا محل البحث ولم تكن المسألة التي يريد فيها تقليده مما يتفرع على المسألة التي قلده فيها الاول كما في الامثلة المتقدمة
فالمعتمد جواز تقليد الثاني في المسألة المفروضة وجواز تبعيض التقليد وفاقا لصريح يه ويب والمنية والذكرى والجعفرية ومقاصد
العلية والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي بل الظاهر انه مذهب معظم الاصوليين كما صرح به في المنية فقال اما تقليد مجتهد اخر في مخالف
ذلك الحكم فالاكثر على جوازه ومنعه قوم انتهى ومن جملة من العبارات وجود الخلاف في المسألة ففي يه هل له اتباع غير ذلك المجتهد في حكم اخر
فيهم من منع ومنهم من اجاز وهو الحق وفي يب والاقرب جواز ذلك وفي المختصر وشرحه للعضدي المختار جواز ذلك انتهى وللاول في ضعف
هذا الخلاف والمعتمد وجوه منها ما تمسك به في يه والمنية والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي فقالوا ان العلماء لم يوجبوا في كل عصر من
استفتاهم في حكم اليهم في جميع الاحكام بل سوغ الصحابة وغيرهم استفتاء العامي لكل عالم في مسألة ولم يحجروا على العامة في ذلك ولو كان ذلك
واجبا لما سوغوا السكوت عنه ومنها ما تمسك في الثلاثة الاول ايضا فقالوا ولان كل مسألة لها حكم مختص بها فكما لم يتعين في المسألة الاولى الاتباع
لشخص معين بل كان مخيرا في اتباع من شاء فكذا في المسائل لعدم الربط بينها ومنها ان كان له الرجوع في كل مسألة الى اي مجتهد شاء قبل
التقليد فالاصل بقاء التخيير بعده فتم ومنها ان لزوم الاقتصار على مجتهد واحد في جميع المسائل يستلزم الحرج العظيم غالبا فلا يجب مطلقا
فتم ومنها اطلاق قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية وقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون
والذين لا يعلمون وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ومنها اطلاق من الاخبار المتقدمة الدالة على جواز التقليد وينبغي التنبيه على امور
الاول لا فرق في تبعيض التقليد بين ان يقلد في كل مسألة مجتهدا او في اكثر المسائل ويقلد اخر في اقلها ولو مسألة واحدة ولا بين ان يقلد
في كل مسألة مجتهدا وبالجملة له ان يقلد في كل مسألة مفروضة مجتهدا مفروضا وليس التبعيض كيفية خاصة الثاني لا فرق في ذلك ايضا بين
ان يكون قصده تسهيل الامر على نفسه اولا الثالث لا فرق في ذلك بين ان يكون بعد العمل بقول بعضهم او قبله الرابع اذا قلد مجتهدا جامعا
للشرائط في مسألة كما اذا قلده في الحكم بنجاسة القليل بالملاقات النجاسة او وجوب قضاء الصلوة فورا او فساد بيع المعاطاة او نحو ذلك
فهل يجوز له الرجوع عنه بعد التقليد الى مجتهد اخر جامع للشرائط مساو للمجتهد الاول في العلم والورع فيقلد في المثال الاول من يقول بعدم
نجاسة ماء القليل بالملاقات النجاسة وفي المثال الثاني من يقول بعدم نجاسة ماء القليل بالملاقات النجاسة وفي المثال الثاني من
يقول بعدم وجوب قضاء الصلوة فورا وفي المثال الثالث من يقول بصحة بيع المعاطات او لا يجوز له الرجوع عن ذلك بل يجب عليه
البقاء على التقليد الاول التحقيق ان يقال ان قلد المجتهد في حكم كلي في العبادات والمعاملات والايقاعات او نحو ذلك واوقع بذلك
التقليد عملا من عبادة او معاملة او ايقاع او نحو ذلك فلا يجوز الرجوع فيما اوقعه واتى به الى غير ذلك المجتهد فاذا قلد المجتهد في جواز
الوضوء بالمضاف وتوضأ به وصلى فليس له الرجوع في هذا الوضوء وهذه الصلوة الى مجتهد اخر يحكم بعدم جواز الوضوء بالمضاف ويكون
العمل المذكور صحيحا مطلقا وقد صرح بما ذكرنا في جملة من الكتب ففي يه اذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة وعمل بقوله فيها
لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره اجماعا والوجه عندي جواز العدول الى غيره من مساويه لا في نفسه وفي يب اذا استفتى
المفتيان فقلد العامي احدهما لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم والاقرب جوازه في غيره وفي المنية اذا قلد العامي احد المجتهدين
المتساويين في حكم حادثة وعمل على فتواه فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى غيره وجوز بعضهم العدول عنه في مساويه في ذلك
الحكم لا غيره وهو اختيار المصنف والحق انه ان تحقق رجحان غير ذلك المجتهد عليه في العلم والورع جاز له تقليده في امثال ذلك الحكم
لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد وفي الذكرى اذا اتبع عاميا في حكم فليس له اتباع الاخر في نقيضه
قيل بجوازه مع تساويهما في واقعة اخرى وفي الجعفرية ثم يتخير في المسألة الواحدة في واقعتين وفي المقاصد العلية اذا قلد احدهما
في مسألة ففي جواز رجوعه عنها الى غيره في واقعة اخرى قولان اصحهما الجواز وفي المختصر لا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا وفي شرحه للعضدي
اذا عمل بقول المجتهد في حكم مسألة فليس له الرجوع الى غيره اتفاقا وفي الاحكام اذا تبع بعض المجتهدين في حكم حادثة من الحوادث وعمل
فيها اتفقوا على انه ليس له الرجوع في ذلك الحكم الى غيره انتهى ومقتضى اطلاق كلامهم ح عدم الفرق بين ان يكون المجتهد الثاني اعلم
اورع اولا وهو جيد وكذا مقتضى اطلاق كلامهم عدم الفرق بين موت المجتهد الاول وعدمه وهو جيد ايضا وهل يجوز للمقلد

الرجوع

الرجوع الى مجتهد اخر مساويا للاول فيما لم يأت به من العبادة والمعاملة والايقاع ونحو ذلك التي يندرج في ذلك الكلي الذي قلد فيه
فيجوز في المثال المتقدم ان يقلد مجتهدا اخر مساويا للاول يحكم بعدم جواز الوضوء بالمضاف بالنسبة الى ما يأتي به من الوضوء ان
باي صلاة كان وبالجملة يجب عليه اذا قلد مجتهدا وقصد العمل بفتواه البقاء على التقليد فيما قلد فيه وعدم العمل بفتوى غيره حيث لا يكون
اعلم او اورع فلا يجوز الرجوع من التقليد مطلقا كما يظهر الاول من العلامة في يه والمحقق الثاني في الجعفرية والشهيد الثاني في المقاصد العلية
ويظهر الثاني من يب والمنية والذكرى وما هو احوط بل واقوى لان البراءة اليقينية من التكليف الثابت لا تحصل الا بالبقاء على تقليد
المجتهد الاول وعدم الرجوع عنه وللاستصحاب بقاء الاحكام التي تعلق به كوجوب فعل وحرمة اخر وصحة عمل باعتبار تقليده ولاصالة صحة
التقليد الاول لان الرجوع يقتضي فساده لا يقال ما ذكر معارض باصالة بقاء جواز تقليد المجتهد الثاني لانه كالاول كان ممن يجوز تقليده
قبل تقليد الاول فالاصل بقاؤه لانا نقول ما ذكر اولى بالترجيح ولو سلم عدمها فلا اقل من التوقف ولو يلزم تحصيل البراءة اليقينية
وهي انما يكون البقاء على تقليد الاول ولا يقال يندفع ما ذكر باطلاق ما دل من الكتاب والسنة على جواز التقليد لانه شامل لتقليد المجتهد
الثاني بعد تقليد الاول لانا نقول في ذلك منع وعلى تقدير ثبوته والا لزم العسر والحرج والمنع بالبقاء على التقليد فالاقرب جواز الرجوع سواء
كان الاول الذي قلده اعلم واورع اولا وسواء علم عند تقليده الاول باستلزامه الحرج لانه لازم على المختار ومن عدم جواز الرجوع حيث
لا حرج في البقاء اذا كان المجتهد الثاني اعلم او اورع وقلنا بلزوم تقليدهما فهل يجوز الرجوع اليه اولا اشكال من عموم ما دل على لزوم تقليد
الاعلم والاورع ومن الاصول المتقدمة واصالة عدم جواز تقليد الاعلم او الاورع قبل اتصافهما بالوصفين وقد صار في المنية الى الاول
وذلك في غاية القوة واما على القول بعدم وجوب تقليد الاعلم والاورع ففي جواز الرجوع اشكال عظيم ولكن احتمال الجواز في غاية القوة لما
قال في المنية ويرد لو عين العامي مذهبا معينا للمجتهد كالشافعي وابي حنيفة وقال انا على مذهبه وملتزم له فهل له الرجوع الى الاخذ بقول
غيره في مسألة من المسائل قال قوم نعم نظرا الى التزامه بالمذهب المعين غير ملزم له وانكره اخرون لان الالتزام بالمذهب كالالتزام
بان الحكم المعين بالحادثة المعينة وفصل اخرون فقالوا كل مسألة اتصل بها عمله على مذهب الاول لا يجوز له العدول فيها الى غيره وما
لم يتصل بها عمله فيجوز الرجوع الى غيره انتهى وقد اشار الى هذه الاقوال في المختصر وشرحه للعضدي وفي الاحكام وظاهر الاولين وصريح
الاخير المصير الى القول الثالث وفصل في المنية تفصيلا اخر فقال بعد ذلك والاصح جواز العدول الى مذهب الغير على تقدير ظهور رجحانه
في العلم والورع او في احدهما على الاخر كما تقدم انتهى ويظهر من يه ان هذا النزاع متفرع على مذهب الشيعة دون العامة الاثنى عشرية
فانه قال هذا الخلاف في الجمهور اما الامامية فلما كانت الامامة عندهم ركنا في الدين واصلا من اصوله لم يجز التقليد فيها فاوجبوا اتباع
امامهم ومن تدين بعقائدهم خاصة في كل الاحكام انتهى وفيه نظر لان الامامية وان اوجبوا ذلك لكنهم جوزوا التقليد وهذه المسألة
من مسائل التقليد متفرعة على اصولهم ايضا نعم ما تعارض بين العامة من المذاهب الاربعة ليس بمتعارف بيننا ولكن هذا المقدار لا
يوجب عدم احتياجنا الى هذه المسألة والاحوط فيها مراعاة عدم الرجوع مع عدم العسر والحرج ولم يكن الثاني اعلم او اورع بل الحكم بلزوم
عدم الرجوع في غاية القوة وكذا اذا قلد مجتهدا معينا في جميع ما صار اليه في مصنف من مصنفاته او في باب من ابواب الفقه على جهة الاجمال
هل يجوز لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد الفتوى بمذهب المجتهد اولا وهل يجوز لغيره العمل بهذه الفتوى ولا الفتوى
ان يقال ان غير المجتهد اذا افتى بفتوى المجتهد بمعنى انه انشأ الحكم من غير قصد الحكاية عن المجتهد مستندا الى فتواه فيقول الفتوى في
مثلا الماء القليل ينجس بالملاقات ولم يبين المجتهد الذي استند اليه فالظاهر ان افتائه هذا حرام للعمومات الدالة على الكذب
وقد صرح بالحكم المذكور في جملة من الكتب اصحابنا ففي المعارج لا يجوز للعامي ان يفتي بما ينقل عن العلماء سواء نقل عن حي او عن ميت
لانه قول ما لا يعلم فيكون حراما وفي يب لا يجوز للعالم اذا لم يكن من اهل الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد حي او ميت وفي المنية لا يجوز للعالم
الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد اخر سواء كان ذلك المفتي حيا او ميتا من غير ان يحكي عنه لان في ذلك تلبيس اذ
العالم انما يسأل عما عنده وما استفاده باجتهاده لا ما قلد فيه غيره انتهى ويظهر من جملة من الكتب الاصولية اختلاف العامة في
هذه المسألة ففي يه والمنية والاحكام اختلفوا في ان من ليس من اهل الاجتهاد هل يجوز له الافتاء بمذهب غيره من المجتهدين
وعلى الحكاية عن الغير فمنع منه ابو الحسين وجماعة من الاصوليين لانه انما يسأل عما عنده ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن
الغير لجاز للعامي ذلك والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وزاد في المنية قوله والحق عدم الجواز مطلقا وذلك لان العامي

اذا سئل فانما يسئل عما اخذه من غيره من الفتاوى بل عند ذلك يكون مطابقا خاليا من التدليس والاغراء بالجهل علاوة على العالم المدارس
للمجتهدين فان الغالب ان السائل انما يسئل عما عنده مما افاده الدليل لا بجواب ما اخذه ويكون تدليسا او اغراء بالجهل ثم قال وافق كتب
الثلثة في احمد بن بابويه اذا ثبت ذلك ينقل من يثق بقوله ورد في الاول والثالث هنا الا وقال احمد بن بالتفصيل وهو من جملة
الاول قال قوم ان كان المفتي مجتهدا في المذهب بحيث يكون له اهلية الاطلاع على ماخذ المجتهد المطلق الذي يقلده وقدرة التفريع على قواعد
امامه واقواله متمكنا من الجمع والفرق والنظر والمناظرة كان له الافتاء حينئذ لانه العامي لانعقاد الاجماع من كل عصر على قبول هذا النوع من
الفتوى وان لم يكن كذا فلا الثالث قال احمد بن ان حكى عن ميت لم يجز الحكم بقوله اذ لا قول للميت وان حكى عن بعض مجتهد فان سمعه منه
مشافهة جاز له العمل به وجاز للغير الحكاية له العمل ايضا وزاد في … هذا هو الاجود … في شرح المختصر للعضدي قد اختلف ان
غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد على اربعة اقوال المختار انه لو كان مطلعا على ماخذ احكام اهل اللغة كان جائز والا فلا وقيل
ذلك يجوز عند عدم المجتهد واما مع وجوده فلا وقيل يجوز مطلقا وقيل لا يجوز مطلقا وهو مذهب ابي الحسين لنا انه وقع افتاء العلماء وان لم
يكونوا مجتهدين في جميع الاعصار وتكرر ولم ينكر فكان اجماعا القائلون بالجواز قالوا اولا انه ناقل فلا يفرق بين العالم وغيره كالاحاديث
والجواب ليس الكلام فيمن ينقل عن المجتهد حكما فانه متفق عليه وانما الكلام فيما هو المعتاد في الاعصار على انه مذهب الشافعي وابي
حنيفة القائلون بالمنع قالوا لو جاز لجاز للعامي لانهما في النقل سواء الجواب ان الاجماع هو الدليل وتجويز العالم دون العامي ايضا فالفرق
ظاهر وهو علمه بماخذ احكام المجتهدين واهليته للنظر دون العامي فلا يصح التسوية بينهما انتهى ولا فرق في عدم جواز الفتوى بفتوى المجتهد
كالمجتهد الذي يفتي بما يحصل له من الادلة بين ان يكون المفتي المعروض عالما او عاميا لو كان مجتهدا ايضا وكذا لا فرق في ذلك بين ان يكون
فتواه في مقام جواب السؤال عن المسئلة اولا وكذا لا فرق في ذلك بين ان يعلم السائل بانه استند في فتواه الى فتوى مجتهد معين او مجتهد
غير معلوم اولا وبالجملة المفتون بفتوى المجتهد مطلقا غير جائز وهل هو كبيرة قادحة في العدالة ام لا لم اجد من صرح باحد الامرين ولكن المعتمد الاول
وهل يجوز للمقلد العمل بالفتوى المعروضة اولا التحقيق انه ان اعتقد المقلد استجماع المفتي المعروض لشرائط الفتوى ولم يعلم بانه افتى
بفتوى الغير جاز له العمل بها حملا لها على الصحة وان جهل الحال وهل يلحق الظن بالعلم هنا اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط وان لم يعتقد
بانه مستجمع للشرائط ولم يعلم بانه افتى بفتوى الغير فلا يجوز له العمل بها وان علم بانه افتى بفتوى الغير فان لم يعرف بذلك واحتمل كونه ممن
لا يجوز له تقليده اما لكونه ميتا او لغير ذلك فلا يجوز له ايضا العمل بها وان عرف ذلك الغير وكونه العالم الذي يجوز له تقليده
جاز له العمل بها باعتبار كونها فتوى ذلك الغير وان عرف ذلك الغير ممن يجوز تقليده ولكن لم يعرف شخصه … كونه …
مطلقا ففي جواز العمل بها اشكال ولكن احتمال الجواز في غاية القوة وهل يثبت انها فتوى وهو ممن يجوز تقليده باخبار المفتي …
الغير بعد فتواه … اولا الاقرب الاول … وان نقل عن المجتهد … المفتي بفتواه بل …
مذهب هذا المجتهد ولكن … بصورة الفتوى ولم ينبه على الحكاية فلا يخلو اما ان يكون في مقام يترتب فيه على ذلك عمل المقلد
بما ذكره باعتبار انه فتواه او لا يترتب عليه ذلك … فان كان الاول ففي جوازه اشكال ولكن الاقرب عدم الجواز
من غير … وان علم ان المقلد يعمل بفتوى ذلك المجتهد وان كان الثاني ففي جوازه ايضا اشكال واسناد الفتوى الى
المجتهد مطلقا اما بصريح اللفظ او بنصب القرينة على المراد اختلفوا في تقليد المجتهد الميت على قولين الاول انه لا يجوز
مطلقا وهو للعلامة في الارشاد … والشهيد الثاني في … والرسائل المنسوبة اليه والمحقق الشيخ علي في
تعليقه على الشرائع والمحقق الشيخ حسن في المعالم والفاضل … في الكفاية وصاحب شرح المفاتيح والعلامة …
هو قول المعظم كما يظهر من … ففي الذكرى … العلماء … المعالم … الاصحاب ثم قال العمل بفتوى الموتى
مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب
وفي الجعفرية وشرح الارشاد للمقدس الاردبيلي … هو قول الاكثر وفي المسالك قد صرح الاصحاب بالعمل بقوله وان الميت
لا يجوز العمل بقوله ولم يتحقق الى الان في ذلك خلاف ممن يعتد بقوله من اصحابنا وان كان للعامة في ذلك خلاف مشهور وفي كتاب
… للشهيد الثاني … هو المشهور بين اصحابنا خصوصا المتاخرين بل لا نعلم قائلا … ممن يعتد
بقوله وفي الرسائل المنسوبة اليه ونحن بعد تتبع الصادق … كلامهم ما علمنا احدا من اصحابنا ممن يعتبر قوله ويعول

على فتواه

على فتوى احد من الموتى ذلك … بجواز بيان القائل به على وجه … من خرق الاجماع انتهى الثاني انه يجوز مطلقا وهو المحكي عن بعض فقول
الاول وجوه منها الظهور اتفاق الامامية عليه … هذه الدعوى … وعبارة الذكرى والجعفرية ومجمع الفائدة في وجود القائل
من الامامية بالقول الثاني لانا نقول هذا لمن قرع بما ذكره الشهيد الثاني في الرسائل المنسوبة اليه … بعضهم بجواز تقليد الموتى
بقول الشهيد في الذكرى ان بعض العلماء … ذلك القائل على انه في المسئلة خلافا فانه … عدم الاجماع عليها الا انه يكون
في التعلق بها مامل في مخالفة الاجماع من الخطر وهذا شبهة واهية فان مجرد حكاية القول عن بعض علمائنا … الاعم من بعض الاخص
فلا دلالة فيه على ان المخالف من علمائنا … ان المخالف قد لا يكون من علمائنا ان هذه مسئلة اصولية والمعلوم من اصحابنا وغيرهم
في كتب الاصول ان يذكروا الخلاف في المسئلة مع من خالفهم في المذهب بل يحكون … الا واهية … تبيين الحق في ذلك
للجواب عن شبهة المخالف وان ضعفت وهذا امر لا يخفى على من نظر في كتب الاصول واطلع على مصطلحهم فيها وهذا والعلامة لما ذكر المسئلة في كتاب
… وكثرة ما يذكر فيه الاقوال ذكر المسئلة ونقل ما فيها من الاقوال ونسبة الى … من الجمهور ثم قال المختار المنع من تقليد الميت
ولم يذكر لاصحابنا في ذلك قولا وكان ذكر المسئلة في … وغيره وقال الاقرب انه لا يجوز تقليد الميت ومع ذلك لم يذكر احدا من …
في ذلك قولا لاصحابنا … العلامة … من نسب لاصحابنا … ثم قال والقائل بجواز تقليد الميت …
اصحابنا السابقين وعلمائنا … في كتبهم الاصولية والفقهية قاطعين فيه بما ذكرناه من انه لا يجوز النقل عن الميت وان
قوله يبطل بموته … ما وصل الينا من العلماء في ذلك ان يبدل اهل العصر … على حواشي كتبهم ينسبونها
الى بعض المتاخرين … جواز ذلك … وفيها زيادة على ما ذكرناه … انها من …
… من يعزى اليه وانما … عن شيخه من غير علم … والحق انه لا يسوغ لاحد في الدين …
لما قد شاع وذاع … من كلام علمائنا واجلاء فقهائنا في كتب الاصول والفروع … على … ان يكون …
في هذا الامر … حتى … على … التقليد مع … من كتب من …
ولو كان … كثيرا … كما هو المعتاد … باقي العلماء … مشتملة على جواز الحكم والقضاء …
عن درجة الاجتهاد وقد عرفت ان الاجماع واقع على بطلان ذلك منقول مصرح فيكفي بها …
ما فيه اجماع العلماء عليه وذلك … بطلان ما ادت اليه … لا يبقى القول بجواز ذلك مستفادا من …
كما اشار اليه في الوافية حيث قال … ابن بابويه صرح بجواز العمل بما في من لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه وهو صريح
في تجويزه العمل بفتاوى ابيه بعد موته وانكاره مكابرة لانا نقول … مخالفة … ليس في كلامه اشعار بذلك …
وهو واضح وكيف يكون نسبة المخالف … من الاصحاب لم ينسبها اليه ولا احتملها من كلامه ولو كانت ثابتة لما خفي عليهم
قطعا ولو كانت ظاهرة عندهم لنبهوا عليها … ولا يبقى ما يستفاد من ظهور عدم الخلاف … حجية هنا … الا ان …
عدم حجية الظن الا ما قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص وليس منه محل البحث … على عدم حجية الا ان محل البحث …
او لان المسئلة المبحوث عنها مسئلة اصولية والظن غير معتبر في المسئلة الاصولية لانا نقول الظن حجة في هذه المسئلة والوجوه …
كلها باطلة اما الاول فلان … حجية الظن واما الثاني فللمنع من كون … وعدم الخلاف من افراد الشهرة سلمنا
نمنع من عدم حجية افراد الشهرة بل … حجية جميع افرادها في غاية القوة واما الثالث فللمنع من كون المسئلة مسئلة اصولية بل
فقهية ولذا تعرض لها فقهاؤنا في كتبهم الفقهية سلمنا ولكن نمنع من ان جميع المسائل الاصولية لا يكون الظن فيها حجة لعدم الدليل عليها
بل المستفاد من الاصوليين من الخاصة والعامة حجية الظن في اكثر مسائلها وهو المعتمد ومنها الاجماع المحكي في المعالم والكفاية عن بعض
… الشهرة العظيمة المحققة والمحكية … كلام جماعة لا يقال الاجماع المنقول … حجة لانا نقول … ممن لا يعتبر
… من شرائطه … مرسل … ومع هذا فقد قال في الوافية في مقام الطعن على هذه
الحجة ولكنك عرفت عدم تحقق الاجماع في مثل هذه المسائل الاصولية وسيما هذه المسئلة لانا نقول … ان الحاكي للاجماع ممن يعتد
على نقله وانكاره مكابرة ولا يقصر هذا … المقبولة على الاقرب سلمنا ضعف السند ولكنه منجبر بالشهرة
العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف كما ينجبر بها الروايات الضعيفة واما ما ذكره في الوافية فضعيف في الغاية

ومنها ان الحكم بجواز تقليد الميت حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي فهو مفقود فيجب على من وجب عليه التقليد الاقتصار على تقليد
الحي لحصول العلم بالبراءة من التكليف الثابت يقينا معه دون غيره لا يقال هذا عمل بالاحتياط وهو غير واجب لانا نقول لا نم
عدم وجوب الاحتياط مطلقا بل يجب فيما اذا تيقن التكليف وشك في المكلف به كما فيما اذا اشتبه القبلة والزوجة بالاجنبية ونحو ذلك
ومنه محل الفرض لان التكليف بالتقليد ثابت لان الكلام على تقدير وجوب التقليد والاشتباه انما هو فيمن يجوز تقليده فيجب الاقتصار
على من علم جواز تقليده وهو المجتهد الحي للاتفاق من كل من اوجب التقليد على المجتهد على صحة تقليده فلا يجوز تقليد غيره
وهو المطلوب ويقرب منه ان الذمة قد اشتغلت بالعبادات ووجب على المكلف الاتيان بالمعاملات الصحيحة التي يترتب عليها اثارها
فيجب عليه تحصيل اليقين بالاتيان بما هو موثوق في الثاني وهما يتوقفان على تقليد الحي لعدم الدليل على صحة تقليد الميت مختصا
ما دل على صحة التقليد بتقليد الحي وليس شاملا لتقليد الميت كما اشار اليه في المعالم ومنها ان الاصل عدم جواز التقليد والعمل بغير العلم
للعموم الدالة عليه من الكتاب والسنة خرج منه تقليد المجتهد الحي ولا دليل على خروج تقليد المجتهد الميت فيبقى تحت [illegible] فلا يجوز
ومنها انه قد وجب عند عدم العلم السؤال من اهل الذكر لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومن المعلوم ان الميت لا يكون
محلا للسؤال فلا يجوز الاعتماد على قوله وفيه نظر ومنها ما اشار اليه المحقق الشيخ علي من ان المجتهد اذا مات سقط بموته اعتبار قوله شرعا
بموته بحيث لا يعتد به وما هذا شانه لا يجوز الاستناد اليه شرعا اما الاولى فللاجماع على ان خلاف الفقيه الواحد لسائر اهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع
اعتدادا بقوله واعتبارا بخلافه فاذا مات وانحصر اهل العصر في المخالفين له انعقد الاجماع وصار قوله غير منظور اليه شرعا ولا معتدا به واما الثاني
فظاهر لانا نقول انما انعقد الاجماع في الفرض المذكور بموت الفقيه المخالف لان حجية الاجماع عندنا انما هي بدخول المعصوم في اهل العصر من اهل
الحل والعقد وبموت الفقيه المخالف في الفرض المذكور يتبين انه غير الامام فيتعين دخول المعصوم في الباقين ولا يلزم من ذلك
ان لا يبقى للميت قول شرعا لانا نقول فعلى هذا يلزم من موت الفقيه المخالف انكشاف خطائه فلا يجوز العمل به من هذا الوجه فيحصل
ان موت هذا الفقيه يقتضي عدم اعتبار قوله انتهى وفيه نظر واضح ومنها انه لو جاز تقليد الميت لما وجب العمل بظن المجتهد وجاز العمل بما
لا يظنه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المجتهد اذا مات انعدم ظنه كما صرح به المحقق الثاني والشهيد الثاني وجدي
قائلين انه يمتنع بقاءه بعد الموت واحتج عليه الثاني بانه من الاعراض المشروطة بالحيوة والثالث بالبداهة وبان الظن انما هو
الصورة الحاصلة في ذهنه حين الشدة والاضطراب حالة النزاع لا يبقى تلك الصورة قطعا بل بحين النسيان والغفلة ايضا فما
ظنك بما بعد الموت حيث صار ذهنه داثرا الحس فيه بل وترابا فكيف يبقى هذه الصورة ثم قال لا يقال المنفي وجوده هو فارق
الجسد لانا نقول العقد الثابت المحقق هو الاصل في الذهن ليس الا وغيره يكون الاصل عدمه وبانعدام هذا الذهن انعدم الامر
الثابت حتى ما وجد في [illegible] هذه الصورة يكون الاصل عدمه وكذا في الروح والنفس بل الثابت عدم الحدث بل اما ان لا
ينكشف الاشياء على النفس وهو مع كونه خلاف ما يظهر من الاخبار من ان الميت يخفى عليه الامور ليس تلك الصورة بالبداهة
ويحتمل الموافقة والمخالفة على سواء من دون ترجيح والاستصحاب لان الاستصحاب يشترط فيه وجود الامر اليقيني وبقاء
الموضوع واحتمال بقاء ذلك الامر اى فرق بين استصحاب العدم السابق والعدم اللاحق اذا لم يكن استصحاب هذا على ما ظاهر
وبين وتحقق وسلم من ان الاعتقاد للنفس حال التحصيل في الذهن البتة سواء تاخر للروح ام لا اولا ينافي الا ان الذهن
ولو منع ذلك نقول حصول الاعتقاد للنفس حادث يكون الاصل عدمه وبمجرد ثبوت احد الامرين لا يتعين احدهما بالبديهة
انتهى واما بطلان التالي فلوجوه الاول ما دل على جواز العمل بقول الغير لا يشمل القول الذي لا يكون معتقدا للغير حين التقليد
وان تعلق اعتقاده به في وقت ما وقد اشار الى هذا جدي فقال اذ الاخبار لا يشمل الا ما يحكم به الفقيه حين ما هو يحكم به
ومعتقد له لا ما افتى ويعتقده ولذا لو حصل له التردد بعد ما افتى والشك فيه والتوقف لم يؤمن بتقليده فيما افتى به سابقا
بل حرم تقليده حينما لم يكن فتوى حين الشك داخلا في عموم تلك الاخبار حينما ولان المتبادر منها ليس الا ما ذكرنا وهو المتبادر
ليس الحجة الا ذلك منضما الى ان الاطلاقات لا عموم فيها فينصرف الى الافراد المتبادرة خاصة فاذا كان الاشتراط فيه داخلا فكذلك
هو بمنزلة الثاني انه يجب التقليد ويصدق التقليد ليس الا العمل بالفتوى وحكم الغير وفتواه الاظن فيجب العمل بظن المجتهد هو
المطلوب وقد اشار الى هذا جدي الثالث انه لو لم يجب العمل بظن المجتهد جاز العمل بما قاله المجتهد سابقا وان رجع عنه او تردد فيه وكذا

جميع ما ظنه

بط فالمقدم مثله واما الملازمة فلان ما يصلح لان يكون مانعا عن العمل بالقول المفروض ليس الا عدم بقاء ظنه فاذا حكم بقاء ظنه
فاذا حكم انه ليس بمانع بقي المقتضي وهو ما دل على لزوم العمل بقول المجتهد حال سليما عن المعارض فثبت المطلوب واما بطلان اللازم فظاهر
الاتفاق عليه الرابع ظاهر كلام جماعة في وجوب العمل بظن المجتهد منهم المحقق الشيخ علي في حاشية الشرايع فانه قال في مقام الاحتجاج على ما صار اليه من
عدم جواز تقليد الميت الثاني ان دلائل الفقه لما كانت ظنية لم يكن مستلزمة للنتيجة ولم يقطع بلزوم الاحكام منها بحيث يمنع الصدق
وما هذا شانه لا يكون كافيا في ثبوت المدعى بنفسه بل لا بد معها من حصول الظن الراجح بسببها في نفس الفقيه لانتفاء تعارض الدلائل
منها عنده ومن ثم لم يجز لغيره ممن له اهلية الاستنباط والاحكام من تلك الدلائل الموجبة للظن باعتبار انتفاء المعارض حتى لو تجدد هذا الظن
في نفس الفقيه وظهر له معارض لتلك الدلائل راجح عليه تغير الحكم ووجب الرجوع عن مقتضى الاول الى مقتضى الثاني فتبين من هذا ان تلك
الدلائل لا يستلزم ذلك الحكم بل انما يقابل بالظن الحاصل باعتبار انتفاء المعارض وهذا الظن يمتنع بقاءه بعد الموت بل يبعد حتى في المغمى
فيبقى الحكم خاليا من مستند فيخرج من كونه معتبرا شرعا فيمتنع الاستناد اليه والعمل به في هذه الحالة انتهى قال في الوافية فاورد هذا
الوجه المدقق [illegible] في كتابه شارع النجاة بتغيير ما وزاد انه بعد موته يمكن ان يكون خطا ظنه فلا يمكن القول باصالة لزوم اتباع ظنه
كما في حال الحيوة لان بقاء الموضوع معتبر في الاستصحاب الخامس انه يجب على المقلد تقليد من يظن كون حكمه صوابا وهو لا يتحقق بالنسبة الى الحي
فالظن من المجتهد من يجب العمل بظن المجتهد وقد يناقش في جميع الوجوه المذكورة اما في الاول فبان عدم تناول ما دل على جواز العمل
بقول الغير لذلك القول لا يكون دليلا على عدم جواز العمل فلا يجوز الاستدلال عليه نعم يتجه الاستدلال به على من ادعى شمول ما دل على جواز
العمل بقول الغير لذلك القول ولكنه لا يناسب هذا المقام كما لا يخفى واما في الثاني فبالمنع من صدق التقليد على ذلك بل يصدق في حقه قطعا
سلمنا ولكن نمنع من وجوب الاتيان بما يصدق عليه التقليد لاحتمال ان يكون الواجب هو العمل بقول الغير مطلقا واما في الثالث فبالمنع من الملازمة
وحصول المانع فيما ذكره وقياس محل البحث على ما ذكره بعد التحقيق ان يقال ان الذي يثبت بالادلة هو توقف العمل بقول المجتهد الحي
معتقد الرأي زمان واما توقف الاعتماد حين العمل فغير معلوم على وجه الكلية وثبوته في بعض الموارد لا يقتضي الثبوت كلية الا على القول بحجية العمل
بالقياس وهو باطل عندنا على انه مع الفارق لان السابق انما زال فيما اذا رجع من القول السابق او تردد فيه باعتبار طرو الشك والاكان
وزوال اعتقاده بالموت فانه ليس كذلك ولا شك ان الاول اضعف من الثاني وقد اشار الى هذا في الوافية الا انه يحكم بما عبارات محل البحث
لما اذا تحقق ظن المجتهد في حال الحيوة في الحكم باعتبار الاستقراء وذلك لان اكثر الموارد التي اعرض عنها انتفاء ظن المجتهد لا يجوز العمل فيه
بعد زوال الظن فيكون في محل البحث لانا نقول بهذا لعينه وجيه الا ان حجية الاستقراء محل التامل سلمنا ولكن نمنع من ثبوته هنا لانه يجب
في جملة من المواضع العمل بقول المجتهد مع انتفاء ظنه منها ما اذا افتى المجتهد ما اعتقده سابقا ومنها ما اذا اغمي على المجتهد فان المقلد يقلد
حين الاغماء مع انتفاء ظنه وقد يناقش فيما ذكرنا اولا بالمنع من ارتفاع الظن في الصور المفروضة لاحتمال بقائه في القوة ولذا يعد النائم
والمغمى عليه عالما ظانا وكونه من اصل عدم كون بقاء المبدء شرطا في صدق المشتق حقيقة وثانيا بالمنع من جواز التقليد في اكثر الصور
المفروضة كصورة نسيان المجتهد واغمائه وفي كلا الوجهين نظر والاولى ان يحكم بالمساواة بين الامرين باعتبار ان الاصل عدم جواز التقليد
مع عدم بقاء ظن المجتهد الا انه لا يتوجه على هذا يكون مرجع هذا الوجه المتقدم فلا معنى لجعله مقابلا له واما في الرابع فبان كلام المحقق
لا يكون حجة اذا لم يرد عليه دليل ولم يبلغ حد الاجماع ولا الشهرة واما في الخامس فبالمنع من الانحصار ومنها انه لو جاز تقليد الميت لما كان
تقليد الاعلم من المجتهدين والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما اشار اليه المحقق الشيخ علي في حاشية الشرايع فانه قال في مقام الاحتجاج على
ما صار اليه لو جاز العمل بقول الفقيه بعد موته امتنع في زماننا هذا الاجماع على وجوب تقليد الاعلم والاورع من المجتهدين فالوقوف
لاهل العصر على الاعلم والاورع بالنسبة الى الاعصار السابقة محال فان يكون ممتنعا انتهى واما بطلان التالي فلدلالة الادلة على وجوب
تقليد الاعلم لاحتمال اختصاص العلم به فيكون الاجبار شرطا وفيه نظر للمنع من ذلك فان معرفة الاعلم غير متعذرة ولا متعسرة كما اشار
اليه في الوافية سلمنا ولكن قد يمنع من اطلاق وجوب تقليد الاعلم لاحتمال اختصاص العلم به فيكون واجبا شرطا والاحتمال اختصاصه بصورة
الارادة الى تقليد الحي فيه ومنها ما اشار اليه المحقق الشيخ علي في حاشية فقال اذا تجدد للفقيه الحي في مسئلة قولان انما يجوز تقليده والرجوع
في قوله الاخير لوجوب رجوعه عن الاول اليه ووجوب اعلام من كان قلده في الاول برجوعه عنه واكثر المسائل تختلف قول الفقيه الواحد
فيها ولا يكاد يعرف بين القول الاول والاخير الا نادرا فيتعذر الرجوع من هذا الوجه ايضا انتهى وفيه نظر لما ذكره في الوافية من انه

يمكن العلم بتقدم الفتوى وتأخيره في الميت من كثير وانه لا اثم الا في حيث تعين فتواه في مسئلة واحدة واحتمال التغيير ينتقض بالحي ومنها
ما ذكره في المعالم ح ويمكن الاحتجاج لعدم جواز تقليد الميت بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد
والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد
الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتشريع التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي
فيها الرجوع الى فتوى المجتهد فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها
بعيد عن الاعتبار مخالفا لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود الحي انتهى وفيه نظر والاخير اوضح
ومنها انه لو لم يجز تقليد الميت لما اجمعوا على النقل عن السلف وعلى وضع الكتب والتالي بط فالمقدم مثله واما الملازمة فلانه لا فائدة
في الامرين سوى التقليد فقد ظهر ان جواز التقليد مجمع عليه وفيه نظر لمنع الملازمة فان فائدة الامرين غير منحصرة فيما ذكر بل لهما فوائد
عظيمة وعلى ما ذكره جدي ره وبعض المحققين استفادة طريقة الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض وفهم الفقهاء
بالاخبار وترجيحاتهم ومعرفة الجرح والتعديل والتقية وخلافها والشاذ النادر والاصطلاحات ومعرفة المجمع عليه والمختلف فيه و
المشهور وغير ذلك حتى ان جدي ره قال لا يكاد يمكن الاجتهاد الا بملاحظة كتب السلف بل يكون واقعا في الازمنة الواقعة بعد غيبة الائمة عم
بل ينفع كتبهم للمتعلمين ايضا اذ لولاه لما امكنهم الدرس والتعلم شكر الله سعي الفقهاء حيث ضبطوا ونقحوا وقربوا البعيد واستوفوا
وجمعوا ونظموا وفهموا انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من الفائدة وان كان محتملا الا ان الظ هو الفائدة المتقدمة لانا نقول لانم ذلك غاية الامر
تساوي الاحتمالين وبعد لا يصلح الاستدلال لانسلم الظهور ولكنه معارض بتنصيص ارباب الكتب على عدم جواز تقليد الميت ولايق
اعتماد على اخبارهم ونقلهم كلهم ودعويهم فنحن نجوز وهو من باب تقليد الميت فيكون هذا مرجحا لاحتمال الفائدة المتقدمة بل دليلا على
انعقاد الاجماع على جواز تقليد الميت لانا نقول ليس اعتماد العلماء على ما ذكره من باب التقليد بل من باب الرجوع الى اهل الخبرة
الظن فكيف يجوز ان ينسب التقليد الى العلماء او يحتمل في حقهم مع تصريحهم بحرمته للعوام فضلا عن انفسهم فضلا في مقام الاحتجاج الاحكام
الشرعية وليس مجرد الاعتماد على كلام الغير تقليدا والا لكان اعتماد النبي ص على كلام الشاهدين تقليدا لهما وهو فاسد
بالبديهة وبالجملة التمسك بالاجماع على الحكم بجواز تقليد الميت في غاية الفساد ومنها انه لو لم يجز تقليد الميت للزم الحرج والتالي بط
فالمقدم مثله اما الملازمة فلما اشار اليه بعض من ان كثيرا من الازمنة والامكنة تخلو عن المجتهد وعن التوصل اليهم ولو لم يجز
لزم ذلك وفيه نظر اما اولا فللمنع من بطلان التالي لان ما دل على نفي الحرج والعسر في الشريعة غايته العموم الذي يقبل التخصيص فيخصص
هنا بما دل على عدم جواز التقليد للميت المتقدم اليه الاشارة فانه اخص بالنسبة الى العموم المشار اليه وقد بينا ان الخاص حاكم على العام
ولو سلم ان كلا من الامرين عام من جهة وخاص من اخرى وان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه فنقول ان الترجيح
بحسب القواعد الاصولية التي عليها المدار مع ما دل على عدم جواز تقليد الميت ولو سلم تساويهما بحسب الترجيح من كل جهة يجب التوقف
والرجوع الى ما يقتضيه الاصل ومن الظ انه يقتضي عدم جواز تقليد الميت الغر لو منع من نهوض ما تقدم من الادلة على عدم جواز تقليد الميت
لاثباته بالذات او قيل ان عموم ما دل على نفي الحرج مما لا يقبل التخصيص كما لا يقبل التخصيص عموم ما دل على نفي التكليف بما لا يطاق وربما
ايد بالوجه المتقدم واما ثانيا فللمنع من الملازمة لان الغالب التمكن من تقليد المجتهد الحي من غير عسر وحرج لان تقليده لا ينحصر
في سماع الفتوى منه حتى يلزم الحرج لانه يجوز تقليده بذلك وباخبار العدلين مذهبه وبملاحظة كتابه وح لا يلزم الحرج ويشهد بما
ذكرناه فتوى الاصحاب بحرمة تقليد الميت اذ من الظ انهم لا يفتون بما فيه حرج غالبا ولا يخفى ذلك عليهم لو كان ثابتا واما ثالثا
فلانه لو لزم الحرج بلزوم الحي بالنسبة الى جماعة او الاكثر لا يستلزم جواز تقليد الميت بالنسبة الى من يتمكن من تقليد الحي من غير حرج الا
لا قائل بالفصل بين الافراد فلو اجاز تقليد الميت لبعض المكلفين ولو للحرج جاز مطلقا لانا نقول هذا ممنوع لعدم الدليل عليه واما رابعا
فلانه لو لزم الحرج بلزوم الحي في تقليد الحي لا يستلزم جواز تقليد الميت اذ الواسطة بين تقليد الحي والميت متحققة وهو العمل بالاحتياط
او بامر اخر غير تقليد الميت ومع ذلك فيمكنهم دفع الحرج بالاشتغال بتحصيل الاجتهاد فالحرج الذي بسبب المكلف لا يوجب سقوط التكليف
وقد اشار الى ما ذكر جدي في فان قلت لو لم يجز تقليد الميت ولتعين جواز التقليد في الحي لما كان الناس في العصر الذي لا يكون مجتهد
والعصر الذي لا يصل بعضهم الى المجتهد وانهم ح ماذا يصنعون فثبت ان عدم جواز تقليد الميت بط لاستلزامه البط لبط قلت اولا

ما يقولون

ما يقولون لو لم يكن كتب الفقهاء موجودة لكن لم يوجد من يفهم من كتبهم اذ فهم كتبهم على وجه الصحة لا يكاد يتحقق للفضلاء فضلا
عن العوام ثم قال وايضا ما تقولون في الوقايع الحادثة التي ليست مذكورة في كتب الفقهاء بخصوصها وغالب ما يحتاج اليه من هذا
القبيل ولا يستنبط من الكتب ثم قال وايضا العدالة مثلا امر يحتاج اليها في غالب الاحوال فلو لم يكن العادل موجودا او لم يكن من
يعرف حقيقة العدالة ومنافياتها او لم يكن من يعرف العادل ماذا يصنعون فيلزم من ذلك على ما ذكرتم ان لا يكون العدالة شرطا في الشرع جزما
فيه على قياس ما قلتم في انحصار التقليد في الحي وكذا الحال بالنسبة الى غير العدالة من الامور التي يحتاج اليها شرعا الى ان قال وايضا حال فروع الفقه
ليس باشد من حال اصول الدين فما تقولون في حال الاقطار والامكنة التي ليست فيها من يعلم اصول الدين مثل البوادي والقرى والجبال
والمساكن الواقعة في بلاد الكفر والضلالة ومنهم من فهمهم من يعلم ايضا الملحدة او مظنة او الفهم لا يسمعون قولا او لعلهم صبيا لا تهم
في الدين وبالجملة الواجبات الكفائية التي يجب على المكلفين استحصالها لانتظام دينهم ودنياهم في غاية الكثرة انهم ربما يعطلون في التحصيل
فيكونون من اشدهم مقصرين نعم منهم من ليس بمقصر فلا يؤاخذ اما انهم ماذا يصنعون فاللازم عليهم الاحتياط فيعمل بعد الاقوال
واحوطها او لم يطلع الا على قول واحد فالاحتياط مخرج العمل بقول الميت كما اذا لم يكن هناك قول الفقيه الميت بل يكون قول العامي والعمل
بقولهم ح ليس من باب التقليد كما ان عمل المجتهد بقول غيره ولا يكون تقليدا بل من باب الاحتياط كالعمل بقول الموثقين والجارح
وقول الرواة وقول اللغويين وقول الفقيه في بعض الامكنة ونحو ذلك وبين الاجتهاد والتقليد فرق واضح ومنها انه لو لم يجز تقليد
العالم الميت لكان مساويا للجاهل الميت في عدم جواز التقليد والتالي بط لقوله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
فالمقدم مثله وفيه نظر للمنع من شمول الاية الشريفة لمحل البحث سلمنا ولكن غايتها العموم ولا يجوز ان يتمسك العامي به لاثبات جواز تقليد
الميت ولا المجتهد اما الاول فلان غاية ما يستفاد من العموم الظن ولا يفيد القطع ومن الظ ان المقلد لا يجوز له التعويل على الظن بل
التعويل عليه مختص بالمجتهد وفرض العامي في هذه المسئلة الرجوع الى المجتهد فان جوز له تقليد الميت جاز له ذلك والا فلا وليس له التمسك
بالادلة الظنية على جواز تقليد الميت نعم ان تحقق له دليل قطعي على ذلك صح له الاعتماد عليه من غير رجوع الى المجتهد ولكن تحقق هذا له
في هذه المسئلة بعيد في الغاية واما الثاني فلان العموم انما يجوز التمسك به حيث لم يتحقق ما يصلح للتخصيص واما معه فلا ومحل البحث من
هذا القبيل لان الادلة الدالة على عدم جواز تقليد الميت تصلح للتخصيص فتم ومنها ان انبياء بني اسرائيل يجوز العمل بقولهم بعد موتهم فيكون
فيلزم ان يكون علماء امتي كذلك لعموم المنزلة في قوله ص علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وفيه نظر لمنع العمل بقولهم بعد موتهم ليس من باب التقليد
بحصول القطع من قولهم والا لكان العلماء كذلك فلا يشمل عموم المنزلة لمحل البحث واما ثانيا فلان العموم انما يصح التمسك به حيث لم يعارضه
ما هو اقوى منه او يساوي واما مع وجود احد الامرين فلا والعموم في محل البحث مما عارضه ما هو اقوى وهو ما دل على عدم جواز تقليد
الميت فلا يجوز التمسك واما ثالثا فلما تقدم اليه الاشارة ومنها ان قول المجتهد الميت يفيد الظن فيجب العمل به لعموم ما دل على حجية
الظن وفيه نظر اما اولا فللمنع من كلية الكبرى سلمنا ولكنه معارض بالظن المستفاد من قول المجتهد الحي وهو اولى بالترجيح لحصول البراءة اليقينية
معه ولاعتضاده بما دل على عدم جواز تقليد الميت لا يقال هذا انما يتجه لو تساوى الظنان في نفس المسئلة الشرعية واما اذا فرض الاقوى من
قول المجتهد الميت فلا يجب الاخذ به على الاقوى الظنين كما يجب الاخذ بقول المجتهد الحي اذا كان الظن المستفاد منه اقوى لذلك
لانا نقول التفصيل يلزم الاخذ باقوى الظنين منها ان حصل والتوقف والتخيير مع فقده خرق للاجماع المركب على الظ كما لا يخفى ومنها ما
اشار اليه في الوافية من خبر احمد بن ابي خلف قال كنت مريضا فدخل علي ابو جعفر ع يعودني في مرضي فاذا عند رأسي كتاب يوم وليلة
فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى اخره وجعل يقول رحم الله يونس قال في الوافية والظاهر ان الكتاب كان كتاب الفتوى فحصل تقرير الامام
على تقليد يونس بعد موته ثم قال وايضا روى بسنده عن داود بن القسم ان ابا جعفر الجعفري قال ادخلت كتاب يوم
وليلة الذي الفه يونس بن عبد الرحمن على ابي الحسن العسكري ع فنظر فيه وتصفحه كله ثم قال هذا ديني ودين ابائي وهو الحق كله فلو لم يجز
العمل بقول الميت لانكر العمل به قبل موته ثم قال وايضا ابن بابويه صرح بجواز العمل بما في كتاب من لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه
وهو صريح في تجويزه العمل بفتاوى ابيه بعد موته وانكاره مكابرة انتهى وفي جميع ما ذكره نظر واضح ومنها ما تمسك به بعض من ان الانسان
لو علم ان جواز استفتاء المقلد من المجتهد انما هو لانه يخبر عن احكام الله تعالى فيحصل له القطع بان حيوة المجتهد وموته مما لا يحتمل ان
يكون مؤثرا في ذلك وضعف هذا الوجه في غاية الظهور ومنها ان ما دل على جواز تقليد الحي يدل بعمومه على جواز تقليد الميت وقد اشار

الى حدا في الوافية فى لزوم الحرج بل الاولى جواز التقليد وكذا ما ورد من الاخبار من رجوع الناس الى امر الائمة الى مثل محمد بن مسلم
ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وامثالهم فى احكامهم والامر باخذ معالم الدين منهم على ما ذكره الكشي فى ترجمتهم وتخصيص الحي
والخروج الميت يحتاج الى دليل ولا يكون اندفاع العسر بتقليد الاحياء لا اندفاع بتقليد الميت ايضا وفيه نظر اما اولا فلان العموم المشار
اليه يحتاج الى دليل يجب تخصيصه بما هو اقوى منه وهو ما دل على عدم جواز تقليد الميت واما ثانيا فالمنع من عموم ما دل على نفي الحرج ليس منه
قطعا واما قول صاحب الوافية ولا يكفى الى اخره ففيه نظر لان اندفاع الحرج اذا كان حاصلا بكلا الامرين وكان الاول محصلا للبراءة
اليقينية للاتفاق عليه دون الثاني لوقوع الخلاف فيه كان اللازم الاقتصار على ما يتعين معه الخروج عن العهدة فتم وقد اشار رحمه الله الى
منع العموم المشار اليه تاملا اى عموم ما دل على ذلك اما الاية والاخبار فالعقد الذى يفهم ويتبادر هو الحي اما اذ بدخلا وفوق فيها
عليه واما الاجماع فقد نقل الاجماع على منع حجية قول الميت وهذا كفتاوى لمعظم ثم فى خان قلت من جملة الادلة استدلوا على حجية قول المجتهد
قضاء الضرورة فلعله يشمل الميت فيه قلت يمكن دعوى قضاء الضرورة لعدم الاحاطة بما ذكرناه بالنسبة الى قول الميت ومنها ان المجتهد
اذا غاب يجاز العمل بقوله فكذا اذا مات وضعفه فى غاية الظهور وينبغى التنبيه على امور الاول اذا قلد المجتهد الحي على الوجه المعتبر ثم مات
ذلك المجتهد فهل يجوز له ان يبقى على تقليده فى المسئلة التى قلده او يجب العدول الى تقليد المجتهد الحي فيه قولان للاول وجوه
الاول الاستصحاب وتقريره بتقريرين احدهما ان الحكم الشرعي جواز البقاء على التقليد السابق وهو لبعض فضلاء العصر الثانى عدم جواز ذلك
بل يجب الرجوع الى المجتهد الحي وهو الظاهر من الشيخ فى تعليقته وما لدى العلامة والمعتمد هو القول الاول لوجوه الاول الاستصحاب وتقريره
بتقريرين احدهما ان الحكم الشرعى من الوجوب والندب وغيرهما قد تعلق بالمقلد بتقليده ولم يعلم كون الموت واضعا له فالاصل بقاءه و
هذا كتعلق وجوب القصر بالمسافر قبل وصوله الى بلده بسفره كتعلق تعلق وجوب الاتمام بالحاضر قبل السفر ولا اشكال فى جريان الاستصحاب
الاستصحاب فيهما وكذا فيما نحن فيه لا يقال هذا التقرير يختص ببعض الصور فيكون الدليل اخص من المدعى لانا نقول الظاهر عدم القائل بالفصل
بين الصور فيلحق ما لم يجر فيه الاستصحاب بما يجرى فيه بظهور الاجماع المركب لا يقال ما لم يجر فيه هذا الاستصحاب يجرى فيه استصحاب اخر
ينافيه وهو واضح فيقع التعارض بين الاستصحاب فلا بد من الرجوع الى ما يقتضيه البراءة اليقينية عن التكليف الثابت وهو هنا العدول
عن التقليد السابق لانا نقول هذا الاستصحاب مثبت وما يعارضه ناف والمثبت من الاستصحاب مقدم على النافى فيه فتم الثانى
ان تقليد المقلد قد صح فى حال الحيوة المجتهد فالاصل بقاء صحته وبقاءه وهذا اذا صح البيع وشك بعده فى فساده والاشك فى جريان
الاستصحاب فيه فكذا فى محل البحث لا يقال حكم التقليد فى حال الحيوة كان الوجوب وهو مما لا يمكن بقاءه بعد الموت لانه الشيء تقليده بعد
موته لا يجوز له العدول الى تقليد المجتهد الحي فاذا ارتفع الوجوب ارتفع الذى فى ضمنه لما تقرر من ان رفع الوجوب يستلزم رفع الجواز
الذى فى ضمنه فلا يمكن التمسك بهذا الاستصحاب لانا نقول هذا ضعيف لانا لا نتمسك باصالة بقاء وجوب تقليده الثابت
حال الحيوة لان احدهما تكليفى وهو وجوب البقاء على تقليده بعد التقليد والثانى وضعى وهو صحة تقليده بمعنى كونه مجزيا ومخرجا
عن الاشتغال بالتكليف فاذا مات ارتفع وهو لا يستلزم ارتفاع الثانى كما لا يستلزم ارتفاع لزوم البيع ارتفاع صحته فاذا امكان الامر
كان صح التمسك باستصحاب صحته كما صح التمسك باستصحاب صحة البيع والصلوة بعد ارتفاع اللزوم وحرمة القطع لا يقال الحكم الوضعى
هنا انما يثبت بسبب الحكم التكليفى ولولاه لما كان ثابتا لانه من لوازمه لانا نقول له ثم ذلك ومجرد الشك فيه يكفينا فى التمسك بالاستصحاب
بعد علمنا بثبوت الحكم الوضعى سلمنا ولكن نقول القدر المسلم هو ثبوت الملازمة فى اول الامر ويمنع بالنسبة الى الاستدامة ولا يقال
هذا الاستصحاب والاستصحاب السابق لا يصح التمسك بهما لانه لم يثبت كون التقليد مشروطا ببقاء حيوة المجتهد ولكن لم يثبت
لما تقدم اليه الاشارة فى مقام الاحتجاج على عدم جواز تقليد الميت فلا يصح ذلك لانا نقول لا نم الشرط المذكور وقد عرفت ما تقدم
اليه الاشارة ولا يلحق الفرق بين ابتداء التقليد واستدامته ما لم يظهر به قائل من السلف بل ظاهرهم قولهم المدعى عليه الاجماع الحجة
تقليد الميت ينفى الفرق لانا نقول عدم ظهور القائل من السلف لا يكون بنفسه حجة ودعوى اطلاق قولهم المشار اليه لمحل البحث ممنوع لانه
الى ابتداء التقليد لا غير بل قد يقال لا يمكن شموله لمحل البحث الاجماع الان البقاء على التقليد ليس تقليدا بالمعنى المصدرى فتم الثانى
انه لو وجب العدول عن التقليد بعد موت المجتهد للزم الحرج العظيم غالبا والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة ففى غاية الوضوح
الثالث لو وجب ذلك لاشتهر بل وتواتر لتوافر الدواعى عليه والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة ففى غاية الوضوح الثالث لو وجب

قال الشيخ ... فى تعليقته ... [illegible]

حيا وحق

حيا وحق الى الان لم نسمع ان المقلدين عدلوا دفعة او تدريجا عن تقليد مجتهديهم بعد موتهم ولم نسمع ايضا ان الائمة امروا
بعد موت مقلدى اصحابهم امروا بالرجوع الى غيرهم من اهل الفتوى من الاحياء الثانى ما ذكره الشيخ فى حاشيته على المعالم من اعرض للمقلد العلم
فسق العياذ بالله او جنونا او ضعفا فى السن كثيرا بحيث اختل فهمه امتنع تقليده لوجود المانع ولو كان قد قلده المقلد قبل ذلك بطل
حكم تقليده باطلا بالنسبة الى المستقبل الزمان انتهى وفيه نظر الثالث اعلم انه قال فى الوافية بعد نقل الاشارة الى القول بعدم جواز تقليد
الميت والقول بجوازه والذى يختلج فى الخاطر فى هذه المسئلة ان من علم من حاله انه لا يفتي فى المسائل الا بمنطوقات الادلة ومن مدلولاتها
الصريحة كابن بابويه وغيرهما من القدماء فيجوز تقليده حيا كان او ميتا ولا يتفاوت حيوته وموته فى فتاويه واما من لا يعلم من حاله
ذلك لكن يعمل باللوازم الغير البينة والافراد والجزئيات الغير البينة الاندراج فيشكل تقليده حيا كان او ميتا فان منع ويظهر عليه
كثرة اختلاف الفقهاء فى هذه الاحكام يعلم ان قليل الغلط فى قبيل الاحكام قليل مع ان شرط صحة التقليد ندرة الغلط والرخصة ان مقلدنا
هذه الاحكام ما لم يوجد فيها صريح كثيرا ما يشتبه فيها الظن بالقطع وربما يشتبه الحال فيتوهم جواز الاعتماد على مطلق الظن فيها فيكثر
فيها الاختلاف وهذا فلا يوجد فى مقدمات هذا القسم مقدمة معينة قابلة للمنع بل مقدمة لم يذهب احد الى منعه وبطلانه بل لان الخلاف
الواقع فى هذا القسم الثانى قلت لا يلزم ذلك لانه اذا حصل له الجزم باللزوم او الفردية يحصل له الجزم بالحكم الشرعى فيكون الحكم المقطوع
به غير معقول فتم اذا عرفت هذا فالاولى والاحوط للمقلد التمكن من فهم العبارات ان لا يعمل على فتوى القسم الثانى من الفقهاء الا
بعد العرض على الاحاديث بل لو عكس امره كان احوط انتهى وفيه نظر اما اولا فلان هذا التفصيل مما لم يذهب اليه احد من علماء الاسلام
على الظاهر فيكون خرقا للاجماع المركب واما ثانيا فلانه مخالف للعموم الدال على عدم جواز التقليد العام من غير دليل فيه جواز واما ثالثا
فلانه مخالف للعموم الدال على عدم جواز التقليد العام من غير دليل السيرة المسلمين قديما وحديثا فلا يمكن المصير واما رابعا فلان فيه
تكليف جميع المكلفين بمراعاة التفصيل المذكور حرجا عليهم ومشقة شديدة لان مراعاته يتوقف على الغاية وهو متعسر ان لم يقل
بكونه متعذرا واما خامسا فلان السبب فى هذا التفصيل ان كان لزوم تحصيل ما هو الاقرب الى الواقع بالنسبة الى المقلدين فهو باطل
لان مبنى التقليد ليس على ذلك والا لوجب على المقلد حيث يحصل له الظن بالواقع لا الحكم بالتفصيل المذكور فتم وبالجملة ففى جملة ما ذكره كثيرة
وقد ذكر جدى بعضها وفصل الكلام فيه وقد نقلت عبارته فى الوسايل الرابع اذا لم يتمكن المقلد من تقليد المجتهد
الحي اما لفقده او لتعذر الوصول اليه فهل يجوز له تقليد الميت ح اولا يظهر من الشيخ على فى حاشيته على ما عن بعض شراح الجعفرية وجدى
العلامة الثانى وظاهر من المقدس الاردبيلى فى مجمع الفائدة والمحكى عن العلامة وغيره الاول للقول الاول اطلاق ما دل على عدم
جواز تقليد الميت من الاجماعات المنقولة المعتضدة بفتوى المعظم لا يقال اطلاق المذكور لا ينصرف الى محل البحث لندرته لانا نقول لا نم
الندرة المانعة من شمول الاطلاق لمحل البحث ويؤيد ما ذكرناه ما ذكره فى حاشيته على ما فى فان قيل فما نقول فيما ينقل عن الشيخ
السعيد فخر الدين انه نقل عن والده جواز تقليد الموتى فى هذه الحالة قلت هذا بعيد جدا لانه قد صرح فى كتبه الاصولية والفقهية
بان الميت لا قول له واذا كان يجب الواقع لا قول له لم يتفاوت عدم جواز الرجوع حال الضرورة والاختيار ولعله اراد الاستعانة
بقول المتقدمين فى معرفة صور المسائل والاحكام مع انتفاء المرجح لانه اراد جواز تقليده صرح فيحصل من ذلك توهم غير المراد وللقول
الثانى ما اشار اليه فى مجمع الفائدة من الظاهر جواز العمل بقول الميت عند عدم الحي والا يلزم الحرج والضيق المنفيان عقلا ونقلا
وللاستصحاب وتحقق الحكم محصوله من الدليل ولم يتغير بموت المستدل انتهى قال والظاهر ان الخلاف كما صرح به فى الذكرى والجعفرية
وكتب الاصول وليس بمعلوم كون المخالف مخالفا البعد لذلك من كون المخصوص ببيان مسايل الاصحاب وعدم اختصاص دليل
الطرفين بالمخالف ولكن مع ذلك لا ينبغى الوقوع الا ببراءته انتهى وفيه نظر والمسئلة فى غاية الاشكال ولكن القول الاول فى غاية القوة
وينبغى التنبيه على امور الاول لا اشكال ولا شبهة فى ان التكليف لا يسقط عن المكلف فى هذه الحالة كما صرح جدى فى ان لم يمكن
الوصول الى المجتهد الحي او لم يكن لم يسقط التكاليف بالبديهة عن المقلدين لبقائها بالضرورة من الدين والاخبار المتواترة انتهى
الثانى انما يمكن المكلف من تحصيل رتبة الاجتهاد فى هذه الحالة من غير مشقة لا تتحمل عادة فالاحوط بل اللازم تحصيلها كما صرح به فى
حاشيته على ما فى فان قيل ما ذا يصنع المكلف اذا خلى العصر من المجتهد بين قلنا حيث يجب على جميع المكلفين الاجتهاد فانه واجب على الكفاية
فاذا لم يقم به احد من اهل العصر تعلق التكليف بجميعهم ويجب على الجميع عليهم جميعا استفراغ الوسع فى تحصيل هذا الفرض الى ان

الثالث قال في حاشية بعد الحكم بوجوب تحصيل الاجتهاد في الفرض السابق فان قيل فاذا يصنعون في تكاليفهم وقت السعي والاشتغال للاجتهاد قلنا عند ضيق الوقت للصلوة مثلا يأتي المكلف بها على حسب الممكن كما يقع فيمن لا يحسن القراءة والذكر عند الضيق يقف بقدر زمان القراءة ثم يركع وعلى هذا النهج ينتهج حكم ساير التكاليف وليس ببعيد في هذه الحالة الاستعانة بالكتب المتعلقة بها في معرفة بعض الاحكام انتهى وفيه نظر الرابع اذا لم يتمكن المكلف في صورة عجزه عن المجتهد الحي عن الاجتهاد و يمكن من العمل بالاحتياط على وجه لا يلزم منه الحرج وجب عليه كما صرح به جدي ووالدي العلامة الخامس اذا لم يتمكن من الاحتياط او كان فيه حرج عظيم فهل يجوز له تقليد الميت حينئذ اولا بل يجب عليه الاخذ بما هو المشهور بين الاصحاب صرح بالثاني جدي ووالدي العلامة وهو الاقرب وان لم يتمكن من العمل بالمشهور ايضا فالاحوط بل اللازم تقليد اعلم الاموات وازهدهم وان لم يتمكن من معرفة جميع ذلك واختص تحصيل احكامه في تقليد الميت جاز بل وجب لئلا يخرج ويبقى بلا عمل وطاعة اذا اختلف المجتهدون في الفضل والعلم

وكان احدهم اعلم وافضل من غيره فهل يجب على المقلد والمستفتي ان يتبع الافضل والاعلم ويقلده ولا يجوز له تقليد غيره او لا بل يتخير بين تقليد الاعلم وغيره اختلف الاصوليون فيه على قولين الاول وجوب تقليد الاعلم وهو للمحقق في المعارج والعلامة في الالفاظ ونهاية الاصول وتهذيب والسيد عميد الدين في المنية والشهيد في الذكرى والمحقق الثاني في الجعفرية وجامع المقاصد والشهيد الثاني في التمهيد ومولانا في المعالم والفاضل البهائي في الزبدة وجدي في حاشية المعالم ووالدي العلامة والمحكي عن احمد بن حنبل وابن شريح والقفال وغيرهم وهو مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء وفي ذلك هو الاشهر بين اصحابنا وفي التمهيد الحق عندي ذلك وفي المعالم هو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم الثاني عدم وجوب بل التخيير بين تقليد الاعلم وغيره وهو للحاجبي والعضدي والمحكي عن القاضي ابي بكر وجماعة من الاصوليين والفقهاء وقد حكي عن بعض المعاصرين من اصحابنا للاولين وجوه منها انه اذا قلد الاعلم يرتفع ذمته بيقين ولا كذلك اذا قلد غيره اذ لا دليل على كون تقليده مبرءا للذمة ومن القواعد المقررة انه يجب تحصيل القطع ببراءة الذمة من الاشتغال بالتكاليف الثابتة وقد عرفت انه انما يحصل بتقليد الاعلم دون غيره فيجب ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم ومنع قول المجتهد خرج منها قول الاعلم والا دليل على خروج غيره فيبقى مندرجا تحتها ومنها ان الظن الحاصل من القول الاعلم اقوى من الظن الحاصل من قول غيره فيجب العمل اما المقدمة الاولى فلان زيادة العلم اشد منعا من الخطاء وفي مجمع الفائدة لا شك انه لو قطع النظر عن جميع الامور الخارجة يحصل الظن بقول الاعلم الاكثر واما المقدمة الثانية فلان اتباع اقوى الظنين واجب عقلا وقد تمسك بهذا الوجه في النهاية والمنية والمعالم وكشف اللثام وشرح الزبدة لجدي الصالح وفيها نظر لمنع من المقدمتين اما الاول فلا اشار فلك في الاشهر بين الاصحاب المنع من تقليد المفضول لان الظن الاعلم اقوى منه بقول المفضول واتباع الاقوى اولى لان اقوال المفتي بالنسبة الى المقلد كالادلة فكما يجب العمل بالدليل الراجح يجب تقليد الافضل وفيه نظر لمنع كون الظن بقول الاعلم مطلقا اقوى فان مدارك الظن لا تنضبط خصوصا في المسائل الشرعية فكثيرا ما يظهر رجحان ظن المفضول على ظن الفاضل في كثير من المسائل الاجتهادية وفرق بين اقوال المفتيين وادلة المستدل لا يمكنه ترجيح بعض الادلة على بعض بخلاف العامي بالنسبة الى الاقوال انتهى وقد يقال في منع حصول الظن الاقوى من قول المفضول وان كان ممكنا خصوصا بالنسبة الى المجزي ومن دونه من المحصلين الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد الا ان ذلك نادر والنادر كالمعدوم ومبنى الشرعية على الغالب سلمنا عدم ندرته لكن نقول انه اذا ثبت فيما اذا كان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى وجوب تقليده ثبت في غير هذه الصورة اذ لا قائل بالفصل الا ان نقول هذا حسن لو لم ينعقد الاجماع على عدم تعين تقليد المفضول مطلقا واما كما هو الظاهر فلا كما لا يخفى سلمنا ولكن نقول بعد حصول التعارض يجب الرجوع الى الترجيح ومعلوم انه مع ما دل على وجوب العمل بقول الاعلم واما الثانية فبانها انما يتم لو كان المناط في التقليد حصول الظن لا التعبد المحض واما على تقدير ثبوت كون التقليد من باب التعبد ولو ان الشارع اوجب العمل بفتوى المجتهد وجعله سببا شرعيا لذلك كما اوجب العمل بالاسباب الشرعية لا مناط بالظن فلا كما لا يخفى والظاهر ان التقليد مبني على التعبد وليس المناط فيه حصول الظن والا لكان الواجب تقليد الميت والعمل بظاهر الكتاب وفتوى اكثر الاصحاب ونحو ذلك حيث يحصل للمقلد الظن الاقوى منها وبالجملة لو كان الواجب على المقلد اتباع ظنه مطلقا وهذا ابطل للزوم اختلال امر الدين وحصول فساد كلي في شريعة سيد المرسلين ص والظن مصير احد من المسلمين اليه فان قلت يقتضي الاصل ذلك ولكن قام الدليل على جواز اتباع ظنون كثيرة للعامي كما قام الدليل على وجوب اتباع الظن الاقوى الحاصل من قول الاعلم فيكون مندرجا تحت الاصل

قلنا

قلنا الاصل اذ غاية ما ثبت من الادلة العقلية والنقلية هو ان العامي بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية لم يجب عليه العمل بغير العلم وكان المجتهد ولكن المجتهد لما قام الدليل على وجوب اتباع ظنه كان الواجب عليه ذلك واما المقلد فلم يقم له على ذلك الدليل فلا يجوز الحكم بانحصار امره في العمل بالظن سلمنا ولكن نمنع ما دل على عدم جواز اتباع الفتوى التي هي اقوى من قول الاعلم يقتضي عدم جواز اتباعه ايضا انا لما راينا ان الاصل المذكور قد خصص في اكثر المواضع بالنسبة الى العامي حيث لم يجز له العمل باكثر الظنون المعلوم حصل الظن بان ليس المناط في التقليد حصول الظن الا ان يعارض بان المستفاد من كلمات الاصحاب ان المناط فيه حصول الظن والاستقراء كما يفيد الظن فكذا كلمات الاصحاب ومع حيث تعارض الامران ولا ترجيح في البين ينبغي الاصل سليما عن المعارض وفيه نظر وبالجملة الدليل المذكور انما يتم لو كان المناط في التقليد الظن فلو منع منه او شك فيه لم يتم الاستدلال ومنها ما تمسك به في ية من ان استوثق في الدين وتوصل بالعلم فالاخذ وجوب الاخذ بقول الاعلم لمزيته ومجانبته ولهذا تقدم في الصلوة انتهى وفيه نظر ومنها انه لو جاز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم والتمكن من تقليده لزم المساواة بين من يعلم وبين من لا يعلم والتالي باطل اما الملازمة فلان غير الاعلم باعتبار بعض علمه يصدق عليه انه لا يعلم واعلم باعتبار زيادة علمه يصدق عليه انه لا يعلم فاذا جاز تقليده ثبت المساواة بينهما في جواز التقليد واما بطلان التالي فلعموم نفي المساوات هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وفيه نظر فان مقتضى الاية الشريفة نفي المساوات بين من يعلم في الجملة ومن لا يعلم شيئا لان النكرة المنفية تفيد العموم وهذا لا يصدق على غير الاعلم لانه باعتبار علمه يصدق عليه انه يعلم وحيث صدق الموجبة الجزئية لم يصدق السالبة الكلية لانها نقيضها واجتماع المتناقضين محال فقد يستدل بالاية الشريفة على جواز تقليد غير الاعلم وذلك لو لم يجز تقليده لكان مساويا لمن لا يعلم شيئا فانه ايضا لا يجوز تقليده مع وجود الاعلم والتالي باطل لعموم نفي المساوات فالمقدم مثله وفيه اشكال ومنها ما تمسك به الفاضل الجندي في الكشف وجدي الصالح في شرح الزبدة من انه لو جاز تقليد المفضول مع وجود الافضل لزم ترجيح المرجوح على الراجح والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وفيه نظر لما ذكره في مجمع الفائدة في وقد يمنع لزوم ترجيح المرجوح اذ قد يكون التساوي بل الرجحان في الفتوى الواحدة والحكم الواحد بل الكثير مع كونه مفضولا وقياسه على حال الامامة والرياسة العامة غير سديد لان ذلك كالنبوة في اتباع المحض والتفويض اليه ويحكم بالعلم البديهي ويحتاج الحاكم اليه في جميع الامور ومنشأ الفتوى والحكم الظن المستفاد من بعض القرائن وقد يوفق وصول المفضول الى الحق دون الفاضل والمحقق وفي ذلك ولا يمكن ذلك في اصل الامامة والنبوة فان المدار هنا على العلم اليقيني وهذا قد يجوز امامة المفضول للفاضل في الصلوة ويجوز للامام نصب القاضي من غيره اشتراط تعذر الوصول اليه لان الظن كاف في الحكم فتم انتهى ومنها اجماع الامامية على هذا القول كما يستفاد من المعالم وحكي عن بعض وفيه نظر فان اجماع الامامية في هذه المسئلة لم كما اشار اليه في مجمع الفائدة فانه قال بعد الاشارة الى القول وقد ادعى الاجماع عليه ويمكن منعه ويكون مراد الاجماع كلام المعو في باب الاصول ثم قال في مقام اخر لو علم الاجماع فلا كلام ولكن حاله معلوم فان الخلاف مشهور في الاصول والفروع بل ظاهر عبارة يع يجوز الرجوع الى المفضول ويشعر به تجويز تعدد القاضي في بلد واحد مع عدم التساوي انتهى لا يقال الاجماع ان لم يكن محققا فهو منقول وقد تقرر ان الاجماع المنقول بخبر الواحد العدل حجة لانا نقول نعم على تقدير على وجه يصح الاعتماد عليه اما عبارة المعالم فليست بنائه على حكاية الاجماع والا ظاهر فيها على ان صاحبها ممن منع من امكان الاطلاع عليه في زمن الغيبة واما ما حكاه في مجمع الفائدة من حكاية بعض الاجماع على ذلك فلا يصلح للاعتماد عليه لعدم معرفة حال ذلك الناقل فلعله ممن لا يكون دعاويه للاجماع حجة ومنها جملة من الاخبار منها خبر عمر بن حنظلة الذي رواه المشايخ الثلثة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين وميراث فتحاكما الى ان قال قلت فان كل واحد منهما اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر وقد تمسك بهذه الرواية على المدعى الشهيد الثاني في ذلك والفاضل الجندي في الكشف وجدي الصالح وادعى الاول في مقامين انها نص في المدعى ثم قال لكن قد عرفت ما في طريقها فان تم الاستدلال بها فالاخبار ضعفها انها العمدة والا فلا ومنها خبر داود بن الحصين عن ابي عبد الله ع في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضي الحكم قال ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الاخر ومنها خبر موسى ابن اكيل عن ابي عبد الله ع عن رجل يكون بينه وبين

اخ منازعة فيتفقا على رجلين يكونا بينهما حكما قال وكيف يختلفان قلت حكم كل واحد منهما للذي اختاره الخصمان فقال ينظر الى
اعدلهما وافقههما في دين الله فيمضي حكمه ومنها المروي عن نهج البلاغة عن امير المؤمنين ع في كتابه الى مالك الاشتر اختر للحكم بين الناس
افضل رعيتك في نفسك ممن لا يضيق به الامور واوقفهم في الشبهات واخذهم بالحجج واقلهم تبرما بمراجعة الخصم واصبرهم على تكشف الامور
واصرمهم عند اتضاح الامر الحكم وقد يمنع من حجية هذه الاخبار لاثبات المدعى اما ما عدا الاخيرة منها فلا اختصاصها بصورة مخاصمة وهو
صورة كل من المتداعيين رجلا للحكومة وقطع فلا يتم به المدعى لا يقال اذا وجب الرجوع الى الاعلم في هذه الصورة وجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل
بين صورة محل البحث لانا نقول لا نم ذلك بل لا يبعد ان يقال ان الصورة المفروضة في هذه الروايات غير مندرجة تحت محل البحث فتم ومع
ذلك ففي سند هذه الاخبار لا يخلو عن مناقشة واما الاخيرة منها فلضعف سنده ودعوى جبره بالشهرة لا تخلو عن اشكال وللاخرين ايضا حجج
منها ان المجتهد المفضول من اهل الذكر كالافضل فيجوز العمل بقوله مط ولو كان الافضل موجودا اما المقدمة الاولى فلان المراد من اهل الذكر
اهل العلم ولا شك ان المجتهد المفضول من اهل العلم واما المقدمة الثانية فللاطلاق قوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
وفيه نظر اذ قد يمنع من شمول الاطلاق لمحل البحث ويدعى تخصيص الاية الشريفة بالمعصومين ع كما هو رأي بعض الاجلاء ومنها انه لو لم يجز
تقليد المفضول مع وجود الافضل لم يكن المفضول كانبياء بني اسرائيل والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان انبياء بني اسرائيل
كان يجوز العمل باقوالهم مط وقد فرض ان المفضول مع وجود الافضل لا يجوز العمل بقوله فلا يكون مثلهم واما بطلان التالي فلعموم
قوله ع علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وفيه نظر فان الرواية قاصرة سندا ودلالة كما بيناه سابقا ولكنها معارضة بعموم ما دل على عدم جواز
العمل بغير العلم وهو اولى بالترجيح اما على تقدير كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه فلان العموم المشار اليه معتضد
بالاصل وشهرة القول بعدم جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل مع انه قطعي السند واما على كون التعارض بينهما من قبيل تعارض العام
والخاص فهو قوله ع علماء امتي كانبياء بني اسرائيل فلان عموم ما دل على جواز العمل بغير العلم معتضد بالشهرة هنا وقد ثبت ان العام اذا
اعتضد بالشهرة لم يصلح الخاص لتخصيصه فتم ومنها انه لو لم يجز تقليد المفضول مع وجود الافضل لم يكن من جملة ورثة الانبياء ع و
التالي بط لعموم قوله ع العلماء ورثة الانبياء ع وفيه نظر لقصور الرواية سندا او دلالة ومعارضتها لما بيناه ومنها اصالة بقاء جواز تقليد
المفضول لا يقال هذا انما يتم فيما اذا اعتبر المقلد عن المفضول قبل الافضل مط فيكون الدليل اخص من المدعى لانا نقول اذا جاز
في هذه الصورة تقليد المفضول مع وجود الافضل بحكم الاصل جاز مط اذ لا قائل بالفرق بين هذه الصورة وغيرها على الظاهر
ولا يقال يعارض ما ذكر بمثله فيقال اذا اعتبر المقلد عن الافضل قبل المفضول وجب عليه تقليد الافضل للاصل بقائه بعد عثوره على المفضول
فكل من اوجب تقليد الافضل في الصورة المفروضة لا نم كونه وجوبا اصليا لاحتمال ان يكون باعتبار انحصار من يصلح تقليده فيه
ح لا يمكن دعوى اصالة بقائه فتم ومنها ان المعهود من سيرة اكثر المسلمين الرجوع الى جميع العلماء المجتهدين وعدم تتبع اكابر
احدهم وقد تمسك بهذا الوجه الحاجبي والعضدي وحكاه في يب والمنية عن جماعة وفي لك عن بعض فقالوا انه علم قطعا ان المفضولين
في زمن الصحابة وغيرهم كانوا يفتون وقد اشتهر منهم ذلك وتكرر ولم ينكر احد فدل على انه جائز واجاب عن هذا في يب والمنية
فقالا وهذا ممنوع ... واستفتاء الصحابة مع تفاوتهم في الفضيلة ليس يجري على اصول الصحابة الاصحاب اقوال الصحابة كما لا يخفى و
منها ما اشار اليه في لك في مقام الاحتجاج لهذا القول اشتراك الجميع في الاهلية ورده فيه فقال وفيه نظر لمنع كون اشتراكهم في
اصل الاهلية بالنظر الى انفسهم يقتضي تساويهم بالنظر الى الغير وهل ذلك الا عين الدعوى ومنها ما اشار اليه في لك من ان تعيين
الارجح للتقليد يتوقف على ترجيح العامي والعامي لا يمكنه الترجيح لقصوره فيكون تكليفه بتقليد الاعلم تكليفا بالمحال وفيه نظر لما ذكر في
يب ويه والمنية ولك وشرح الزبدة لجدي الصالح وشرح المختصر للعضدي من ان معرفة الترجيح ليست مستحيلة من العامي لانه يظهر
بالتسامع من الناس ورجوع العلماء اليه وعدم رجوعه اليهم وغير ذلك وبالجملة كما له طريق الى معرفة المجتهد كذا له طريق الى
معرفة الاعلمية ومنها انه لو وجب تقليد الافضل لزم الحرج العظيم والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان التالي
فلعموم ما دل على نفي الحرج العظيم في الشريعة فتم ومنها اطلاق جملة من الاخبار ومنها ما رواه في الوسائل عن الطبرسي في الاحتجاج عن
العسكري ع في قوله تع فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله قال هذه لقوم من اليهود الى ان قال رجل
للصادق ع اذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم

وهل عوام اليهود

وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علماءهم الى ان قال فقال ع بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث الاستوا
فان الله تع ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذم عوامهم واما من حيث افترقوا فلا قال بين لي يا ابن رسول الله ص قال ان عوام اليهود كانوا قد
عرفوا علماءهم بالكذب الصراح واكل الحرام والرشا وتغيير الاحكام واضطروا بقلوبهم الى ان من فعل ذلك فاسق لا يجوز ان يصدق على الله
ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله فلذلك ذمهم وكذلك عوامنا اذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب
على الدنيا وحرامها فمن قلد مثل علمائهم فهو مثل اليهود الذين ذمهم بالتقليد لفسقة علمائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه
حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فان من
ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت لذلك
لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم واخرون يتعمدون الكذب علينا الحديث
وقال في الوسائل واورده العسكري ع ولا نقل عنه بهذا ... الاعتماد عليه وقد اشار الى ما ذكر في الوسائل واحتمل فيه حملها على التقية
وقال ايضا هي معارضة بمتواتر قطعي السند لانا نقول ضعف السند هنا غير قادح لانجباره بعمل معظم اصحابنا الامامية الحجوان
التقليد وهنا احتمال الحمل على التقية فرع الاصل ولولاه لارتفع الوثوق باكثر الاخبار لتطرق الاحتمال المذكور فيها واما
دعوى كونها معارضة بالمتواتر فممنوعة فان المقطوع به عدم التواتر في التقليد بل الادلة القائلة على جوازه الا ان يكون المراد
العمومات المانعة من العمل بغير العلم فانها متواترة لكنها لا تصلح للمعارضة لان الرواية المذكورة بالنسبة اليها اخص فيلزم تخصيصها بها
نعم يمكن ان يقال ان دعوى انجبار ضعف سند الرواية بعمل المعظم الى ذلك بحيث يصح التمسك بها في محل البحث انما يتجه لو ثبت ا
استناد الاصحاب الى ما صاروا اليه وتلقيهم اياها بالقبول بحيث يحصل العلم او الظن بصحتها او كونها صادرة عنه وهو مم ومجرد موافقتها
لما صاروا اليه في الجملة لا يقتضي ذلك خصوصا اذا كان لها لفتوى لما صاروا اليه في محل البحث فتم وبالجملة الاعتماد على مجرد هذه
الرواية في محل البحث مشكل ولكن بانضمامها الى سائر الاخبار الكثيرة يمكن الاعتماد عليها وان فرض ان تلك الاخبار ضعيفة الاسناد
لان الحاصل من المجموع العلم او الظن بجواز التقليد في محل البحث وكلاهما حجة فتم لا يقال هذه الرواية معارضة بما دل على لزوم تقليد
الافضل من الاخبار المتقدمة وهو اولى بالترجيح لانه اقوى دلالة من هذه الرواية لانه اخص لانا نقول ما ذكر لا يصلح للمعارضة
لما بيناه سابقا ومنها خبر عنوان البصري عن ابي عبد الله ع يقول سل العلماء ما جهلت ومنها خبر عمر بن حنظلة قال سالت ابا
عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث كيف يصنعان قال ينظران من كان منكم قد روى حديثنا
ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله
وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك لا يقال هذه الرواية تدل على وجوب تقليد الاعلم لانها اوجبت
الرجوع الى من عرف جميع احكامهم لان قوله ع احكامنا جمع مضاف وهو يفيد العموم والعارف بجميع الاحكام لا يتفق عادة
وقد صرح به الاصوليون فالمراد اما معرفة شيء كثير من الاحكام وهو الغالب في المجتهد المطلق او الاستعداد لمعرفة جميع الاحكام وعلى
اي تقدير يصح الاستدلال بالرواية على المدعى لامكان فرض الافضل من المفروضين كالاخير واطلاق الرواية يدل على جواز الرجوع
الى الافضل والمفضول فتم ومنها خبر ابي خديجة عن ابي عبد الله ع اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته
عليكم قاضيا ومنها خبر اسحق بن يعقوب وورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان ع واما الحوادث الواقعة ع واما الحوادث
الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله لا يقال الرجوع الى الرواة ليس تقليدا بل هو تحصيل الدليل
وهو الخبر لانا نقول الرجوع الى الرواة قد يكون تقليدا وقد لا يكون تقليدا والرواية تحوي الامرين ولم يفصل بين العالم والاعلم
فيصح الاستدلال بها على عدم تعيين الافضل ومنها خبر احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت اليه يعني ابا الحسن الثالث عليه السلام اسئله
عمن اخذ معالم ديني فكتب ع فهمت ما ذكرت فاعتمد في دينك على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فانهما كافوك ان شاء الله
ومنها المروي عن روضة الواعظين قال قال النبي ص من تعلم بابا من العلم عمن يثق به كان افضل من ان يصلي الف ركعة لا يقال التقليد
ليس من باب التعلم لان التعلم هو اخذ العلم والتقليد مما لا يمكن اخذ العلم به فلا يمكن الاستدلال بالرواية على المطلق
نعم تناولها لمحل البحث لانا نقول ذلك مم بل لا شبهة في ان التقليد يطلق عليه انه تعلم وقد يقال ان مطلق التقليد لا يكون بل التقليد

الذي يجوزه الشارع وتقليد المفضول مع وجود الافضل مما لا يعلم بان الشارع جوزه فيصدق عليه التعلم فتم ومنها خبر محمد بن علي بن الرضا ع
عن آبائه ع قال سمعت رسول الله ص يقول اطلبوا العلم من مظانه واقتبسوه من اهله ومنها خبر المسلم بن صالح الهروي قال سمعت الرضا ع
احيا امرنا فسئلت كيف يحيي امركم قال يتعلم علومنا ويعلمها الناس ومنها خبر عبد المؤمن الانصاري قال قلت لابي عبد الله ان قوما يروون ان رسول
الله ص قال اختلاف امتي رحمة فقال صدقوا فقلت ان كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب فقال ليس حيث تذهب وذهبوا انما اراد قول الله عز وجل فلولا
نفر من كل فرقة الاية فامرهم ان ينفروا الى الله ويتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم انما اراد اختلافهم من البلدان لا اختلافا في دين الله والمسئلة
عندي في غاية الاشكال ولكن القول الاول احوط بل هو الاقرب وينبغي التنبيه على امور الاول اذا كان احد المجتهدين اعلم والاخر اتقى واورع واعدل
الفرج في المعارج ويب وس وكرى وشرح الزبدة لجدي الصالح والمحصول للغزالي انه يجب تقليد الاعلم وحكاه في المنية عن قوم واحتج عليه
في المعارج وس وكرى وغيرها بان الثقة الذي يفيده من الورع يحجزه من الاقتحام والتهجم من الحرام فيبقى ترجيح العلم سالما من المعارض وحكى في المنية عن قوم
القول بلزوم تقليد الاورع وهو قوي ان لم يرد ما يعكس بقوة الظن حيث يقول وعلى اجتهاده من غيره وان كان الغير اعرف على الظاهر وحكى جدي الصالح
عن طائفة بانه يتخير في تقليد ايهما شاء ويظهر من المنية التوقف في المسئلة والاقرب هو القول الاول من لزوم تقليد الاعلم لان الظن الحاصل
من قول الاورع كما اشار اليه فيجب اتباعه لا يقال لا نسلم دعوى ارجحية ما يستفاد من قول الاعلم من ما يستفاد من قول الاورع بل يمكن ارجحية قول الاورع
من قول الاعلم فالدليل لا يشمل جميع افراد محل البحث بل هو معارض بمثله في مثل افراده لانا نقول لا نم الفرض المذكور سلمنا ولكن نقول وبعدم القائل
بالفصل بين الفريق هذا معارض بمثله وتقريره انه اذا ثبت لزوم تقليد الاورع فيما اذا كان الظن الحاصل من قوله اقوى يثبت مطلقا لعدم القائل
بالفصل وبالجملة مقتضى ما دل على لزوم الاخذ بالظن الاقوى يقتضي التفصيل في المسئلة فحكم بلزوم تقليد الاعلم في صورة وبعدم لزوم تقليد
الاورع في اخرى وهذا خرق للاجماع المركب فلا تكون الحجة المذكورة ناهضة لاثبات المدعى لانا نقول المعارضة وان سلمت ولكن يجب ترجيح
الاخذ بقول الاعلم مطلقا وذلك لوجهين احدهما انه معتضد بالشهرة العظيمة بل الظاهر عدم الخلاف من اصحابنا القائلين بلزوم تقليد الاعلم
في صورة وبلزوم تقليد الاعلم في الجملة ويمكن ان يجعل هذا حجة مستقلة في نفس المسئلة وثانيهما ان فرض الظن الاقوى من قول الاعلم اكثر وقوعا من فرض
حصول الظن الاقوى من قول الاورع فيجب ترجيح ما يقتضي لزوم الاخذ بالاول لان ترجيح ما يقتضي لزوم الاخذ بالاول لان ترجيح ما يقتضي لزوم الاخذ
بالثاني يلزم منه كثرة المخالف للاصل الدال على لزوم الاخذ بالظن الاقوى ولا كذلك ترجيح ما يقتضي لزوم الاخذ بالاول كما لا يخفى وبالجملة لو كان السبب
في الحكم بوجوب تقليد الاعلم في الجملة هو حصول الظن الاقوى من قوله فاللازم الحكم بوجوب تقليده في محل الغرض اما مع حصول المناط وان كان السبب
في ذلك الشهرة او اتفاق اصحابنا الامامية فيهما فاللازم الحكم بهذا الظهور تحقق المناط المذكور فيما نحن فيه وان كان السبب في ذلك مقبولة عمر بن حنظلة ونحوها
فالحكم بترجيح الاعلم هنا مشكل لعدم معلومية اندراج محل البحث تحت اطلاق الروايات وذلك اما لوقوع التعارض بين اطلاق قوله اعلمهما واورعهما مع عدم
الترجيح او لان المفروض في الرواية ترجيح من جميع الصفات الاعلمية والافقهية والاورعية ومن الظاهر انه غير شامل لمحل البحث وان قلنا بان تقليد الاعلم غير واجب
فالظاهر ثبوت التخيير هنا بين المجتهدين المفروضين لاطلاق الاخبار المتقدمة ولامكان دعوى اتفاق القائلين بعدم وجوب تقليد الاعلم على التخيير هنا فالنزاع
في المسئلة مبني على القول بلزوم تقليد الاعلم لا تحصيل البراءة من التكليف الثابت به اقوى لكثرة القائل به وندرة القائل بخلافه وبالجملة مقتضى القاعدة العقلية
في محل البحث مع قطع النظر عن جميع ادلة الطرفين هو التخيير لدوران الامر بين الواجبين المتضادين ولا ترجيح ولكن لما كان القائل بترجيح الاعلم اكثر وكانت
الكثرة موجبة للظن كان الاخذ بقوله احوط ولا يبعد دعوى لزوم هذا الاحتياط لو لم يعارضه ما هو اقوى منه وعليه فالمعارض الثاني اذا تساوى المجتهدان علما
وتفاضلا ورعا وعدالة فهل يجب تقليد الاورع والاعدل منهما او للمكلف التخيير في تقليد ايهما شاء صرح بالاولوية في الجعفرية والمقاصد العلية وكذا في التمهيد
وشرح الزبدة لجدي الصالح ويمكن استفادته من المعارج ويب والذكرى وس والمنية ولهم على ذلك وجوه منها ان حصول البراءة من التكليف الثابت
بتقليد الاورع والاعدل مقطوع به والتكليف بتقليد غيره فلا يجوز ويجب تقليد الاعدل تحصيلا للبراءة اليقينية ومنها ما تمسك به في يب وشرح الزبدة لجدي
الصالح من انه تساويا في العلم وتفاضلا في الدين فالاقرب وجوب الاخذ بقول الادين لقوة الظن ويحتمل التخيير اذ مناط التقليد وهو العلم والورع موجود
ولا ترجيح فيما يتعلق بالاجتهاد الذي هو العلم وفي الثاني مع تساويهما في العلم يقدم الاعدل نظرا الى ثبوت الرجحان للمقتضي فيجب تقديم المرجوع عليه ومنها خبر عمر بن
حنظلة وخبر داود بن الحصين وخبر موسى بن اكيل وقد تقدم اليها الاشارة وفي جميع الوجوه المذكورة نظر والتحقيق ان يقال ان تقليد الاعلم ان لم يكن واجبا فالحق
عدم وجوب تقليد الاورع والاعدل لان الظاهر ان كل من قال بعدم وجوب تقليد يقول بعدم وجوب تقليد الاورع والاعدل اما لعموم ادلته
وان قلنا بوجوب تقليد الاعلم امكن ان يمنع ايضا من وجوب تقليد الاعدل لعموم الاخبار الدالة على جواز التقليد ولم يثبت مخصص كما قال بوجوب تقليد

الاعلم الوجوب

الاعلم الى وجوب تقليد الاورع هنا ولا قام عليه دليل بالخصوص من اجماع محقق او منقول او شهرة ولكن المسئلة على التقدير المذكورة لا تخلو عن اشكال
ومراعات الاحتياط مهما امكن اولى الثالث اذا تساوى المجتهدان في العلم والورع فهل يتخير في تقليد ايهما شاء او لا اختلف فيه الاصوليون على اقوال الاول انه يتخير
وهو في المعارج ويب ويه والمنية والقواعد للشهيد والذكرى ودروس والجعفرية والمقاصد العلية والمعالم والزبدة وشرحها لجدي الصالح واحتج عليه في يه والمنية
وغيرهما بان ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين عند تساويهما ومقتضى اطلاق الاكثر الكتب المذكورة وصريح المعارج عدم الفرق بين اتفاقهما
وايا في المسئلة الفقهية اختلافهما الثالث ما اشار اليه في يه وشرح الزبدة في وقيل بسقوط التكليف ويرجع الى البراءة الاصلية لانه جعلنا لان يعقل ما يشاء
الثالث ما حكاه في المحصول عن قوم من انه يجب طرح الحق الاصل الرابع ما حكاه في المحصول عن قوم من انه يجب عليه ان يشتغل عليه ويعتقد والمعتمد عندي
هو قول الاول للعمومات الدالة على صحة التقليد والظهور عدم الخلاف فيه بين اصحابنا الامامية ولزوم الخروج من الدين بالرجوع الى براءة الاصلية والحكم
بسقوط التكليف ولزوم الحرج العظيم بالاخذ بالاثقل واعلم انه اختلفوا في امكان فرض التساوي على قولين الاول انه ممكن وهو الظاهر للمعارج ويب ويه
والمنية والذكرى والقواعد والجعفرية والشهيدية والتمهيد والمعالم والزبدة وشرحها لجدي الصالح وهو المعتمد لكنه بعيد كما صرح به في الذكرى
والمقاصد العلية الثاني انه غير ممكن وهو المحكي في يه والمنية والذكرى والتمهيد والمقاصد العلية عن بعض فقالوا وقيل يمتنع وقوع التساوي
فنادى في يه وكذا في المنية فقالوا كما يمتنع استواء اماري الحل والحرمة الرابع قلنا بلزوم تقليد الاعلم فان كان احدهما اعلم في الفقه وساير العلوم
فلا اشكال في لزوم تقليد الاعلم الى الاعلم في الفقه وان كان المستند في ذلك الاخبار المتقدمة الدالة على الرجوع الى الافقه فاساد اليه الفاضل
المشار اليه الاخ من اشكال ايضا لما اشرنا اليه من العمومات وعدم صلاحية هذه الاخبار لمعارضتها لان الظاهر منها الحكم الشرعي لقوة احتمال
صيرورة لفظ الفقه حقيقة في الحكم الشرعي في زمن صدور الاخبار او منع ذلك فنقول ارادة المعنى اللغوي منها بعيد جدا فيلزم الحمل على المعنى
المتعارف الاشارة او بالمجازات لكثرة الاستعمال فيه وبالجملة القول بالتخيير هنا لا يخلو عن قوة ولكن مراعات الاحتياط مهما امكن اولى الخامس هل الاعلم
بالاعلم الاكثر حفظا للمسائل او الاشد قوة لاستخراجها والاكثر ترجيحا لها فيه اشكال ولم اجد مصرحا بشيء مما ذكر والتحقيق يقتضي الرجوع هنا الى
العرف فكلما صدق عليه عرفا انه اعلم يجب الرجوع اليه ان قلنا بوجوب تقليد الاعلم السادس على المختار من وجوب تقليد الاعلم هل يجب تحصيل العلم
بالاعلمية في صورة الظن بها فيكون تقليد الاعلم واجبا مطلقا او لا يجب تقليد الاعلم الا بعد العلم بها فيكون واجبا مشروطا الاقرب الاول بالنسبة الى الاعلم
فيه اشكال من ان مقتضى عمومات ما دل على صحة التقليد التخيير وما خرج منها صورة العلم بالاعلمية بالدليل والظن ونحوها منهما فيبقى
محل البحث فيبقى مندرجا تحت العموم ومن ان الغالب في الواجبات الوجوب المطلق فيلحق محل الشك ومنه محل البحث بالغالب مضافا
الى الاحتياط واطلاق الامر بالرجوع الى الافقه والاعلم في النص والفتوى فان الاصل في الامر الوجوب المطلق وتقييده بصورة
العلم كما في كثير من الاطلاقات ووضع اللفظ للمعنى الواقعي غير مدخلية للعلم في المفهوم لا ينافي انصراف اطلاقه الى صورة العلم فتم ومع هذا
فوجوب التحصيل احوط وكذا الكلام في معرفة الاورع وقد صار الى وجوب تحصيل العلم بالاعلمية والاورعية في يه ويب والمنية وهو الظاهر من التمهيد
السابع هل الاعلمية والاورعية يقوم مقام العلم بها فيتبع او لا فيه اشكال وقد صار في يه الى الاول وهو الظاهر من النهاية المنية وشرح الزبدة لجدي
الصالح وهو احوط الا انه لكن لعسرها وقطع بالاورعية الاخر وذكر في جملة من الكتب امورا لمعرفة الاعلم ففي يب ويه يعلم الاعلم بالتسامع لا البحث
من نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك وفي المنية طريق علم العامي بالاعلم والاورع بذلك التسامع من الناس والقراين المفيدة للعلم
او الظن به لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك لكونه متعذرا ما دام عاميا وفي شرح الزبدة لجدي الصالح طرق الافضلية اما من تواتر
الاخبار عن الفاضل بانه افضل او من اذعان المفضول او من الامارات الدالة عليه كاقبال العلماء على سؤاله والانقياد الى فتاويهم به الثامن الظاهر
انه لا خلاف بين الاصحاب في ان الترافع في زمن الغيبة حكمه حكم الاستفتاء فيجب المراجعة الى الاعلم ان وجب تقليد الاعلم فالافلا واما في زمن
الحضور فالظاهر من المعظم انه كذلك ايضا ويظهر من العلامة انه يجوز الترافع الى المفضول في زمن الحضور قال في النهاية لان خلله ينجبر بنظر
الامام وهكذا حكم التقليد في الفتاوى التاسع هل حكم غير الاستفتاء والترافع من ساير ما يشترط فيه الاجتهاد حكمهما فيجب
اعتبار الاعلم او لا لم اجد مصرحا في هذا الباب الحق من الاصحاب لكن ظاهر اطلاق كلامهم في بعض المقامات عدم اشتراطه ذلك العاشر اذا
تعذر الوصول الى الاعلم او كان فيه حرج سقط اعتباره الحادي عشر اذا علم بفتوى المفضول بسماعه منه او بتواتر ونحو ذلك ولم يعلم بفتوى
الافضل باخبار عدل ونحوه مما يجوز الاعتماد عليه في معرفة مذهب المجتهد فهل يجب تقليد المفضول او يجب تقليد الاعلم
لحال يعرض المسئلة وهي في غاية الاشكال ولكن الاحتمال الثاني اقرب الثاني عشر اذا سئل المقلد المفضول مع تمكنه من الافضل وان علم

المسؤول عن ذلك فالاحوط ترك الفتوى وان لم يعلم بعلم بذلك فلم الفتوى حملا لفعل المسلم على الصحة الثالث عشر يظهر من جملة من الكتب كالنهاية
وب والمنية انه اذا تعدد المجتهدون واتفقوا على الحكم جاز للمقلد العمل بالحكم من غير تعيين من يقلده وغير نظر والاحوط تعيين من يقلده الرابع
عشر اذا قلد المفضول لعدم التمكن من الافضل ثم تمكن منه فيجب عليه تقليده فيما لم يقلد المفضول فيه وهل يجب عليه الرجوع الى الافضل فيما
قلد فيه المفضول لصحة ما يترتب عليه اثارها ولا يجب عليه اعادتها للاصل ونفي الحرج واما الاعمال التي يريد الاتيان بها التي قلد فيها
المفضول ففي وجوب الرجوع فيها الى الافضل اشكال في تقليد الفتوى بتقليد الاعلم ومن استصحاب الصحة ولزوم الحرج فالبناء في الاول
والامكان منع انصراف الاطلاق الى هذه الصورة مع معارضته باطلاق الفتوى بانه لا يجوز الرجوع بعد تقليد المجتهد والتعارض
من قبيل تعارض العمومين من وجه كالتخيير ومن الظاهر ان الترجيح مع هذا الاطلاق وكيف كان فلا ينبغي ترك الاحتياط وان كان احتمال عدم وجوب في غاية
القوة لا يشترط في العمل بقول المفتي مشافهته والسماع منه كما في نهاية الاصول ومنية اللبيب والذكرى والالفية والجعفرية وجامع
المقاصد والمقاصد العلية والروضة والمعالم وغيرها والحجة وجوه الاول ظهور عدم الخلاف في ذلك الثاني ظهور كلام بعض الاصحاب في دعوى الاتفاق
عليه ففي الذكرى لا يشترط مشافهته للمفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا للاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا
روى عن المفتي وما يوجد في العبارات لا يجوز الافتاء للعامي بقول المفتي محمول على تصرفه في الحكم وقال في المعالم لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة
المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا الى ذلك على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي الثالث ذلك لو كان
شرطا لاشتهر بل تواتر لتوافر الدواعي عليه وشدة الحاجة اليه والتالي باطل بل المعهود من سيرة المسلمين قديما وحديثا خلافه فالمقدم مثله الرابع ان
ذلك لو كان شرطا للزم الحرج العظيم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة وقد اشار الى هذا الذكرى فقال بعد ما حكينا عنه سابقا
والعسر اللازم بالتزام السماع منه وفي المعالم بعد ذلك واحتجوا بلزوم العسر بالتزام الخامس عموم مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وفيه نظر
وينبغي التنبيه على امور الاول هل يشترط العلم بمذهب المفتي وفتواه اولا كما هو ظاهر النهاية ومنية اللبيب والذكرى والالفية
والجعفرية والمقاصد العلية الاقرب الثاني لظهور الاتفاق عليه ولسيرة المسلمين المستمرة ولزوم الحرج باشتراط العلم الثاني لا اشكال في
جواز الاعتماد على شهادة العدلين في ثبوت مذهب المفتي وفتواه وهل يجوز الاعتماد على العدل الواحد في ذلك كما في يه ومنية اللبيب والذكرى
والالفية والمقاصد العلية والجعفرية اولا الاقرب الاول لظهور الاتفاق عليه قولا وفعلا كما اشار في الذكرى والمعالم باشتراط تعدد المخبر
ولعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية ان جعلناه دليلا على حجية خبر الواحد ولفحوى جميع ما دل على حجية اخبار العدل عن المعصوم بحكم شرعي ولما
اشار اليه في يه وان جمع الحكاية من يوثق به كحكم السماع كان النبي يبعث الاحاد القبايل لتعريف الاحكام ولولا وجوب القبول
عليهم لما كان للانفاد فائدة انتهى وهل يشترط وحدة الواسطة بين المفتي والمستفتي فلا يجوز الاعتماد على اخبار عدل عن اخر عن المفتي
اولا يشترط ذلك بل يجوز الاعتماد وان تعددت الوسائط كما هو نص الجعفرية والالفية والمقاصد العلية وظاهر يه ومنية اللبيب والذكرى
الاقرب الاخير لظهور الاتفاق عليه كما اشار اليه في الذكرى والمعالم ولفحوى ما دل على عدم اشتراط ذلك في نقل المجتهد الخبر عن المعصوم ولعموم قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية ان جعلناه دليلا على قبول خبر الواحد ويصح في الالفية باشتراط عدالة جميع الوسائط في النقل بكفيه
الاخذ من المجتهد ولو بواسطة او وسائط مع عدالة الجميع وربما يستفاد من المقاصد العلية دعوى الاجماع عليه فانه قال يستفاد من اشتراط
عدالة الجميع انه لا بد من العلم بجميع الوسائط والاسناد الى مجتهد معين وثبوت عدالتهم شرعا فلا يكفي حسن الظن بمن لم تثبت العدالة وانه
لا يكفي الامن احدهم مع عدم الحكم بعدالة الواسطة باحد الوجوه السابقة واعتماد خلاف ذلك بعد بالاجماع انتهى الثالث يجوز الاعتماد على تأليف
المفتي وكتابه سواء كان بخطه او بخط غيره لانه المعهود من سيرة المسلمين ولانه لولا ذلك للزم الحرج كالتخيير والتالي باطل فالمقدم مثله وكذا
يجوز الاعتماد على ما يكتبه في جواب المسائل وقد اشار الى ما ذكرنا في يه والمبادي ويب ومنية اللبيب والذكرى ففي الاول ان رجع الى كتاب فان وثق
به جرى مجرى المكتوب من جواب المفتي في جواز العمل به ولهذا كان عم يكتب الكتب وينفذها الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز العمل بكثرة
ما يتطرق من الغلط في العلط الكتب وهذا هو الوجه عندي وفي الثاني وان وجد مكتوبا وكان موثوقا به فالاقرب جواز العمل به والا فلا
وفي الثالث فان كان كاتبه فالاقرب جواز العمل به ان امن الغلط والتزوير وفي الرابع اذا حكى العامي عن المجتهد فان كان حيا وسمعه
مشافهة او نقل عليه ثقة او كتب اليه مكتوبا يامن فيه الغلط والتزوير عمل عليه والا فلا وفي الخامس في الاول الاكتفاء بالكتابة مع امن
التزوير للاجماع على العمل بكتب النبي والائمة في ازمنتهم ولان المعتبر ظن الافتاء وهو حاصل بذلك وهل يشترط العلم بكون المكتوب

باب الاستصحاب

في الحديث المروي عن مولانا امير المؤمنين من كان على يقين فشك فليمض على فان
اليقين لا يدفع بالشك اختلف عباراتهم في تعريف الاستصحاب ففي المعتبر الاستصحاب حال الشرع كالمتيمم
يجد الماء في اثناء الصلوة فيقول المستدل على الاستمرار بصلوته مشروعة قبل وجود الماء فيكون كذلك بعده وفي التنقيح والاستصحاب
هو اثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلا على ثبوته في الاول وفي الرسالة الاستصحابية الاستصحاب عبارة عن الحكم باستمرار امر كان يقيني
الحصول في وقت او حال ومشكوك البقاء بعد ذلك الوقت والحال وفي المعالم وغاية المامول الاستصحاب الحال ان يثبت حكم في وقت
ثم يجيء وقت اخر ولا تقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل وفي
الوافية استصحاب حال الشرع هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال فيقال ان الامر
الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكلما هو كذلك فهو باق وفي المشارق اعلم ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان
سابق عليه وفي شرح المختصر معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما هو كذلك فهو مظنون البقاء وفي بعض
شروح المنهاج اثبات الحال هو عبارة عن اثبات ما علم وجوده ولم يعلم عدمه اذا ثبت حكم من الاحكام الشرعية
في وقت ثم جاء وقت اخر وشك في بقاء ذلك الحكم في وقت الثاني ولم يقم دليل على انتفاء فهل يلزم الحكم بثبوته وبقائه وبقاء
ما كان على ما كان فيكون الاستصحاب حجة ومن جملة الادلة الشرعية كالكتاب والسنة اولا بل يفتقر الحكم به في الثاني الى دلالة كما يفتقر في
نفيه الى الدلالة فلا يكون الاستصحاب بحجة ولا دليلا شرعيا كالقياس المستنبط العلة اختلف القوم في ذلك على قولين الاول ان الاستصحاب
حجة ودليل شرعي وهو للمعارج والتهذيب والمبادي والزبدة والوافية وجدي وعدة العلامة والاحكام وبعض شروح المنهاج وحكى
في جملة من الكتب كما عن جماعة ففي النهاية والمنية اختلف الناس في ان الاستصحاب الحال هل هو حجة ام لا ذهب جماعة من الشافعية كالمزني
والصيرفي والغزالي الى انه حجة وبناء في الاول وغيرهم وفي شرح المبادي ذهب الشافعي والمزني والغزالي والصيرفي وبعض المحققين الى
ان الاستصحاب حجة وهو مذهب المش وفي العدة ذهب كثير من اصحاب الشافعي وغيرهم وهو الذي كان ينصره شيخنا ابو عبد الله الى ان
ذلك دليل وفي ذلك نظر وفي الزبدة الاظهر انه حجة وفاقا للاكثر اصحابنا وفي التمهيد استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين وفي المعالم
اختلف الناس في استصحاب الحال فحكي عن المفيد المصير الى الحجية وهو اختيار الاكثر وفي غاية المامول اكثر اصحابنا على حجية استصحاب
الحال وهو اختيار اكثر العامة وفي الرسالة الاستصحابية منهم من يقول بالحجية مطلقا وهو المش بين فقهائنا ومنهم من انكر مطلقا ومنهم من فصل
وفي الاحكام ذهب جماعة من اصحاب الشافعي كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم من المحققين الى صحة الاحتجاج به وهو المختار وفي شرح
المختصر اكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته انتهى وبظهور من المنية المصير اليه ايضا الثاني ان الاستصحاب ليس بحجة وهو للذريعة
والعدة والغنية والمعتبر وغاية المامول وحكي في جملة من الكتب وفي العدة ذهب اكثر المتكلمين وكثير من الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة
وغيرهم الى ان ذلك ليس بدليل وهو الذي ينصره المرتضى وفي يه استصحاب الحال حجة خلافا لاكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين كابي
الحسين البصري والسيد المرتضى وغيرهما الى انه ليس بحجة ومن هؤلاء من جوز به الترجيح لا غير وفي المنية استصحاب الحال حجة عندنا
الى ان قال خلافا للسيد وابي الحسين البصري واكثر الحنفية وفي المعالم ذهب اليه المرتضى وجماعة من العامة وقال المحقق في المعتبر
قول المرتضى وهو الاقرب وفي غاية المامول ذهب السيد المرتضى واكثر الحنفية واكثر المتكلمين الى انه ليس بحجة وهذا القول ليس ببعيد وفي
الوافية وانكره المرتضى والاكثر ثم قال قال الاستر ابادي في الفوايد المكية جواز العمل بالاستصحاب في احكام الله تعالى ذهب اليه المفيد
والعلامة من اصحابنا والشافعية والحنفية خلافا فالاكثر علمائنا والحنفية ثم قال بعد ملكي اعلم ان مذهب حجية الاستصحاب والعمل به ليس
مذهبا للمفيد والعلامة فقط من اصحابنا بل الظاهر انه مذهب الاكثر فان من تتبع كتب الفروع سيما ابواب العقود والايقاعات يظهر
عليه ان مدارهم في الاغلب على الاستصحاب يشهد بذلك شرح الشهيد الثاني وشرح الشهيد الاول في عدة باختياره وفي الاحكام
ذهب اكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين كابي الحسين البصري وغيره الى بطلانه ومن هؤلاء من جوز به الترجيح لا غير وفي شرح المختصر واكثر
الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي للاولين وجوه منها ما ذكره في المعارج فقال ان المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض
لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا
فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله

فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع انتهى وفيه نظر اما اولا فلما ذكره في نهاية المراد فيق بعد الاشارة اليه وفيه نظر فانا لا نم ان المقتضى
للحكم الاول ثابت في الزمن الثاني اذ علم العلم بعدمه ليس علما بثبوته وهل هو الا مصادرة على المطلوب انتهى واما ثانيا فللمنع من حجية الحكم
ببقاء المقتضى والمزيح مع الشك في وجود المانع لعدم الدليل على ذلك بل لا يتم الدليل الا بعد العلم اذ الظن المعتبر فيها الفقد معارضته
لان شرط عدم المعارض ومع الشك فيه يحصل الشك في الشرط فيلزم التوقف لا يقال الاصل عدم المعارض كما في كل حادث شك في
وجوده لانا نقول هذا الاصل احد افراد الاستصحاب فلا يمكن التمسك به هنا لبطلان الدور ومنها ان الاستصحاب مما يفيد الظن
فيكون حجة اما المقدمة الاولى فقد صرح بها في جملة من الكتب ففي باب استصحاب الحال العدة لان وجود الشيء في الحال يقتضي ظن وجوده
في الاستقبال القضاء العقد بذلك في اكثر الوقايع وفي المنية احتج عليه بان العلم بوجود الشيء الممكن بقاؤه في الحال يقتضي ظن وجوده
في الاستقبال وكذا العلم بعدم الشيء والعمل بالظن واجب ولا معنى لكونه حجة الا هذا العقد اما الاول فمعلوم لكل احد بالوجدان
ولان العقل يقتضي بذلك من دون ارتياب في اكثر الوقايع اذا لم يحصل له معارض وعلى ذلك مبنى اكثر مقاصد العقلاء في امور
معاشهم واستعارهم كما هو الحالة التجار الذين يحملون القفار ويتحملون الاخطار والمشاق بقطع المسافات البعيدة للمعهود فيما بعض الاشخاص
المطلوبة لهم كسفرهم الى البلاد الهند لطلب الادوية الحارة وسفر اهل البحر الى البصرة طلب للتمر وما ذاك الا لما عهدوه من وجود الامتعة
المذكورة في تلك المواضع والعلم به للشخص وهو متى ان يدعي لنا ثبوت الحكم او العلم تحقق ما يلزم ظن بقاءه ولو الالم بتقريب المجمع
كما قال البيضاوي وفيه ما فيه ولعدم ارسال المكاتيب والهدايا من البعيد سفها ولكان الشك في الزوجية كالشك في بقاءها وفي
شرح المختصر لما تحقق وجوده او عدمه في حال ولم يطرأ ظن ومعارض بزيله فانه يلزم ظن بقاءه هذا امر ضروري ولو لا الحصول هذا الظن
لما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا في حراثة او تجارة ولا ارسال الودايع والهدايا من بلد الى بلد ولا القرض
والديون ولولا الظن لكان سفها وفي بعض شروح المنهاج لنا انه اذا علم وجود شيء ولم يعلم عدمه حصل الظن ببقائه والعمل بالظن واجب
لما عرفت فالعمل بثبوته واجب وهو المراد من استصحاب الحال وفي الاحكام ان ما تحقق وجوده وعدمه في حال من الاحوال فانه يظن بقاء ثم
لان العقلاء واهل العرف اذا تحققوا وجود شيء او عدمه وله احكام خاصة فانهم يسوغون القضاء والحكم بها في المستقبل من زمان ذلك
الوجود او العدم حتى انهم يجوزون مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدة متطاولة وانفاذ الودايع اليه ويشهدون في الحالة الراهنة
بالدين على من اقر به قبل تلك الحالة ولولا ان الاصل بقاء ما كان لما ساغ لهم ذلك ثم قال فان قيل ليس فيما ذكر بمجموعه ما يدل على ظن البقاء
بل انما كان ذلك لتجويزهم الاحتمال اصابة الغرض فيما فعلوه وذلك كما يحسن الرمي لقصد الاصابة لاحتمال وقوعها وان لم يكن الاصابة
ظاهرة مرجوحة او مساوية فالجواب ان الاقدام على الفعل الغرض موهوم وغير ظاهر انما يكون مع الخطر في حظه لا مشقة كما ذكروه من المثال
واما ما يلزم الخطر والمشقة في فعله فلا بد وان يكون الغرض ظاهر راجح على خطر ذلك الفعل ومشقته على ما يشهد به تصرفات العقلاء واهل
العرف من ركوب البحار ومعاناة المشاق من الاسفار فانهم لا يركبون ذلك الا مع ظهور المصلحة لهم في ذلك ومن فعل ذلك الا مع ظهور المصلحة
في نظره عد سفيها مختلا في عقله وما وقع به في الاستشهاد من مثل الودايع وارسال الرسل فكان الاستصحاب ظاهرا واما المقدمة
الثانية فلاصالة حجية الظن وقد اشار الى ما ذكرنا الى رسالة الاستصحابية فقال في جملة كلام له ولا يخفى على المتتبع المتامل ان معاشهم
تركهم بعهد ومن على ظنونهم في مقامات اثبات الاحكام او ظن يكون وان الجان حصل لهم من دون ان يكون على حجية ذلك الظن الى
قطع او اية او حديث ومن غير اشارة منهم الى حجية ذلك الحال نعم لا يعملون بالقياس وما هو مثله مما ورد المنع عنه شرعا بخصوص
او اتفقوا على عدم اعتبار مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم وامثالها مما نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ
الحكم الشرعي من امثال هذه الظنون وانها اجنبية بالنسبة الى الشرع بخلاف الاستصحاب لما عرفت واحتج صاحب المعالم وغيره على حجية اخبار
الاحاد من ان باب القطع في غير الضروري بات منسد والطريق منحصر في الظن فلا بد من كونه حجة الى اخر ما ذكره وحاصله ان الاجماع واقع
على انا مكلفون كالحاضرين في الاحكام الشرعية بل بقاء الشرع الى يوم القيامة وكوننا متشرعين به ومن امته من بديهيات الدين
ومما اجمع عليه المسلمون وظهر من التواتر وسد باب اليقين بتفاصيل تلك الاحكام قطعي وجداني لان المعلوم بالضرورة او الاجماع
ليس الا اجماليا وهو قدر مشترك بين خصوصيات لا بد من اعتبارها حتى يرفع ذلك الاجمالي ويتعين ذلك المشترك بخصوصية حكم
الشرع بالنسبة الى اضافتنا مثلا نعلم ان الصلوة واجبة علينا لكن معرفة كل واحد من اجزائها وشرائطها ومصححاتها ومبطلاتها واحكام

الشك

الشك والسهو والنسيان ونحو ذلك مما لا يحصى كثيرة وكتبها الفقهاء من اول كتاب الطهارة الى كتاب الصلوة انما يكون بالاخبار الاحاد
وظواهر القرآن او الاجماع المنقول بخبر الواحد وغيرها من الظنون ومع ذلك للتمسك في العمل بخبر الواحد ومما ماثلهم من اعتبار
اصل العدم واصل البقاء ومثل اصالة عدم السقط او التبديل او التحريف او النقل او غير ذلك من الظنون مثل قول اللغوي او
الامارات الظنية او غيرها مما هو معلوم وبالجملة رفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب رفع الشرع بالمرة وتحقق اجماع يقيني على
اعتبار خصوص كل يقينا اعتباره في تحقق الشرع لنا غير معلوم ومع ذلك مشاهد محسوس ان المدار الان على الظنون والبناء
انما هو عليها حتى الذي ينكر حجية كل ظن للمجتهد ليس مداره الا عليه وان كان ينكر باللسان وما ذكر ما اظهر فساد ما اورد عليه بعضهم
على صاحب المعالم بان انسداد باب العلم غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فلو لم يحصل العلم به بالضرورة او الاجماع يحكم به وما لم يحصل
يحكم باصالة البراءة لا انكوننا مضطرين للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم
او الظن المعلوم الحجية ففيها انتفى الامران يحكم العقل بعدم العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا حتى يعارض بالظن الحاصل
من اخبار الاحاد بخلافها وبين يديها ما ورد من النهي عن اتباع الظن انتهى ملخصا لما عرفت من ان الضروري او اليقيني امر مجمل لا ينفع ولا
يغني بل لو بنينا على القدر اليقيني ورفع اليد عما سواه ما ابنا على اصالة البراءة يحصل فقه وشرع جديد يلزم الكفار بانه ليس شرعنا
فضلا من المسلمين ويتقن بجهل ان الشرع بالنسبة الينا غير مقصور على ذلك مضافا الى الاجماع في اشتراكنا مع الحاضرين في التكاليف
واعتبار خصوصياتها وايضا اصالة البراءة انما يسلم فيما لم يثبت فيه تكليف اجمالي يقيني واما مع الثبوت فلا بد من الامتثال والاتيان
بجميع المحتملات من باب المقدمة لان العقل لا يرضى بالبراءة الاحتمالية ولا يكتفي في تحقق الاطاعة الواجبة بمجرد احتمال الاتيان
بما هو مطلوب فكيف يرضى بالبراءة الوهمية او الظن ان المطلوب ليس هذا لحصول الظن بكون المطلوب غيره او ذا ابدا عليه فالعقل يحكم
بالعقاب على الترك يحكم بوجوب الامتثال وتوقف الامتثال على الفعل سلمنا لكن لا نم حكمه على عدم العقاب سلمنا لكن الامر كونه
على سبب اليقين والتزام الاتيان بجميع المحتملات في جميع الاحكام يؤدي الى الحرج المنفي بل ربما لا يكون لتحقق الاتيان العسر
من جهة اخرى ولا يمكن الجمع مثل ان المال اما لزيد او لعمرو وكذا الزوجة وامثال ذلك وايضا الفقه من كتاب الطهارة الى الديات
قطعيات اجمالية وظنية تفصيلية فلو لم يحكم بالظن فلا بد من ان يحكم بالوهم وان الموهوم هو حكم الله تعالى ويلزم العمل به مع ان
الظن من الشرع انه لا يجوز العمل به وايضا لا يرضى بكون الظن حجة وجعله حكم الله الظاهري بل والعمل به لا تراك العمل بالاصل فكيف
ترضى بالوهم والى ما ذكرنا اشار العلامة في النهاية من انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان و
الجواب عن ذلك بان الاخبار وغيرها يوجبون العمل بالمقطوع والا فالتوقف والاحتياط فيه ما فيه لانسداد باب القطع بالبديهة
والوجدان من جهة سند الاخبار ودلالتها ولانها وتعارض بعضها مع بعض لغيرها ومع دليل اخر وعدم القطع بالعلاج الى غير ذلك
مما ذكرنا في رسالة الاجتهاد واثبتنا فساد توهم شرعها وانه شبهة في مقابلة البديهة ولو تيسر القطع لكان المجتهد ون ايضا لا يجوزون
العمل بالظن بل مع الظن الاقوى لا يجوزون العمل بالظن الاضعف فضلا عن العلم واضعف من ذلك بان اصالة البراءة في اصل العبادات
محل نظر لانها توقيفية موقوفة على النص وعلى تقدير تسليم الجريان فالقطع به محل نظر بل فاسد واما المعاملات ففي كثير من المواضع
لا يسالم الاصل مثل كون المال لزيد او عمرو وكذا الزوجة الى غير ذلك مع ان صحة المعاملة حكم شرعي محتاج الى دليل شرعي والاصل عدمه
حتى ان الاصل البراءة ايضا مانع عن الصحة فكيف يمكن التمسك بها في المعاملات والحكم بالصحة فاصالة البراءة انما تنفع في
بعض ما اشرنا اليه مع ان غالب احتياج الناس الى امثال ما ذكرنا وايضا اصل البراءة ظني كما عرفت وقطع العقل بعدم العقاب محل
تامل وتشاجر بين العلماء وان اتفقوا على حكاية ذلك لولا ان من النقل بل وحكم واما المنع عقلا ايضا وان كان الظاهر خلاف ذلك لكنه ظاهر
وظن وان كان قويا سلمنا القطع فانا نسلم في موضع لم يتحقق الظن بالتكليف اذ العقل يحكم بوجوب رفع الضرر المظنون البتة
فكيف يحكم بعدم العقاب والضرر والبتة ان العقل لا يرضى بترجيح المرجوح على الراجح فاذا كان الراجح عنده ان السبيل كذا الشرع
كان الحجا البتة انه هكذا ويحكم بكذا فكيف يرضى بترجيح خلاف ذلك عليه وبالجملة لا نم القطع في امثال ما نحن فيه بل ولا الظن سلمناه
لكنه ظن وبالجملة كون المدار في الفقه على الظن وامثال ذلك من المسلمات عند الفقهاء ولذا عرفوا الاجتهاد والمرادف للفقه
بما عرفوا به وهو من البديهيات والمحسوسات حتى ان خبر الواحد الذي هو العمدة في اساس الفقه نقل اجماع الشيعة على عدم حجيته بل

وكون العدم من ضروريات مذهبهم بل من الشيعة من كان يستحيل التعبد به واهل السنة في كتبهم الاصولية نسبوا المنع الى
الشيعة وتتبع كتب متكلمي الشيعة من قدمائهم يكشف عن صحة النسبة واكثر فقهائنا القدماء كانوا كذلك وان كان يظهر من كلام
الشيخ خلاف ذلك ويظهر من بعض القدماء ايضا وربما يظهر ان محدثي الشيعة كانوا يروون الحجية فكيف كان تحصيل اليقين
باجماعهم على الحجية وعلى تقدير التسليم كان مشربهم مختلفا في اعتبار ما هو الحجة فلا يظهر ان المجمع عليه يقينا اي شيء كان
واما الاختلافات والاحتمالات المنافية للقطع الحاصلة بحسب المتن والدلالة والتعارض فاكثر من ان تحصى نعم كثير من الظنون
يحصل القطع بعدم جواز جعله حكما شرعيا كالاستحسان ومنها ما يحصل الظن بعدم جعله مناطا للحكم الشرعي كالظن بكونه اجنبيا بالنظر الى
واخذ الحكم منه كالظن الحاصل بالرمل والنجوم وربما يحصل القطع بكونه اجنبيا والحاصل ان الفقيه لا يخفى عليه الامر بالنسبة الى الظنون
التي يحصل القطع بعدم جعله مناطا للحكم وربما يحصل له الشك انتهى وفي النهاية احتج الاخرون بان العلم متحقق امس في الحال يقتضي
ظن بقائه في الاستقبال الى ان قال واما وجوب العمل بالقياس لظن كلفوله بهمن يحكم بالظن ولانه لو لم يجب لزم ترجيح المرجوح على
الراجح وهو بديهي البطلان ولان العمل بالقياس وخبر الواحد والفتوى وباقي الظنون المعتبرة شرعا انما وجب ترجيحا للاقوى
على الاضعف وهو قائم هنا فيثبت الحكم وهو وجوب العمل به انتهى وهذه الحجة مما لا يخفى الاستناد اليها في امر مخالف للاصل
اما على القول بعدم اصالة حجية الظن فواضح لعدم قيام الدليل القاطع على حجية هذا الظن بالخصوص ولذا قال في الوافية بعد
الاشارة الى الدليل المذكور وفيه انه بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت والمسائل التي ذكروها ليس فيما نحن فيه
انتهى وفي النهاية احتج القائلون بانه ليس بحجة بوجوه الى ان قال الخامس المعتبر في الاحكام الشرعية ليس مطلق الظن والا كانت
شهادة العبيد والفساق والصبيان مقبولة لحصول اصل الظن بل الظن الغالب ونحن نمنع ان اصالة البقاء يفيد غلبة الظن
لان الاصل عدم هذه الزيادة بعين ما ذكرتم واعترض بمنع اشتراط غلبة الظن بل اصل الظن كاف ورد الشهادة في الصور المذكورة
لم يكن لعدم صلاحيتها بل لعدم اعتبارها في الشرع بخلاف ما نحن فيه من الاستصحاب الحال فانه معتبر انتهى واما على القول باصالة حجية
الظن فاما هو التحقيق فلمنع من افادة الاستصحاب الظن عادة خصوصا في نفس الاحكام الشرعية التي هي محل البحث وذلك لان مجرد ثبوت
الحكم في الزمن الماضي ليس من لوازمه العقلية ولا العادية البقاء ابدا حتى يكون موجبا لافادة الظن بحيث يحصل ارتفاعه وبالجملة
الاستصحاب ليس سببا للظن عادة كخبر العدل والشهرة نعم قد يحصل الظن بالبقاء لكن باعتبار الامور الخارجية من عادة ونحوها
وليس ذلك باعتبار نفس الاستصحاب وقد اشير الى ما ذكر في الجملة من الكتب ففي المشارق قال المحقق البهائي في الحبل المتين
لا يخفى ان الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن بالطهارة وشك في الحدث لا يبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المدة شيئا
فشيئا بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان بل ربما يصير الطرف الراجح مرجوحا كما اذا توضأ عند الصبح مثلا وذهل عن التحفظ
ثم شك عند الغروب في صدور الحدث منه ولم يكن من عادته البقاء الى ذلك الوقت والحاصل ان المدار على الظن فما دام باقيا
فالعمل عليه وان ضعف انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يصح لو بني المسألة على ان ما تيقن حصوله في وقت ولم يعلم او يظن طرو مزيل له
يحصل الظن ببقائه فالشك لا يعارضه اذ الضعيف لا يعارض القوي لكن هذا البناء ضعيف جدا بل بناؤها على الروايات مؤيدة
باصالة البراءة في بعض الصور وهي يشمل الشك والظن معا فاخراج الظن عنها مما لا وجه له وفي النهاية احتج القائلون بعدم حجية
الاستصحاب بوجوه الى ان قال السادس ظن الاستمرار ثابت قبل الشرع اما بعده فلا لعدم الامن من التغيير لجواز الدليل المغير
فلا يبقى ظن الاستمرار حاصلا اعترض بان بعد ورود الشرع اذا لم تظفر بدليل يخالف الاصل بقي ذلك الاصل مغلبا على الظن نعم انه
قبل ورود الشرع اغلب على الظن للتيقن بعدم المعارض فيه وبعد ورود الشرع يظن عدم المعارض وفي الرسالة الاستصحابية اجيب
بان الظن البقاء الا ترى انا اذا اشترنا الى بلد في ساحل البحر لعله غرق ولا انشا في الى بلد لعله وجد ما تاتي السفر نبلغ السلام الذي
من كان موجودا ويخاطبه ظانا ببقائه معتمدا عليه ولا نبلغ السلام الى من لم يكن موجودا باحتمال وجوده وهكذا الحال في جميع معاملات
فيحصل المجتهد قياس هكذا هذا ما حصل به ظن وهو حجة الله يقينا في حقه وحق مقلديه ومنع بعض من صغرى القياس انما حصل
الظن الا بالنسبة الى الامور القارة بالذات والقارة بقاؤه على حسب عادة الله نعم لا مطلقا حتى يتمسك بالاستصحاب مطلقا كما هو
المطلوب فعادة الله نعم علة للبقاء وهي ربما تورث العلم وربما تورث الظن الى المدة التي تورث فالامر دائر مع وجود عادة الله

وثبوته وثبوت مقدار ما يقتضي فكيف ينفع هذا في الاحكام الشرعية وخصوصا بالنحو الذي هو مطلوبكم اقول تتبع تضاعيف
الاحكام الشرعية يكشف للمتتبع ان الحكم الشرعي اذا ثبت لشيء لا يكون ابدا بل يكون باقيا ابتداء النزاع فيما اذا تغير وصف
لموضوع الحكم او زال ما هو علة الحكم ظاهرا او حال من احواله والاول مثل ماء القليل النجس الملاقات بصيرورته كثيرا والثاني مثل
الكثير المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره بنفسه او المتيمم الفاقد الذي وجد الماء في الصلوة والثالث في مثل الانائين وقع في احدهما نجاسة
ثم اشتبه بالاخر فلولا هذه التغيرات لم يكن لاحد تامل في البقاء ومن الثالث مسئلة حدوث المذي المرض او حصول الشك
في خروج البول ونحوها وبالجملة كون الحكم الشرعي اذا ثبت فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر خلافه لعله ليس محل التامل المتشرعة الا ان
يكون الحكم موقتا بوقت او مختصا بحال او فوريا على الخلاف في الفورية وانما تاملهم في ظهور خلاف حكم الاول بمجرد التغير المذكور في
واما مثل حكم الموقت فهو خارج عن محل نزاعهم ثم انه غير خفي ان الحكم الشرعي الثابت لا يرتفع الظن ببقائه بمجرد تغير وصف مثل القلة
في الماء القليل النجس بانه اذا اجتمع متعدد منه واتصل كل واحد من ذلك النجس بالاخر الى ان صار كرا مضاعفا فان الظن ببقاء النجاسة
على حاله من دون حصول تفاوت اصلا في غاية القوة بل لو لم يحصل الظن بزيادة النجاسة لم يحصل نقصها قطعا والا الشك كلا فضلا
عن انعدامها بالمرة وحصول الطهارة شرعا وقريب منه حكم زوال التغير عن الكثير المتغير سواء كان الزوال بنفسه او بجسم طاهر ما لم
يثبت من الشرع انه مطهر له شرعا واما وجود الماء للمتيمم فبملاحظة ان الصلوة قبله كانت صحيحة قطعا وبعده صارت مشكوكا فيها لكن
حاله حال زوال التغير لكن بملاحظة ان الطهارة شرط لصحة الصلوة والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط ويظهر من الاخبار
ان شرط صحة الترابية فقد الماء يحصل الشك في صحة الصلوة بسبب الظن بان الشرط اذا انتفى المشروط واما مسئلة الانائين فان علم
النجس منهما بعينه ثم وقع الاشتباه فالنجس يجب اجتنابه قطعا والاخر ايضا من باب المقدمة وكذا الحال فيما اذا وقع الاشتباه من اول
الامر مثل الانائين وقع في احدهما اسم قائل وقد بسطنا الكلام في هذه المسئلة في حاشيتنا على المدارك وبالجملة اذا ثبت حكم فيكون بقاؤه
وثبوت خلافه شرعا محتاجا الى دليل شرعي بحيث لو لم يكن الدليل لكان باقيا على حاله راسخا في قلوب المتشرعة بحيث يصعب عليهم تجويز خلاف
ذلك بل ربما يتعجبون من التجويز انتهى ومما يوهنه ان الاستصحاب لا يفيد الظن انه لو كان مفيدا للظن لجاز ان يترتب على كل دليل شرعي يحتمل تخصيص
عام كتاب او سنة ودفع ظاهرهما والرجوع الى المرجح حيث يعارض ظن الحكم بخبر الواحد وما تلاه لظن فان المعهود من سيرة الاصحاب
خلاف ذلك فانهم يرفضون اليد من الاستصحاب بحيث يعارضه دليل معتبر كما لا يخفى على ذلك لا متقادم ان الظن الحاصل من
الاستصحاب اضعف من الظنون المعتبرة اذ يترتب على هذا من حجية الاستصحاب بالنسبة الى جميع تلك الظنون الا انا نقول هذا الاحتمال
مقطوع بفساده لا يبقى الاستصحاب وان كان لا يفيد الظن في جميع موارده الا انه قد يفيد الظن في بعض موارده فيلزم ان يكون
هناك حجة لاصالة حجية الظن واذا ثبت حجيته في الجملة ثبت مطلقا ولو في صورة عدم الظن اذ لا قائل بالفصل بين الصور لانا نقول
ان الاستصحاب لا يفيد بنفسه الظن في شيء من الموارد وان اتفق حصول الظن بالبقاء في بعضها فانما هو في امر خارجي لا لنفس الاستصحاب
فاذن لا يمكن التمسك بالاجماع المركب كما لا يخفى وبالجملة التمسك باصالة حجية الظن لاثبات حجية الاستصحاب في غاية الضعف و
البعد عن الصواب ومنها ما تمسك به في المعارج فقال لنا ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتي الى
الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جايز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر
الا لمؤثر واذا كان التقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه راجحا من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب انتهى وضعف هذه
الحجة في غاية الظهور سواء اراد ان الاستصحاب يفيد الظن ام لا ومنها ما تمسك به في المعارج قولنا انه اطبق العلماء على انه مع عدم
الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا فان قال ليس هذا استصحابا
بل هو بقاء الحكم على ما كان لا احكاما بالاستصحاب قلنا نحن نريد بالاستصحاب هذا القدر ولا نعني به شيئا سوى ذلك انتهى وفيه
نظر فان اصل البراءة ليس حجة باعتبار الاستصحاب وسبق علم الوجوب بل هو اصل مستقل بنفسه قد قامت الادلة القاطعة على
حجيته وان تمسك المتمسك بالاستصحاب لاثبات حجيته على ما يظهر من بعض المحققين وربما يمنع من هذا ايضا لان عدم تعلق الوجوب
باعتبار فقد شرائط التكليف التي من جملتها البلوغ لا يمكن استصحابه بعد اجتماعها اذ بتوجه اليه الخطاب وحكم وان كان الا انه
وان لم يتعين ما توجه اليه بعد اجتماع الشرائط فينبغي التوقف لان اصالة عدم تعلق خطاب الوجوب معارضة باصالة عدم تعلق

خطاب غيره من الندب والاباحة وحيث لا ترجيح فيجب التوقف وغيره نظرا اما اولا فلمنع من عدم الترجيح اذ ما يدل على اصالة
البراءة يقتضي ترجيح الاول واما ثانيا فلان ما ذكر انما يتجه على تقدير ثبوت ان افعال المكلف الاختيارية كلها قد يتعلق بها خطاب
لا محالة وان لم يكن معينا في كثير من المواضع وقد يمنع من ذلك فتم وكيف كان فلا اشكال في ان حجية اصالة البراءة ليست مستندة
الى حجية الاستصحاب بل هي قاعدة برأسها مستقلة ولذا يقول بها من يقول بحجية الاستصحاب سلمنا ولكن حجية هذا القسم من الاستصحاب
يقتضي حجيته مطلقا والقول بالفصل معلوم ومنها ما تمسك به في المبادي فقال الاستصحاب حجة للاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك
في انه طرأ ما يزيله اولا وجب الحكم بالبقاء على ما كان اولا ولولا القول بان الاستصحاب حجة لكان ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح
انتهى وقد تمسك بهذه الحجة في بعض شروح المنهاج ايضا وضعفها كم فانه ان اراد الاجماع الفقهاء في جميع موارد الشك في بقاء الحكم الشرعي
الثابت سابقا فهو كيف والخلاف في حجية الاستصحاب ظاهر ومعه كيف يمكن دعوى الاجماع وان اراد ثبوت الاجماع على التعرف في بعض الموارد
فهو جيد ولكنه لا يجدي اذ لا يثبت قضية كلية بل قضية جزئية والقول بالفصل متحقق لا ينكر لا يقال الخلاف في حجية الاستصحاب يختص
بالاصوليين فلا يمنع من حصول اجماع الفقهاء لانا نقول الفقهاء وهم الاصوليون وليس طائفة الاصوليين غير طائفة الفقهاء
فاختلاف الاصوليين هو بعينه اختلاف الفقهاء لا يقال يجوز اختلاف الفقهاء والاصوليين في الاصول في الاستصحاب ثم يتفقوا في
الفقه على الحجية وقد اتفق مثل ذلك فلا يقدح اختلاف الاصوليين فيما ادعاه من الاجماع لانا نقول هذا الاحتمال في غاية البعد وان كان
متطرقا بمحض العقل فلا يجوز الركون اليه ولا يقال لا يقدح في حجية الاجماع المنقول الخلاف المذكور بناء على ان مجرد الخلاف لا يقدح في
العلم بتحقق الاجماع لانا نقول ان ما ذكر حسن لو كان المخالف قليلا اما مع كثرته فلا ولذا يضعف الاجماعات المحكية بمصير المعظم الى
خلافها وحيث كان الاكثر على ما ادعاه بعض الاصحاب على عدم حجية الاستصحاب حصل الوهن فيما ادعاه من الاجماع الا ان يمنع من مصير
المعظم الى عدم حجية الاستصحاب كما هو الظاهر بل الظاهر ان المعظم على حجيته وما ادعاه البعض معارض بالمثل فاذن يعتضد الاجماع المنقول
بالشهرة فيقوى حجية الاان يقال ليس الظاهر من سوق كلامه دعوى الاجماع على حجية الاستصحاب بل الظاهر منه دعوى الاجماع على انه يلزم منه ثبوت
حجية الاستصحاب ويضعف ان الاعتماد على هذا في اثبات حجية الاستصحاب اشكال فتم وقد اعترض في النهاية على الحجة المذكورة ايضا فقيل
القول بالاستصحاب امر لابد منه في الدين والشرع والعرف اما الدين الى ان قال وايضا الفقهاء باسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا
على انا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل اخذنا بالمتيقن وهو عين الاستصحاب لانهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث
الحادث وفيه نظر لان الشرع اذا نصب الحكم فاما ان يدل على الاستمرار او الوحدة او يكون مطلقا فان كان الثاني والثالث لم يحكم
بالاستمرار والحكم وان كان الاول لم يكن ظن الاستمرار من حيث الاستصحاب بل باعتبار نص الشارع عليه وانه لا يزول الا بالناسخ
انتهى ومنها ما اشار اليه في جملة من الكتب منها المعارج لنا ان العقلاء ما استصحاب الحالة في كثير من المسائل الشرعية والموجب للعمل
هناك موجود في موضع الخلاف فيثبت العمل اما الاولى فلمن تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا بالعكس
ومن تيقن طهارة ثوب في حال يبني على ذلك حتى يعلم خلافهما ومن شهد بشهادة يبني على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة
حكم ببقاء الكنه ولم يقسم امواله ولم يعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا الاستصحاب لحال الحجة وهذه العلة موجودة في مواضع
الاستصحاب فيجب العمل به وفي العدة استدل لمن نصر استصحاب الحال بانه قد اتفقوا على ان من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث
ان عليه ان يستصحب الحال فينبغي ان يجعل ذلك عبرة في نظايره واعترض من نفى القول به بان ما قلنا به لقيام دليل هو الاتفاق
على ان حال الشك في الحدث مثل يقين الطهارة فلا شك معها وفي المنية احتج عليه بان الاجماع واقع على ان الشك في وجود الطهارة
ابتداء يمنع من الدخول في الصلوة ويوجب تجديدها والشك فيها بعد حصولها في الزمان الماضي لا يمنع من الدخول فيها ولا يسقط
فرض تجديدها ولولا كون بقاء الشيء على ما كان عليه راجحا لم يكن كذلك الترجيح اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب
وعدمه متساويين ويلزم من الاول جواز الدخول في الصلوة من غير تجديد الطهارة في الصورة الاولى وعدمه في الصورة الثانية
وهما باطلان اجماعا ومن الثاني اما جواز الدخول في الصلوة في الصورتين جميعا والاجماع واقع على خلافه وفي المختصر وايضا انه
لو شك في حصول الزوجية ابتداء حرم عليه الاستمتاع اجماعا دون ما اذا علمها وشك في بقائها ولا فرق بينهما الا الاستصحاب بعدم
الزوجية في الاولى واستصحاب الزوجية في الثانية فلو لم يعتبر الاستصحاب للزم استواء الحالتين في التحريم والجواز وهو باطل لانه خلاف الاجماع

فقد علم

فقد علم اجماعهم على اعتبار الاستصحاب من المسلمين انتهى وفي الاحكاب الاستصحاب يفيد الظن لان الاجماع منعقد على ان
الانسان لو شك في وجود الطهارة ابتداء لا يجوز الصلوة ولو شك في بقائها جاز له الصلوة ولو لم يكن الاصل في الاصل متحقق
دوامه للزم اما جواز الصلوة الاولى وعدمه في الصورة الثانية وهو خلاف الاجماع وانما قلنا ذلك لانه لو يكن الراجح هو الاستصحاب
لم يخل اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب وان الاستصحاب وعدمه بيان وان كان الاول فيلزم منه امتناع جواز الصلوة في
الصورة الثانية لظن فوات الطهارة وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون استواء الطرفين مما يجوز معه الصلوة او لا يجوز فان
كان الاول فيلزم منه جواز الصلوة في الصورة الاولى وان كان الثاني فيلزم عدم جواز الصلوة في الصورة الثانية وكل ذلك
ممتنع فان قيل لا نم انعقاد الاجماع على الفرق في الحكم فيما ذكرتموه من الصورتين فان مذهب مالك وجماعة من الصحابة انما هو التسوية
بينهما في عدم الصحة وان سلمنا ذلك وسلمنا انه لو لم يكن الاصل البقاء في كل متحقق للزم رجحان الطهارة او المساوات في الصورة الاولى
ورجحان الحدث او المساوات في الصورة الثانية ولكن لا يلزم من رجحان الصلوة في الصورة الاولى جواز الصلوة بدليل امتناع
الصلوة بعد النوم والاغماء والمس على الطهارة وان كان وجود الطهارة راجحا وجواز الصلوة مع ظن الحدث حيث قلتم بان ظن
الحدث لا يلحق بتيقن الحدث سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان الاصل في الطهارة والحدث البقاء ولكن لا نم انه يلزم من ذلك في
الطهارة والحدث ان يكون الاصل في كل متحقق سواها البقاء بل لا بد لهذا من دليل سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان الاصل في كل شيء
لكنه منقوض بالزمان والحركات من حيث ان الاصل فيهما التقضي دون البقاء والاستمرار والجواب من منع الاجماع على الفرق فيما
ذكرناه من الصورتين فان المراد به انما هو الاجماع بين الشافعي وابي حنيفة واكثر الصحابة فكان ما ذكرناه حجة على الموافق دون
المخالف وعن السؤال الاول على الوجه الاول انه يلزم من رجحان الطهارة على الصورة الاولى صحة الصلوة تحصيلا لمصلحة الصلوة
مع ظن الطهارة كما في الصورة الثانية واما النوم فانما امتنع معه الصلوة لكونه الصلوة سببا لظاهر الوجود الخارج الناقض للطهارة
لتيسر الخارج معه باسترخاء المفاصل على ما قال العينان وكاء السنة وقال اذا قامت العينان وانطلق الوكاء واذا كان النوم مظنة
الخارج المحتمل وجب ارادة الحكم عليه كما هو الغالب من تصرفات الشارع لا على حقيقة الخروج دفعا للعسر والحرج عن المكلفين وبه يقع
الجواب عن الاغماء والمس ويلزم من رجحان الحدث في الصورة الثانية امتناع صحة الصلوة وجواز عن التقرب الى الله والوقوف
بين يديه مع ظن الحدث فانه قبيح شرعا وعقلا ولذلك نهى عنه والشاهد له بالاعتبار الصورة الاولى توهم انه لا تاثير للحدث المظنون
عندكم قلنا انما لم يكن مؤثرا تقديرا ان لا يعمل استصحاب الحال كالتقدير الذي نحن فيه والا فلا وعن السؤال الثاني انه لو لم الاستصحاب
والاستمرار مقتضى الدليل في كل متحقق لكان الاستمرار في حال تين الصورتين على خلاف الحكم الاغلب ان كان عدم الاستمرار هو الاغلب
او ان يكون عدم الاستمرار على خلاف الغالب ان كان الاستمرار هو الاغلب وهو على خلاف الاصل وان تساوى الطرفان فهي احتمال من ثلث
احتمالات ووقوع احتمال من احتمالين اغلب من احتمال واحد بعينه وعن السؤال الثالث انا انما ندعي ان الاصل البقاء فيما يمكن بقاؤه
اما بنفسه كالجوهر او بما يجد داشاله كالاعراض وعليه بناء الادلة المذكورة وعلى هذا فالاصل في الزمان بقاؤه بتجدد امثاله واما الحركات
فاما ان يكون من قبيل ما يمكن بقاؤه واستمراره اولا من هذا القبيل فان كان الاول فهو من جملة صورة النزاع وان كان الثاني فلا نقض
به يكون مناقضا انتهى وهذه الحجة ايضا في غاية الضعف لاختصاصها ببعض الصور فلا يفيد الكلية التي هو مورد البحث ولا يمكن التتميم
بعدم القائل بالفصل لوجوده ولا قاعدة تنقيح المناط لعدم المعلومية المناط في الموارد التي ثبت فيها حجية الاستصحاب الا بقاعدة اتحاد
طريق المسلمين لعدم معلوميته ولا بقاعدة الاستقراء لعدم معلومية حجية الاستصحاب في اكثر الموارد حتى يلحق النادر والمشكوك
فيه بالغالب ولا بقاعدة القياس لعدم حجيته عندنا وبالجملة كما ان حجية الظن في بعض الموارد لا يستلزم حجيته مطلقا فكذا حجية الاستصحاب
في بعض الموارد لا يقتضي حجيته مطلقا ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال احتج الاخرون بوجوه الاول ان الثاني العقلاء باسرهم اذا تحققوا
وجود شيء او عدمه وله احكام مختصة به سوغوا القضاء بها في المستقبل حتى جوزوا انفاذ الودايع الى من عرفوا وجوده قبل ذلك
بمدة متطاولة ويشهدون ببقاء الدين على من اقر به ولولا اصالة البقاء لم يجز ذلك ثم قال قبل القول بالاستصحاب امر لا بد
منه في الدين والشرع الى ان قال وكذا العرف فان من خرج من داره وترك اولاده فيها على حال مخصوصة كان اعتقاده لبقائهم على
تلك الحالة التي تركهم عليها راجحا على اعتقاده لتغير تلك الحالة ومن غاب عن بلده فانه يكتب على اصل قائم في الامور التي كانت موجودة

حال الحضور وبما ذكرناه الا لرجحان اعتقاده البقاء على اعتقاده التغيير بل لو تاملنا وجدنا ان اكثر مصالح العالم ومعاملات
الخلق مبني على القول بالاستصحاب انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان العقلاء يحكمون ببقاء الحكم الشرعي الثابت في الزمان السابق
حيث يشك في بقائه في اللاحق بالاستصحاب مطلقا ولو لم يحصل الظن بالبقاء فهو ممنوع ويؤيده مصير جمع كثير من اعاظم المحققين الى
عدم حجية الاستصحاب وان ارادوا انهم يحكمون بذلك مع الظن بالبقاء فهو على تقدير تسليمه لا يجدي كما لا يخفى وان اراد انهم
يحكمون ببقاء ما شك في بقائه في الموضوعات الصرفة كما في حيوة الزيد الغائب ونحوها فلا نسلم انهم يحكمون بذلك من غير ظن بالبقاء
واما معه فلا يجدي كما لا يخفى سلمنا ولكن غاية ما ذكره ثبوت حجية الاستصحاب في الموضوعات الصرفة وهو غير محل البحث كما لا يخفى ومنها
ما تمسك به في بعض شروح المنهاج من في مقام الاحتجاج على حجية الاستصحاب ايضا ان الحكم بالبقاء الباقي يوجب تقليل العدم والقول
باثبات الحادث يوجب تكثيره وكلما يوجب تقليل العدم فهو راجح على ما يوجب تكثيره وانما قلنا ان الحكم بابقاء الباقي يوجب تقليل
العدم وباثبات الحادث تكثيره لان الباقي انما يعدم بوجود المانع فقط والحادث قد يعدم بوجود المانع وانعدام الجزء من العلة
او الجزء الاخير وهذه الشرط الى غير النهاية فيكون العمل بالباقي راجحا على العمل بالحادث وهو المراد بكون الاستصحاب حجة انتهى وفي النهاية
احتج الاخرون بان ظن البقاء اغلب من ظن التغيير لان الباقي لا يتوقف على اكثر من وجود الزمان المستقبل ومقارنة الباقي له واما
التغيير فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود او العدم لذلك الزمان والمتوقف
على شيئين اغلب مما يتوقف عليهما وعلى ثالث انتهى وقد استند في الاحكام الى هذه الحجة لاثبات افادة الاستصحاب الظن ثم قال في النهاية
والاحكام اعترض عليه بانا لا نسلم ان ظن البقاء اغلب من ظن التغيير وما ذكرتموه من زيادة توقف التغيير على تبدل الوجود بالعدم
وبالعكس معارض بما يتوقف عليه البقاء من تجدد مثل السابق سلمنا ان ما يتوقف عليه التغيير اكثر لكن لا نسلم انه يدل على غلبة البقاء
على التغيير لجواز ان يكون الاستعداد للمتعددة التي يتوقف عليها التغيير اغلب في الوجود من الاعداد القليلة التي يتوقف عليها البقاء
او متساوية لها وان سلمنا ان البقاء اغلب من التغيير ولكن لا نسلم كونه غالبا على الظن لجواز ان يكون الشيء اغلب من غيره وان غلب
على الظن عدمه في نفسه سلمنا دلالة ذلك على الاغلبية لكن فيما هو قابل للبقاء او فيما ليس كذلك الاول مسلم والثاني ممنوع فلم قلتم بان الاحكام
التي وقع النزاع فيها قابلة للبقاء كيف وانها غير قابلة لما علم في الكلاميات ثم قال والجواب بان الشيء اذا كان موقوفا على شيء واحد كان
على شيئين فما يتوقف على شيء واحد لا يتحقق عدمه الا بتقدير عدم ذلك الشيء وما يتوقف تحققه على امرين يتم عدمه بعدم كل واحد
من ذينك الامرين ولا يخفى ان ما يقع عدمه على تقديرين يكون عدمه اغلب من عدم ما لا يتحقق عدمه الا بتقدير واحد وما كان عدمه
اغلب كان تحققه اندر وبالعكس لا يقع عدم الواحد المعين اما ان يكون مساويا في الوقوع لعدم الواحد من الشيئين او غالبا او مغلوبا
ولا يتحقق غلبة الظن بما ذكرتموه بتقدير غلبة الواحد المعين ومساواته وانما يتحقق ذلك بتقدير كونه مغلوبا ان احد الامرين لا بعينه
اغلب من وقوع الواحد المعين كما ذكرتموه لانا نقول لما فرضنا احد الشيئين بعينه اذا ذلك الواحد المعين اما ان يكون عدمه اغلب
من ذلك المعين او مساويا له او مغلوبا فان كان الاول لزم ما ذكرنا وان كان الثاني فكذلك لانه لو جمع بينه وبين عدم الوصف المعين
وان كان مغلوبا فهذا الوصف الاخير لاجل من اقسام الثلثة ويترجح ما ذكرنا بتقديرين منها دائما لا يترجح ما ذكرناه بتقدير وان
يكون كل واحد من الوصفين مرجوحا فاذن ما ذكرناه يتم على تقديرات اربعة ولا يتم على تقدير واحد ولان العاقل اذا عن له مقصودان
متساويان وكانت المقدمات الموصل الى احدهما اكثر من مقدمات الاخر فانه يبادر الى الذي مقدماته اقل ولولا ان ذلك افضى
الى مقصود واغلب لما كان اقدامه عليه اغلب بخلوه عن الفائدة المطلوبة من تصرفات العقلاء قولهم وان كان البقاء اغلب من التغيير
فلا يلزم ان يكون غالبا على الظن قلنا اذا كان البقاء اغلب من مقابله فهو اغلب على الظن منه ويجب المصير اليه نظرا الى ان المجتهد
مؤاخذ بما هو الاظهر عنده قولهم انما يدل ما ذكرتموه على غلبة الظن فيما هو قابل للبقاء قلنا الاعراض ان كانت باقية فلا اشكال وان
لم يكن باقية بانفسها فحكمها البقاء بطريق التجدد كسواد الغراب وبياض الثلج وعلى كل تقدير فالكلام انما واقع فيما هو ممكن الحصول من الاحكام
لا فيما هو غير ممكن انتهى ومنها ما تمسك به في بعض شروح المنهاج فقال لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يتقرر اصل الدين لان اصل الدين انما
يتقرر بالنبوة والنبوة بالمعجزة والمعجزة فعل خارق للعادة فلو لم تتقرر العادة على ما كان عليها لم يكن المعجزة خارقة لها لكن يحكم ان
العادة تقررت كما هي حتى تكون للمعجزة خارقة لها وهو عين الاستصحاب انتهى وفي النهاية رجح القول بالاستصحاب اصل لابد منه في الدين

والشرع

والشرع لافتقاره الى الاعتراف بالنبوة المتوقف على توسط المعجزة ومعناه ليس الا فعل خارق العادة والمحصل فعل خارق للعادة
الا ان يقرر العادة ولا معنى للعادة الا ان العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على
ذلك الوجه وهو عين الاستصحاب وفيه نظر لان المعجز ليس هو فعل خارق للعادة مطلقا بل ما يعجز البشر عن فعله وليس ذلك من الاستصحاب
انتهى وفي غاية المامول بعد الاشارة الى الوجه المذكور وفيه نظر فان كلامنا في بقاء الظن واستمرارها والعادة توجب العلم باستمرار مثل
ذلك الظن فانه قبل ظهور المعجزة كان لنا علم مستند الى العادة بعدم وقوع مثلها ومنها ما تمسك به في المبادي فقال والاقرب ان الاستصحاب
حجة لان الباقي في حال بقائه مستغن عن المؤثر والا لزم تحصيل الحاصل فيكون الوجود اولى به والا لافتقر وفي النهاية احتج الاخرون بوجوه الى
ان قال الرابع العلم بتحقق امر في الحال يقتضي ظن بقائه في الاستقبال لان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني عن المؤثر
راجح الوجود بالنسبة الى المفتقر اليه اما استغناء الباقي فلانه لو افتقر الى مؤثر لكان المؤثر اما ان يصدر عنه اثر او لا والثاني يؤدي الى اثبات
من حيث فرض المؤثر وعدم التاثير واما الاول فالاثر الصادر عنه اما ان لا يكون هو الوجود او الاول امر تجدد فلم يكن المؤثر مؤثرا في الباقي
بل في امر حادث واما الباقي فانه مستغن عنه او يكون هو الموجود اولا وهو تحصيل الحاصل واما احتياج الحادث فبالضرورة واما رجحان
المستغني عن المؤثر على المفتقر اليه فلان المستغني لابد وان يكون الوجود به اولى واذ لو كان مساويا للعدم لاستحال الرجحان الا
لمنفصل فكان يلزم افتقاره الى المؤثر وقد فرضناه مستغنيا عنه هذا خلف فاذن وجود الباقي راجح الى عدمه واما الحادث فليس
احد طرفيه راجحا على الاخر اذ لو كان راجحا لاستحال افتقاره الى المرجح والا كان ذلك المرجح مرجحا لما هو في نفسه مترجح فيكون
تحصيل الحاصل فاذن الباقي اولى بالوجود والحادث ليس اولى بالوجود ولا معنى لظن وجوده الا ان اعتقاد وجوده اولى فالباقي راجح
الوجود بالنسبة الى الحادث ولان الباقي لا يعدم الا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر كما يعدم عند وجود المانع كذا يعدم عند
عدم المقتضي وما لا يعدم الا بطريق واحد اولى بالوجود مما يعدم بطريقين ولا معنى للظن الا الاعتقاد انه اولى بالوجود ثم قال الاخر
يمنع ظن بقاء المعلوم ثبوته في الحال الا ان تاثير قولهم الباقي مستغن قلنا ان عنيتم ان كونه باقيا مستغن عن المؤثر فهو ممنوع ولانه مناقض لقولكم
الحادث مفتقر لان كونه باقيا حادث اذ لم يكن باقيا حال الحدوث ثم تجدد وان عنيتم شيئا اخر فاذكروه سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون
الباقي مؤثر في اصل لم يكن حاصلا لان معنى البقاء حصوله في هذا الزمان بعد ان كان حاصلا في الزمان قبله لكن حصوله في هذا الزمان
لم يكن حاصلا قبل حصول هذا الزمان لانه نسبة للحاصل بالقياس الى هذا الزمان والنسبة متاخرة فاذن كونه باقيا حادث واثر المؤثر
المنتقى هو هذا الامر لا يقال يلزم كون اثر المنتقى حادثا فلا يكون مبقيا بل محدثا لانا نقول المراد من افتقار الباقي الى البقاء المتحقق
افتقار حصوله في الزمن الثاني الى المؤثر فيمتنع صدق البقاء عليه الا المؤثر ثم البحث عن كون الواقع بذلك المؤثر امر مستمر او تجدد
خارج عن المقصود سلمنا لكن يجوز ان يكون اثره شيئا كان حاصلا ان يكون اثره شيئا كان حاصلا قبل قولهم تحصيل الحاصل محال قلنا
ان عنيت بتحصيل الحاصل انه تحصيل عين الوجود او الحادث لا في الثاني فهو مسلم قطعا لكن نمنع ان يكون استغناؤه عن المؤثر يجيبه وان عنيت
ان الوجود الذي صدق عليه في الزمان الاول انما يترجح بهذا المؤثر صدق عليه في الزمان الثاني ايضا انه يترجح بهذا المؤثر فمنعنا
استحالته سلمنا ان ما ذكرتم يدل على استغناء الباقي لكن يعارضه ان الباقي في حال بقائه ممكن الامكان حال الحدوث والامكان من
اللوازم وكل ممكن له مؤثر فالباقي حال بقائه له مؤثر واما افتقار الممكن الى المؤثر فلانه لما استوى طرفاه افتقر في ترجيح احدهما الى
مؤثر لا يقال يجوز ان يكون الامكان يحوج الى المؤثر بشرط الحدوث وهو منتف حالة البقاء فلا يتحقق الافتقار لانا نقول لا يجوز
جعل الحدوث معتبرا في تحقق الاحتياج لان معناه مسبوقية الشيء بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود وصفة متاخرة
عنه بالذات تاخر الصفة عن موصوفها فالحدوث عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن احتياج الاثر الى المؤثر المتاخر عن
علة احتياجه اليه فلو كان الحدوث معتبرا في ذلك الاحتياج اما بان يكون علة له او جزء منها او شرطا فيها لزم الدور سلمنا
استغناء الباقي وافتقار الحادث لكن نمنع رجحان المستغني قولهم الباقي اولى بالوجود والحادث ليس اولى ولا معنى للظن الا الاعتقاد
انه اولى قلنا ان عنيت بالاولوية امتناع العدم عليه فهو باطل لقبول الباقي العدم وان عنيت امرا غيره فبينه ولا يمكن الاعتذار
بثبوت متوسط بين الاستواء الصرف الذي هو الامكان والتعين المانع من النقيض الذي هو الضرورة لانا نمنع هذه الاولوية
ان امتنع النقيض فهو الضرورة وان لم يمتنع فمع الاولوية يصح عليه الوجود تارة والعدم اخرى فحصول احدهما بدلا عن الاخر ان توقف

على انضمام قيد اليه لم يكن الحاصل قبل كافيا في تحقق الاولوية وان لم يتوقف فهي تلك الاولوية الى الطرفين على التسوية فترجح احدهما
على الاخر لا لمرجح زايد للعدم طرفي الممكن وعلى الثاني وهو صحيح قوله الباقي لا يعدم الا بعد وجود المانع والمفتقر الى المؤثر قد يعدم بذلك
وبعدم المقتضي وما يعدم بطريقين نادر مما يعدم بطريق واحد قلنا غايته انه يمكن تحقق عدم الحادث بطريقين ولا يمكن تحقق عدم الباقي
الا بطريق واحد فلم قلت ان هذا القدر يقتضي رجحان الباقي في الوجود على الحادث سلمنا الرجحان من هذا الوجه لكنه يقتضي عدم
الرجحان من وجه اخر فان الشيء لا يصدق عليه كونه باقيا الا اذا حصل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان الثاني امر حادث فاذا لم يكن
وجود الحادث راجحا لم يكن وجود الباقي المتوقف راجحا لان المتوقف على ما يكون راجحا سلمنا ان الباقي
راجح الوجود ولكن ما لم يتحقق كونه باقيا لا يتحقق كونه راجح الوجود انما يصدق عليه البقاء اذا حصل في الزمان الثاني والحاصل انا لم
نعرف وجوده في الزمان الثاني لا نعرف كونه راجحا الوجود فان جعلتم رجحان الوجود دليلا على وجوده في الزمن الثاني فقد دار سلمنا
رجحان الباقي في الوجود الخارجي على الحادث لكن لم قلتم انه راجح في الظن والجواب قوله المراد من استغناء الباقي قلنا لا شك في ان الباقي
هو الذي حصل في زمان بعد ان كان بعينه حاصلا في زمان اخر وهو يقتضي ان يكون الذات الحاصلة في هذا الزمان عين الذات الحاصلة
في الاخر وتلك الذات في الزمانين ان حصل في الزمان الثاني امر لم يكن حاصلا في الاول كان المتجدد مغايرا للذات الباقية فيكون
الباقي في الحقيقة هو الذات لا الكيفية المتجددة فنحن ندعي ان ذلك الباقي يستحيل استناده الى المؤثر حال بقائه وح لا يكون
الاستناد الكيفية المتجددة الى المؤثر قادحا في قولنا الباقي مستغن للتغاير بينهما وان لم يحصل في الزمن الثاني امر متجدد بل الحاصل
فيه ليس الا الذات الحاصلة في الاول بطل قولهم ان كونه باقيا حادث وانها مفتقرة الى المؤثر فعلى التقديرين يسقط السؤال وفيه نظر
لان فرض البقاء وفرض التجدد لذا البقاء لم يكن اولا لكن تجدد ثانيا فحصول الذات في الزمان الثاني مفتقر الى المؤثر لتجدده والباقي
مفتقر اليه والمفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر اليه قوله حصوله في الزمن الثاني كيفية زايدة على الذات وهي مفتقرة الى المؤثر قلنا
هذا باطل وبتقدير ثبوته فهو غير قادح في الدليل اما البطلان فلان حصوله في الزمان الثاني لو كان كيفية زايدة على الذات لكان
حصوله في ذلك الزمان كيفية اخرى ولزم التسلسل فهو ممنوع ولان العدم ايضا يصدق عليه انه باق فلو كان تحققه في الزمان الثاني كيفية
ثبوتية لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف الذي هو نفي محض وانه محال وفيه نظر فان الوجود في الزمان الثاني كالوجود في الزمان الاول
فان افتقر الثاني الى المؤثر من غير تسلسل افتقر الاول فان استند اصل الوجود الى الفاعل في الثاني فكذا في الاول واما انه يتعلق
ثبوته فالمقصود حاصل فلان حصوله في الثاني لما كان حادثا كان استناده الى المؤثر استنادا للحادث الى المؤثر لا الباقي فكلامنا
ليس الا في الباقي وفيه نظر لان استناد الباقي الى المؤثر هو استناد الحادث اليه على ما بيناه قوله الذي معنى تحصيل الحاصل قلنا
نعني به ان الشيء الذي حكم العقلاء عليه بانه كان حاصلا قبل ذلك يحكم عليه بانه حصوله الان لاجل هذا الشيء وهذا محال بالبديهة
لانه لما كان حاصلا قبل ذلك فلو اعطاه الان هذا المؤثر حصولا لكان قد حصل نفس ما كان حاصلا وهو محال وفيه نظر فان الفاعل
كما اعطى في الاول الوجود كذا اعطاه مقارنة الوجود للزمان الاول فكذا نقول في الباقي يعطيه مقارنة الوجود للزمان الثاني
قوله الباقي حال بقائه ممكن وكل ممكن مفتقر قلنا لانم بل الممكن انما يفتقر الى المؤثر بشرط كونه حادثا وفيه نظر فان العقلاء حكموا
بان علة الاحتياج الامكان لوجوب افتقار المتساوي في ترجيحه بخلاف الحدوث فان العقل لوجوده وجوب الحادث حكم باستغنائه
ح قوله الحدوث متاخر قلنا لانم بل بيان كونه حادثا شرط لاصل افتقار الاثر الى المؤثر وكونه جزء الحيثية امر متقدم وفيه نظر
فان التلازم بين وجوده المستند الى المؤثر وبين حدوثه يقتضي ان يكون علته لافتقاره ما لم يثبت التلازم وهو ح للاستلزام
توقف الافتقار على الايجاد والحال بالعكس قوله المراد من الاولوية قلنا درجة متوسطة بين التساوي والتعيين المانع من النقيض
قوله هذا محال لاقتضائه ترجيح احد المتساويين على الاخر للمرجح قلنا لانم ان ذلك ممتنع مطلقا بل ذلك انما يمتنع مطلقا بل ذلك انما
يمتنع لشرط الحدوث وفيه نظر لان رجحان التساوي لذاته ان كان لذاته لزم اقتضاء الذات الصفتين متنافيتين وهو محال بالضرورة
وان كان لغيره فالمطلوب ولو جوزنا هذا الشرط لم يحتج الى اثبات متوسط بين التساوي والترجيح المانع من النقيض فان
المتساوي يجوز وجوده لا لمرجح قوله لما قلت انه لما امكن حصول عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي لا يحصل الا بطريق واحد
كان وجود الحادث مرجوحا قلنا لان عدم حدوث من عدم الباقي لانه يصدق عليها الغاية لانه لم يحدث واما عدم الباقي فعل

حدوثه

حدوثه فهو متناه لاشتراطه بوجوده في عدمه بعد وجوده فاذا كان الوجود متناهيا كان العدم بعد الوجود متناهيا واذا كان
عدم الحادث اكثر من عدم الباقي بعد وجوده والكثرة موجبة للظن ثبت ان عدم الحادث غالب على عدم الشيء بعد بقائه ولا معنى
للظن الا ذلك واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه النكتة ابتداء وفيه نظر لانا نمنع اولا انحصار عدم الباقي بوجود المانع بل قد يعدم بعدم
المقتضي كالحادث وثانيا تمام الانحصار ولو كان مستغنيا عن المؤثر وهو للتنازع فيه سلمنا الانحصار لكن كثرة عدم الحادث على عدم الباقي
لا تقتضي كون عدم الحادث بطريقين واحد موجبا لترجيح الباقي على الحادث بل هو مقتضي للترجيح قوله كونه باقيا يتوقف على حدوث حصوله
في الزمان الثاني فكونه باقيا يتوقف على الحدوث الذي ليس براجح والمتوقف على ما لا يكون راجحا ليس براجح قلنا هذا انما يلزم لو كان حصوله
في الزمان الثاني كيفية وجودية حادثة وهو ممنوع لافضائه الى التسلسل ثم ان سلمنا صحة ذلك لكنا نقول لما ثبت ان الحدوث مرجوح والذات
اذا كانت حادثة فهنا امران حادثان احدهما الذات والاخر حصول الذات في ذلك الزمان واما اذا كانت الذات باقية فالحادث
امر واحد فهو حصول ذلك الزمان دون الذات فاذن الحادث من هذا الوجه وفيه نظر اذ لا يلزم من توقف ابقاء على الحدوث
اشتراط الوجود في الباقي لجواز ان يكون امرين واحدهما مشروط بالاخر والباقي محتاج الى الحادث باعتبار ذاته وصفته اذ لا يراد
بالحادث هنا ذات حقيقية بل ما يصدق عليه هذا الاسم سواء كان ذاتا وصفة قوله ما لم يعرف كونه باقيا لا يثبت رجحانه قلنا لا حاجة
الى ذلك بل نقول هذا الذي وجد الان لا يمتنع عقلا ان يوجد في الزمان الثاني وان يعدم لكن احتمال الوجود راجح الى على احتمال
العدم من الوجه الذي ذكرناه فالعلم بوجوده في الحال يقتضي اعتقاد رجحان وجوده على عدمه في ثاني الحال فاذن العلم باولويته مستفاد
من العلم بوجوده في الحال وعلى هذا التقدير يسقط الدور قوله الباقي راجح على الحادث في الوجود الخارجي فلم قلت انه يكون راجحا عليه
في الوجود الذهني قلنا لان الذهني مطابق للخارجي والا كان جهلا وفيه نظر فان الجهل لا يلزم لو حكم الذهن بخلاف الخارج اما اذا لم يحكم
فلا وفي هذا الباب مباحث لا يمكن ذكرها هنا لانها من علم الكلام وقد ذكرناها في كتاب نهاية المرام ومنها ان معظم اصحابنا الامامية
على حجية الاستصحاب على ما شهد به جماعة من ثقاتهم ومحققيهم وهو الظاهر ايضا والاصل فيما صار اليه الحجية بناء على حجية الشهرة واما
نسبة سلب الحجية الى معظم اصحابنا القول بعدم الحجية فلا يصلح لمعارضة او لتلك الجماعة من وجوه عديدة لا يخفى ومنها ان الاستصحاب
لو لم يكن حجة لتضافرت الاخبار بالتصريح بعدم حجيته والتحذير من العمل به في الفروع كما اتفق ذلك في القياس وبطلان التالي يوجب فساد المقدم
ومنها ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما جاز التمسك باصالة عدم القرينة واصالة عدم النسخ واصالة عدم التخصيص واصالة عدم الاشتراك
واصالة عدم النقل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فواضحة فان مرجع الاصول المذكورة الى الاستصحاب واما بطلان التالي
فلانه لو لم يجز التمسك بها للزم سد باب الاستدلال على الاحكام الشرعية بالكتاب والسنة غالبا بل دائما والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة ففي غاية الظهور واما بطلان التالي فكذلك ايضا ومع ذلك فالاصول المذكورة مجمع عليها لا يرتاب فيها احد من الاصوليين
على الظاهر وقد يشير الى الحجة المذكورة في جملة من الكتب فهي [illegible] ولان الاحكام الشرعية مبنية على الاستصحاب لان الدليل انما يتم لو لم يتطرق
اليه المعارض من نسخ وغيره وانما يعلم نفي المعارض بالاستصحاب وفي المنية احتج عليه بان اكثر الاحكام الشرعية مبنية على الاستصحاب فيكون حجة
اما الاول فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرأ عليه ما يزيل حكمه اما مطلقا كالناسخ او بعضه كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق
او معارضة دليل راجح عليه والموصل الى العلم ببقاء ذلك هو الاستصحاب واما الثاني فظاهر وفي الرسالة الاستصحابية ومنهم من انكر حجية
الضرب الاول لكن لا يخفى من الجميع حتى المنكر مطلقا انهم يستدلون باصالة عدم النقل مثلا يقولون الامر حقيقة في الوجوب عرفا فكذلك
لغة لاصالة عدم النقل ويستدلون ايضا باصالة بقاء المعنى اللغوي فينكرون الحقيقة الشرعية الى غير ذلك كما لا يخفى على المتتبع في
بعض شروح المنهاج وايضا لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يكن الاحكام الشرعية الثابتة في زمان النبي ص ثابتة في زماننا اصلا لجواز تطرق
النسخ عليها فلم يبق ثابتة لكن الاحكام الثابتة في زمانه ص باقية في زماننا بالاتفاق ولم يكن عليها غير الاستصحاب انتهى وفيه نظر
اما اولا فللمنع من ان المرجع والمستند في هذه الاصول الاستصحاب لاحتمال الاستناد فيها الى الظن الحاصل من الغلبة والاستقراء
وحجيته في اللغات من المسلمات بل هذا هو الظاهر ومجرد كون صورتها صورة الاستصحاب لا يلزم الاستناد فيها اليه والا لزم استناد
الخبر الفاسق بحيث يخبر بما يخبر به العادل وما يشهد بذلك عدم الخلاف في حجية الاصول المذكورة ووقوع الخلاف في حجية الاستصحاب
عن التمسك بالحجية ووقوع الخلاف في حجية الاستصحاب عن التمسك بالحجة المزبورة واما ثانيا فلاختصاص هذه الحجة ببعض افراد محل

البحث فلا يمكن اثبات عامه به والتتميم بعدم القائل بالفصل هنا غير ممكن لعدم معلومية عدمه واما ثانيا فلان التمسك
بالاصول المذكورة ليس تمسكا بالاستصحاب في نفس المسائل الفقهية بل في المسائل اللغوية والاصولية وليست هي من محل البحث
الا ان يوجه بعدم القائل بالفصل او بقاعدة اولوية ولكنهما محل اشكال ومنها ان بجريه تعلق الاحكام الشرعية بالافعال لا ينفع في استمراره
الدين وبقاء الاحتمال ارتفاعها بوجود مانع كارتفاع الزوجية بالطلاق والملكية بالبيع ووجوب الصلوة وكون البيع ناقلا للملك والمراد
مطهرا عند رافع فلا يسبق الذهن ولا ينفع منه بعدا استمراره يختلف طولا وقصرا ولم يجعل في الشريعة حد للاقرار الاستمرار يعلم عقلا ان الاصل
في تعلق الحكم بالفعل استمراره ابدا حتى يثبت الانقطاع من الخارج ويشهد بذلك اقتضاء اهل العصمة على بيان حدود الانقطاع واثبات
دون اصل الاستمرار فانا لو لم يكن ذلك اصلا للزم التعرض ايضا ونحو هذا يستدل على ان الاصل في الاشياء الاباحة وفي ذلك الفرض مما يتعرضوا لضد
المحرمات والواجبات واما الامور الجائزة فلا يتعرضون لها بالخصوص اصلا ولعل انا قال في المنية في جملة كلام له ان الاستصحاب مركوز في
عقول العقلاء وان غفلوا وان هذا القضاء لا يقال هذا مدفوع بما ذكر في الغنية والذريعة فقالا قولهم انا ثبت الحكم في الحال الاولى
فان ذلك يقتضي استمراره الا المانع ولولا ذلك لما علم استمراره حكم في موضع من المواضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع
حركة الفلك وجرى بحرهم من الحوادث يجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع باطل لانه لابد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في
الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل اثبت ذلك في حال واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق بشرط او لم يتعلق فاذا كان كل ذلك وكان
الحكم الثابت في الحالة الاولى انما اثبت بشرط فقد الماء وكان الماء موجودا في الحالة الثانية واتفقت الامة على ثبوت الحكم في الاولى
واختلفت في الثانية لم يكن بد من دلالة على كل واحد منهما انتهى لانا نقول ما ذكراه لا يصلح للدفع اذ قد يكون الدليل الدال على
ثبوت الحكم في الحالة الاولى غير دال على الاستمرار وعدمه وهو في غاية الكثرة فينبغي من اعمال الاستصحاب اذ الرجوع في الحالة الثانية
الى اصالة البراءة او قاعدة الاحتياط مطلقا مستلزم الاول للخروج من الدين والثاني للحرج العظيم كما لا يخفى سلمنا دلالة الدليل
على الاستمرار ولكنه قد ينقطع بوجود المانع كانقطاع النكاح الذي دل الدليل على استمراره فاذا احتمل ولم يكن الاستصحاب حجة يبنى
التوقف وهو مستلزم عقلا التعطيل الاحكام الشرعية الا ان يقال بان اصالة عدم المانع لا استصحاب حجة بلا ريب كما في بعض اقسام الاستصحاب
عقلا ان المقلدين اذا سئلوا من المجتهدين الاحكام الشرعية يبنون على الدوام والاستمرار من غير تشكيك فتم ومنها جملة من الاخبار
احدها صحيحة زرارة عن ابي جعفر قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين
ولا ينام القلب والاذن واذا نامت العين والاذن والقلب وجب قلت فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه
قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك وانما ينقضه بيقين اخر وهذه الرواية
صحيحة كما صرح به في الوافية وقد اشار فيها الى وجه الدلالة فقال فان اليقين والشك عام او مطلق ينصرف الى العموم في مثل هذه
المواضع بل صرح شارح الوضوء بان الجنس المعرف باللام او الاضافة للعموم وادرجه ابن الحاجب في مختصره في الفاظ العموم من غير
نقل خلاف فيه ثم ذكر الفاظا اختلف في عمومها ومع التنزل عن ذلك فالظاهر هنا للعموم فانه استدل على ان الوضوء اليقيني لا ينقض
بالشك النوم بقوله ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولو كان مراده انه لا ينقض بيقين الوضوء ابدا بشك النوم كان المقصود
فقانون الاستدلال يقتضي ان يكون كذا ايضا وان حمل المعرف باللام هنا على العهد يحتاج الى قرينة صارفة عن الحمل على الجنس وليست
محققة قال الرضي في اوائل المعرفة والنكرة وكل اسم دخله اللام ولا يكون فيه علامة كونه بعضا من كل فينظر في ذلك الاسم فان لم يكن معه
قرينة حالية ولا مقالية دالة على انه بعض مجهول من كل كقرينة الشرى الدالة على ان المشترى بعضه في قولك اشتر اللحم ولا دلالة على انه
بعض معين كما في قوله او اجد على النار هدى فهي اللام التي جيء بها للتعريف اللفظي والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس ثم شرع في
الاستدلال على وجوب حمله على الاستغراق ثم في فعلى هذا قوله الماء طاهر اي كل الماء والنوم حدث اي كل النوم اذ ليس في الكلام
قرينة البعضية لا مطلقة ولا معينة ثم ذكر قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا اي كل واحد منهم وقال العلامة التفتازاني
في المطول في بحث تعريف المسند اليه باللام اللفظ اذا دل على الحقيقة باعتبار وجودها في الخارج فاما ان يكون لجميع الافراد
او لبعضها اذ لا واسطة بينهما في الخارج فاذا لم يكن للبعضية لعدم دليلها وجب ان يكون للجميع والى هذا ينظر صاحب الكشاف حيث
يطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق كما ذكر في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر انه للجنس وقال في قوله تعالى ان الله يحب المحسنين

ان اللام

ان اللام للجنس فيتناول كل محسن ولا يخفى ان قوله لعدم دليلها صريح في ان حمل لام الجنس على البعض يحتاج الى الدليل دون حمله على
الجميع ثم لا يخفى ان اليقين والشك مما لا يمكن اجتماعهما في وقت واحد فالمراد انه اذا تيقن وجود امر يجب الحكم بوجوده الى ان
يتحقق يقين اخر بعارضه انتهى وفي الرسالة الاستصحابية المراد اليقين السابق على حالة الشك او وقته والمفرد المحلى باللام يفيد
العموم كما حقق في محله والعبرة بعموم اللفظ لا لخصوص المحل كما حقق ذلك وايضا الالف واللام حقيقة في الجنس لان وضع الالف
والتعريف فاذا احلي اسم الجنس به الجزم بكونه معرفا للجنس فيصير معنى ما ورد في الاخبار ان جنس اليقين لا ينقض بجنس الشك
باي موضع يتحقق فيه الطبيعة يتحقق فيه عدم نقض اليقين بالشك ومما يؤيده ايضا ورود هذا المضمون في مقام التعليل لعدم
نقض الوضوء وعدم نجاسة الثوب الطاهر اذ لولا العموم لما ناسب التعليل ومما يؤيده ايضا حجية الاستصحاب عند العقلاء و
ظهور بقاء الاحكام عند المتشرعة كما اشرنا ويدل على ذلك ايضا ورود هذا المضمون في اخبار اخر غير ما ذكرناه من العموم
انتهى لا يقال المفرد المعرف باللام وان كان ظاهرا في العموم ليس من جهة كونه موضوعا له بل باعتبار قاعدة الحكمة او الدلالة الالتزامية
العرفية فيكون دلالته على العموم اضعف من دلالة الفاظ الموضوعة للعموم ككل ونحوه والعلماء ولهذا ينصرف الى الفرد الشايع
ولا يفيد العموم اذا ورد في مقام بيان حكم اخر كسائر المطلقات فاذن يمنع افادة العموم حيث ورد في محل خاص ويدعى ان العبرة
هنا لخصوص المحل لا لعموم اللفظ وان كان العبرة في الالفاظ الموضوعة للعموم الواردة في محال خاصة بعموم اللفظ لا لخصوص
المحل ولعل لهذا لم يتمسك بالخبر المذكور على حجية الاستصحاب في المعارج والنهاية والتهذيب والمبادي وشرحه والمنية والمعالم والذريعة
لانا نقول الظاهر انه لا فرق في القاعدة المذكورة وهي ان العبرة بعموم اللفظ لا لخصوص المحل بين الالفاظ الدالة على العموم لا
باعتبار الوضع كالمفرد المعرف باللام وان كان اضعف دلالة على العموم من الاول والشاهد على ذلك فهم العموم وعدم العبرة
بخصوص المحل فيما اذا سئل عن حلية بيع كان يقول هل بيع المعاطات حلال فاجيب البيع حلال بقول مطلق وعدم تمسك الجماعة
بالرواية المذكورة على حجية الاستصحاب لا يكشف عن عدم دلالتها عليها لعدم معلومية كون بنائهم على استفهام الادلة في المسائل
بل الظن والاحتمال العقلية سلمنا انهم اعتقدوا عدم دلالتها على ذلك ولكن ذلك لا يقدح في الدلالة بعد ظهورها عرفا
ولغة ولا يقدح احتمال حرف التعريف على العهد والاشارة الى خصوص المحل اولى من الحمل على العموم والاستغراق اذ على التقدير الاخير
يلزم التخصيص وارتكاب تخصيصات في العموم وذلك في الموارد التي قام الدليل على عدم جواز العمل بالاستصحاب ومن الظاهر ان ارتكاب
التخصيص خلاف الاصل فلا يصار اليه لانا نقول الحمل على العهد مجاز ومن الظاهر ان ارتكاب التقييد والتخصيص اولى من ارتكاب المجاز
على انا نمنع من لزوم التخصيص حيث يقوم الدليل على عدم جواز العمل بالاستصحاب لانه من باب نقض اليقين باليقين وقد دلت
الرواية على جوازه كما لا يخفى فلا يلزم تخصيص من عمومها اصلا ومع ذلك فحكم الرواية حرمة نقض اليقين بالشك فلا يجوز العمل بالاحتياط
فيما اذا تيقن بالحلية مثلا ثم شك في حرمته او وجوبه وهو خلاف الاجماع على الظاهر وحيث يكون ظاهر الرواية خلاف الاجماع فلا يبقى
وثوق بها اصلا لانا نقول لا نسلم ظهور الرواية في حرمة نقض اليقين بالشك لورود النهي فيما هو مورد توهم الوجوب فلا يفيد
سوى الرخصة ولا ينافي الاحتياط سلمنا ان النهي محمول على الحرمة ولكن العمل بالاحتياط ليس من باب نقض اليقين بالشك كما
لا يخفى فلا يكون مخالفا لظاهر الرواية سلمنا المخالفة ولكن يجب ح ارتكاب التاويل في الرواية صونا لها عن الطرح ومعه لا يفسد
الاستدلال بها على المدعى اصلا كما لا يخفى ولا يقال مضمون الرواية اجتماع اليقين والشك في ان واحد وهو ممتنع عقلا فلا
يبقى وثوق بها لانا نقول هذا مدفوع بما اشار اليه في المشارق في بحث من تيقن الطهارة وشك في الحدث ثم انه قد
في هذا المقام اشكال وهو ان الشك باحد النقيضين ينافي اليقين بالنقيض الاخر فكيف يمكن اجتماع الشك في الحدث
مع اليقين بالطهارة وكذا العكس واجاب عنه المحقق الدواني بقوله لنا اليقين والشك في الزمان الواحد لا امتناع في ذلك يعني
ان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنى ان اليقين الذي كان في الزمن الواحد يرجح الظن الذي عليه كما
هو مطرد في العبادات انتهى وفيه نظر ظاهر لان الشك بطرفي النقيضين كما ينافي اليقين بالنقيض الاخر كذا ينافي الظن به
اليه فالفرق من اليقين الى الظن لا يغني من الحق شيئا اللهم الا ان يراد بالشك الوهم والصواب ان يقال المراد بتيقن الحدث
اليقين في زمان معين كالظهر مثلا بوقوع حدث في زمان سابق عليه كالغداة سواء كان المراد بالحدث نفس البول مثلا

او اثره الحاصل منه وبالشك في الطهارة الشك في ذلك الزمان ايضا عين وشك طهارة بعد الغداة سواء كان المراد بالطهارة
ايضا الوضوء او اثره ولا شك ان اجتماع اليقين والشك بهذا المعنى مما لا شك فيه لعدم تناقض متعلقهما لاختلاف الزمان
ولا يخفى ان ما ذكره المصنف ايضا بعيد جدا لكن ينبغي ان يقطعه قوله فصل الى الآخر انتهى وثانيها ما تمسك به في الوافية والرسالة
الاستصحابية من خبر آخر لزرارة قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني الى ان قال قلت فان ظننت انه اصابه
ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك
ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك انما
تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك الحديث وهذه الرواية ايضا صحيحة كما صرح به في الوافية والرسالة الاستصحابية
لا يقال هذه الرواية مضمرة والمضمر لا يصلح للحجية اذ لعل المسؤول من لا يجب اتباع حكمه لانا نقول هذا باطل اما اولا فلانجبار الضعف
بالاشتهار على تقدير تسليمه بشهرة القول بحجية الاستصحاب فتم واما ثانيا فلان الاضمار من زرارة وامثاله غير قادح اذ الظاهر منهم انهم
لا يروون ولا يسألون الا عن اهل العصمة عليهم السلام واما ثالثا فلان ان المسؤول فيها هو الباقر عليه السلام كما اشار اليه في الوسائل في محل
الاشارة الى الخبر المذكور روى في العلل عن ابيه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام مثله وقال
في الوافية بعد الاشارة الى الرواية المذكورة وههنا ايضا لا يمكن حمل اليقين على اليقين في طهارة الثوب والشك على الشك
في نجاسة الثوب بل المعارض اصالة الطهارة وفي الرسالة الاستصحابية فان التعليل بلفظ كنت على يقين بصيغة الماضي والتفريع
عليه بقوله عليه السلام فليس ينبغي لك ظاهر فيما ذكرناه وثالثها انها خبر صحيح آخر لزرارة قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او شيء من مني الى
ان قال قلت فان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت
وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك ابدا قال في الوسائل
روى في العلل عن ابيه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام مثله ورابعها ما تمسك به في الوافية
والرسالة الاستصحابية من خبر آخر لزرارة عن احدهما عليهما السلام في حديث قال اذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث
قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض
الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وهذه الرواية ايضا صحيحة كما صرح به في الوافية
والرسالة الاستصحابية وقال في الاول دلالته على العموم غير خفية وخامسها ما اشار اليه في الرسالة الاستصحابية فقال روى
الصدوق في الخصال بسنده عن الباقر عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب قال عليه السلام من كان على يقين فشك
فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ورواه العلامة المجلسي في البحار في باب من شك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال مسندا
عن الصادق عن امير المؤمنين عليه السلام هكذا من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وذكر انه روى بسند
قد ينة مقررة فيها هذا الخبر بطريقين صحيحين في احدهما البرقي مكان محمد بن عيسى وفي الآخر [illegible] عن القسم بن يحيى عن جده
عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام وابي عبد الله عليه السلام باختلافات كثيرة يسيرة وفيها هكذا من كان على يقين فاصابه ما شك
فيه فليمض على يقينه ورواه في تحف العقول ايضا مرسلا ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان
لم يكن صحيحا بزعم المتاخرين واعتمد عليه الكليني وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى
كلامه اعلى الله مقامه قلت وان لم يكن مثل هذا الخبر صحيحا في اصطلاحهم الا انه معتبر عندهم وحجة لاعتضاده بالقرائن المقبولة مثل
الظن والخبر ونحوهما منها ما ذكر ههنا ومنها ما اشرنا اليه ومنها ما استشهد اليه والمتاخرون ربما يكتفون بادنى منه [illegible] كما لا يخفى
على المطلع باحوالهم في كتب فتاويهم واستدلالهم وقد بسطنا الكلام في تعليقتنا على رجال الكبير [illegible]
من المتاخرين [illegible] لان الخبر الصحيح لا يتحقق سيما في المعاملات
وبعد التحقيق لا يكاد يسلم عن معارض والاصل عند هو [illegible] في غاية القوة بحيث لا يكاد يقاوم المرجحات الظنية فلا يعتبر وهنا
في مقام الترجيح او الجمع ولذا قل ما يسلم حكم فقهي من مناقشتهم انتهى وسادسها ما اشار اليه في الرسالة الاستصحابية ايضا من خبر عبد الله
بن سنان الذي يصعد فيها بالصحة قال سال ابي ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم

الخنزير

الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله عليه السلام صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم
تستيقن انه نجسه فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه قال في الرسالة فليس في هذه الصحيحة حكاية نقض اليقين بالشك
اصلا حتى يدعي الظهور ثم قال ثم اعلم بانه يأتي ان الروايات الظاهرة في حجية الاستصحاب غير منحصرة فيما ذكرنا لكنا تركنا ذكرها
خوفا من التطويل وظهر لك من مجموع ما ذكرت قوة كون الاستصحاب حجة مطلقا انتهى وقد اشار في الوافية الى جملة من الاخبار
التي ذكرها فوق وقريب ان يكون [illegible] قال ابو عبد الله عليه السلام اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوء ابدا حتى تستيقن
انك قد احدثت وروى مثلها في [illegible] عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس
عليك وروى عبد الله بن ابي سنان في الصحيح [illegible] الرواية السابقة وروى حريز في الصحيح قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن السمن
والجبن نجده في ارض المشركين بالروم اناكله فقال اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تاكل واما ما لم تعلم فكله حتى تعلم انه حرام وروى
عبد الله بن سنان في الصحيح قال قال ابو عبد الله عليه السلام كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه
من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر باع نفسه او خدع فبيع او قهر او
امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة وروى [illegible] عن الصادق عليه السلام
كل ما طاهر حتى تستيقن انه قذر ولا يخفى ان هذه الاخبار الاخيرة انما تدل على حجية الاستصحاب في مواضع مخصوصة فلا يدل على حجيته
على الاطلاق لانا نقول الحال على ما ذكرت من ان ورودها في موارد مخصوصة الا ان العقل يحكم من بعض الاخبار الدالة على حجيته مطلقا
ومن حكم الشارع به في مواضع مخصوصة كثيرة كالحكم باستصحاب الملك وجواز الشهادة به حتى تعلم الرافع والبناء على الاستصحاب
في بقاء الليل والنهار وعدم جواز قسمة تركة الغائب ولو مضى زمان يظن عدم بقائه وعدم تزويج زوجاته وجواز عتق العبد الابق
في الكفارة ونحو ذلك مما يحصى كثرة بان الحكم في خصوص هذه المواضع بالبناء على الحالة السابقة ليس بخصوص هذه المواضع بل
لان اليقين لا يرفع الا باليقين مثله انتهى وفي العدة استدل فلا يصح استصحاب الحال بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان الشيطان يأتي
احدكم فينفخ بين اليتيه فيقول احدثت فلا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا فيعمله على الحالة الاولى واعترض من نفى الاستصحاب
بان قال انما قلنا هذا في المواضع لقيام دليل وهو قول النبي صلى الله عليه وآله والتسوية بين الحالين انتهى واما الوجه في التمسك بحجية الاستصحاب
مطلقا وبالروايات الدالة على حجيته في موارد مخصوصة انها تدل بالمنطوق على حجيته في تلك الموارد وبالفحوى على حجيته في الموارد الاخر
فلم عن افراد الاستصحاب الا شيء قليل ويحكم بحجيته فيه بعدم القائل بالفصل ثم لا يقال تعارض جميع الاخبار المذكورة العمومات
المانعة عن العمل بغير العلم من الكتاب والسنة وهي اولى بالترجيح لتواترها وقطعيتها سندا واكثريتها لانا نقول لا نم التعارض فان
العمومات المذكورة انما منعت عن العمل بغير العلم ولا نم ان العمل بالعمومات الدالة على حجية الاستصحاب عمل بغير العلم بل هو عمل
بالعلم وذلك الادلة القاطعة الدالة على حجية خبر الواحد سلمنا التعارض ولكن العمومات الدالة على حجية الاستصحاب اولى بالترجيح
بعد ثبوت حجيتها لاخصيتها من تلك العمومات واعتضادها بالشهرة وغيرها مما تقدم اليه الاشارة ولا يقال تعارض الاخبار المذكورة
الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط لانا نقول لا اشكال في اولوية الاخبار المذكورة على ان الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط مما لا
يجوز العمل بها لما تقدم اليه الاشارة ولا يقال تعارض الاخبار المذكورة الاخبار الدالة على اصالة البراءة لانا نقول لا نم التعارض
سلمنا ولكن الاخبار المذكورة اولى بالترجيح من وجوه عديدة وبالجملة لا اشكال في جواز الاعتماد على الاخبار المذكورة وكان
اورد الامين الاسترابادي عليها اشكالا ولكنه في غاية الضعف كما اشار في الوافية فقال في المدارك الاسترابادي في الفوائد المكية
بعد ايراد الاخبار الدالة على الاستصحاب المذكورة لا يخفى ان هذه القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في احكام الله كما ذهب اليه
المفيد والعلامة من اصحابنا والشافعية قاطبة وتقتضي بطلان قول اكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل لانا نقول هذه شبهة
عجز عن جوابها كثير من فحول الاصوليين والفقهاء وقد اجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة بما ملخصه ان صور الاستصحاب المختلف
فيها عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته تجريه في ذلك الموضوع
عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد موضوع المسئلة بنقيض ذلك القيد اختلف
موضوع المسئلتين فالذي سموه استصحابا راجعا بالحقيقة الى اسراء حكم الى موضوع آخر يتحد معه بالذات ويغاير بالقيد والصفات

ومن المعلوم عند الحكيم ان هذا المعنى بنفسه غير معتبر شرعا وان القاعدة الشرعية المذكورة غير شاملة له وتارة بان استصحاب الحكم الشرعي
وكذا الاصل اي الحالة التي اذا خلي الشيء ونفسه كان عليها انما يعمل بها ما لم يظهر مخرج عنها وقد ظهر في محل النزاع بيان ذلك انه
تواترت الاخبار عنهم عليهم السلام بان كل ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة ورد فيه خطاب وحكم حتى ارش الخدش وكثير مما ورد مخزون
عند اهل الذكر عليهم السلام فعلم انه ورد في محل النزاع احكام لا نعلمها بعينها وتواترت الاخبار عنهم عليهم السلام في جميع المسائل في ثلث بين رشده
بين غيه اي مقطوع به لا ريب فيه وما ليس هذا ولا ذاك وبوجوب التوقف في الثالث انتهى كلامه بالفاظه ولا يخفى عليك
ضعف هذين الجوابين اما الاول فلانه ان مورد الروايات بعدم نقض الشك لليقين انما هو اذا تغير وصف الموضوع بان يعرض
له امر يجوز العقل رفعه كالخفقة والخفقتين للوضوء وظن اصابة النجاسة لطهارة الثوب ولبس الغير الثوب ونحو ذلك فان سلم
سلب وصف الموضوع في هذه المواضع يكون الاخبار المذكورة حجة عليه والا فنمنع التمسك بالاستصحاب الا فيما علم وجود امر
في وقت وشك في وقت اخر امر يجوز العقل ان يكون رافعا للاول اذ انما يترتب حكم على امر موصوف بصفة بحيث يكون الحكم
على المركب من الموصوف والصفة جميعا ثم زالت الصفة في الوقت الثاني فانا نحكم ببقاء ذلك الحكم في الوقت الثاني وهو ظ
واما الثاني فلانا لا نم انه داخل في الشبهة بل هو داخل في البين وشاهد بان الاخبار ناطقة بان الحكم السابق باق الى ان يعلم زواله
ولا يزول بسبب الشك وهذا ظاهر والذي ينبغي تنزيل اطلاق الاخبار المذكورة على غير صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي وذلك
لانه لا يفيد العلم بالحكم الشرعي فلا يجوز العمل به بالنسبة الى من يتمكن من العلم بالحكم الشرعي وهم الرواة واصحاب الائمة عليهم السلام ومنهم من
خوطب بقوله لا ينقض اليقين ابدا بالشك فلا معنى لتجويز المعصوم عليه السلام لهم العمل بالاستصحاب فتعين ان المراد من تلك الاخبار غير الاحكام الشرعية
فيسقط الاستدلال بها على حجية الاستصحاب لانا نقول يمكن الرواة تحصيل العلم بالاحكام الشرعية دائما خصوصا في مقام الشك
في بقاء الاحكام الشرعية سلمنا ولكن لا يستحيل عقلا التكليف بالعمل بما لا يفيد العلم واذ يمكن منه ثم ان ما ذكره لو كان صحيحا لما
صح الاستدلال على حجية مثل ظاهر كتاب او سنة فلا يصح الاستدلال بآية النبأ على حجية خبر الواحد وذلك خلاف طريقة علماء
الاسلام من العامة والخاصة كما لا يخفى وللاخرين ايضا وجوه منها ما اشار اليه في المعارج فقال احتج المانع بان ذلك عمل بغير دليل فيكون
باطلا اما انه حكم بغير دليل فلانه ثبوت الحكم بالدليل في وقت او في حال لا يقتضي ولا يعدو
تلك الحال وذلك الزمان فلو حكم بذلك الحكم في الحال الثاني لكان حكما بغير دليل واما ان الحكم بغير دليل باطل فبالاتفاق
انتهى وقد تمسك بهذه الحجة في العدة والذريعة فقالا بالاستصحاب يثبت الحكم عند التحقيق بغير دليل ويوضح ذلك انهم صوا
قد ثبت بالاجماع على من شرع في الصلوة بالتيمم وجوب المضي فيها قبل مشاهدة الماء فيجب ان يكون مع هذه الحال بعد المشاهدة
لم وهذا منهم جمع بين الحالين في حكم من غير دليل اقتضى الجمع بينهما لان اختلاف الحالين لا شبهة فيه لان المصلي غير واجد الماء
احدهما وواجد له في الاخرى فلا يجوز التسوية بينهما من غير دلالة فاذا كان الدليل لا يتناول الا الحالة الاولى وكانت الحالة
الاخرى عارية منه لم يجز ان يثبت فيها مثل الحكم انتهى واجاب عن هذه الحجة في المعارج فقال الجواب ان قوله ان ذلك عمل بغير حجة لا نسلم
لان الدليل دل على ان الثابت لا يرتفع الا برافع فان كان التقدير تقدير عدمه كان بقاء الثابت راجحا في اعتقاد المجتهد و
العمل بالراجح لازم ثم [illegible] واحتجوا بان التسوية بين الوقتين في الحكم ان اقتضى كما في المقتضي كان قياسا والا كان تسوية
بينهما من غير دليل وهو باطل اجماعا والجواب التسوية بما قلناه من الظن وصرح بهذا الجواب في النهاية ايضا ومنها ما اشار اليه
في المعارج فقال احتج بانه لو كان الاستصحاب حجة لوجب فيمن علم زيدا في الدار ولم يعلم بخروجه ان يقطع ببقائه فيها وكذا كان يلزم
اذا علم انه زيد حيا ثم انقضت مدة ولم يعلم فيها موته ان يقطع ببقائه كل ذلك باطل انتهى وقد اشار الى هذه الحجة في الذريعة
فقال قد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد و
لا يجوز استصحاب الحال الاولى وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كونه عمرو فيها واجاب عن هذه الحجة في
المعارج فقال الجواب انا لا ندعي القطع ولكن ندعي رجحان الاعتقاد ببقائه وذلك يكفي في العمل به ومنها ما اشار اليه في المعارج
فقال استدل بعض الجمهور بان العمل بالاستصحاب يلزم منه التناقض فيكون باطلا وذلك ان الاستدلال به كما يصح ان يحتج
للمستدل يصح مثله للخصم فانه اذا قال قبل وجود الماء المصلي المتيمم في صلوته فيثبت ذلك الحكم اذا وجد الماء كان الثابت للخصم

ان يقول الثابت

ان يقول الثابت اشتغال الذمة بصلوة متيقنة فيجب ان يبقى الشغل او يقول قبل الصلوة لو وجد الماء لكان الدخول فيها
بتيممه فكذلك بعد الدخول فيها او في المعتبر [illegible] استصحاب الحال حجة لكن شرعيتها اشترط بعدم المزيل لا يستلزم الشرعية مع وجوده مثل
هذا الاسلم عن المعارضة بمثله لانك تقول الذمة مشغولة بعده واجاب عن هذه الحجة في المعارج فقال الجواب لا نسلم ذلك اذ ليس
كل موضع يستعمل فيه الاستصحاب يعرض فيه ذلك الفرض ووجود التعارض في الادلة المظنونة لا يوجب سقوطها حيث يسلم عن
المعارض كما في اخبار الاحاد والقياس عند من يعمل بها ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال احتج الاولون بانه لو كان الاصل في كل متحقق
استمراره ودوامه لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضي لاستمرار عدمها وهو خلاف الاصل ثم اجاب عنه كما في
الاحكام فقال الاعتراض عليه بانا خالفنا الاصل في الحوادث لوجود السبب الموجب للحدوث ونفي حكم الدليل مع وجود معارض
اولى من تراجيحه عن الدلالة وابطاله بالكلية مع ظهور دلالته ومنها ما اشار اليه في النهاية ايضا فقال احتج الاولون بان الاجماع منعقد
على ان بينة الاثبات مقدمة على بينة النفي ولو كان الاصل في كل متحقق دوامه لكان بينة النفي مقدمة لاعتضادها بهذا الاصل
ثم اجاب عنه كما في الاحكام فقال الاعتراض عليه بان تقديم الشهادة المثبتة على النافية وان كانت معتضدة باصل براءة الذمة فانما كان
لاطلاع المثبت على السبب الموجب لشغل براءة الذمة وعدم اطلاع النافي عليه لامكان حدوثه حال غيبة النافي عن المكلف وتعذر
معيته له واطلاعه على احواله في سائر الاوقات انتهى وفي شرح المختصر للعلامة وانما نعم لو حصل الظن بها وتوقف احدهما بالا
والبينة كذلك فان الظن لا يحصل الا ببينة المثبت وذلك لانه يبعد غلطه بان يظن المعدوم موجودا بخلاف النافي اذ لا يبعد غلطه
في ظن الموجود معدوما وما بناء على عدم علمه به مع بنائه على الاستصحاب البراءة ولم وجه اخر من الاولوية وهي ان المثبت يدعي العلم
[illegible] بخلاف النافي فانه [illegible] وهو عدم العلم [illegible] النفس الى وقوع [illegible] اميل منه الى [illegible] ولذلك تدفع
كل [illegible] فيكون انكار الحق اكثر من دعوى الباطل [illegible] على ذلك فقد عارض الاصل [illegible] ويبقى ما ذكرناه سالما انتهى والمعتمد
عندي في المسئلة هو القول الاول من حجية الاستصحاب كما يقتضيه التتبع على امور الاول لا فرق في حجية الاستصحاب كما هو المختار
بين ان يكون الشك في بقاء الحكم السابق في الزمان الثاني لاصل الشك في اصل اقتضاء المقتضي لثبوت الحكم في الزمان الاول لاستمرار
الحكم بقاء الى الابد والى الزمان وقع الشك فيه كما في الشك في بقاء الخيار الذي ثبت اولا وحصل الخلاف في كونه على الفور او على
التراخي وللجهل الشك في وجود المانع الموجب لرفع الحكم الثابت اولا الذي يبقى ويستمر ابدا لولا وجود المانع كما في الشك في انقطاع
الزوجية التي ثبتت دائما بعد تحقق عقد النكاح الصحيح لولا الطلاق وما في معناه باعتبار لفظ انت خلية او انت برية وكما في الشك
في انقطاع الحدث او الطهارة الذين من شانهما البقاء ابدا لولا المانع منهما باحتمال طرو ما هو مقتضى اطلاق الاخبار المتقدمة
وكلام المحقق الحلي قال في المعارج بعد ذكر حجج الطرفين المثبت والنافي والذي نختاره ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم
فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع
بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا
بعده لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء
فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي
لا مقيدا بوقت فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب
ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه انتهى وصار اليه ما ذكره في المعالم وغاية
المامول فانهما قالا بعد نقلهما ما نقلناه وهذا كلام جيد ثم قالا لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر
انتهى وفيه نظر الثالث قال المحقق الخوانساري في شرح الدروس [illegible] ان اصل الاستصحاب كثيرا ما يستعمله الاصحاب في الاحكام و
يبنون عليه المسائل [illegible] تحقيق معناه واثبات حجيته بعض من الابحاث كثير النفع في التوجيهات فلا باس ان نذكر فيه شيئا من القول
على سبيل الاجمال وان لم يكن هنا موضعه اذ هو في الاصول اعلم ان الاستصحاب ينقسم على قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه
الى شرعي وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت حكم شرعي كنجاسة ثوب او بدن مثلا في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان ايضا يجب الحكم
بالنجاسة اذا لم يحصل اليقين بما يرفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان ايضا يحكم

برطوبة ما لم يعلم الجفاف وذهب بعضهم الى حجية بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط واستدل لكل من الفريقين بادلة مذكورة
في محلها قاصرة في افادة المرام كما يظهر عند التامل فيها فلم يتعرض لذكرها ههنا بل نشير الى ما هو المعتمد عندنا في هذا الباب فنقول
الظاهر ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه اصلا بكلا قسميه اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا نعم الظاهر حجية الاستصحاب
بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حال حدوث كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا
اشتراطه بشئ اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا الحكم بنفيه بمجرد الشك
في وجوده والدليل على حجيته امران الاول ان ذلك الحكم اما وضعي او اقتضائي او تخييري ولما كان الاول ايضا عند التحقيق يرجع
اليهما فينحصر في الاخيرين على التقديرين يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان امرا او نهيا بفعل الى غاية معينة عند الشك بحدوث
تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من
بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب واما على الثاني فما ورد من الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا
كما يدل على حجية المعنى الذي ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان اخر
بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد
بالتعارض ان يكون شئ يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان
اخر لولا عروض الشك وهو ظاهر فان قلت هل الشك في كون شئ مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت
فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شئ وشككنا في
صدقها على شئ اخر ايضا ام لا فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله
الشئ الفلاني وشككنا في ان الشئ الاخر ايضا مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره اذ الدليل الاول ليس بجار فيه
لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة خصوصا مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم والدليل
الثاني الحق انه لا يخلو من اجمال وغاية ما يسلم منه افادة الحكم في الصورتين اللتين ذكرناهما وان كان فيه ايضا بعض المناقشة
لكن لا يخلو من تاييد للدليل الاول فتم الى ان قال والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شئ معلوم عندنا او ثبوت
حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشئ المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا
يكفي الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك
في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شئ معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان
ذلك التكليف غير مشروط بشئ من العلم بذلك الشئ مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء
ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول
تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشئ واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شئ واحد في ارتفاع الحكم وسواء كون
ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق
قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشئ الفلاني
ونص اخر على ان ذلك الواجب شئ اخر وذهب بعض الامة الى وجوب شئ والاخرون الى وجوب شئ اخر دونه وظهر بالنص
او الاجماع في الصورتين ان ترك ذلك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فح لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى
يتحقق به الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا او تباينا بالكلية وكذا الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية هذا مجمل
القول في هذا المقام وعليك بالتامل في خصوصيات الموارد واستنباط احكامها عن هذا الاصل ورعاية جميع ما يجب
رعايته عند تعارض المعارضات انتهى واعترض عليه جدي في الرسالة الاستصحابية فيما نقل الاشارة اليه ما قاله الى قوله
لولا الشك ما لفظه اقول يتوجه عليه ان الاستصحاب عند القوم ليس منحصرا في الحكم الاتي ولا الزمان وكون الحكم للاستصحاب
في بقائه الى الموقت لا يقتضي كون الدعوى ومحل النزاع خصوص الاتي بل قد اشرنا الى انا لم نجد في كتبهم الاصولية والاستدلالية
الفقهية حكما انما يكون ثمرة نزاعهم ولا الاشارة اليه بل الذي وجدناه كونه محل نزاعهم هو ما اذا تغير علة الحكم او حال من احوال

موضوعه

الاستصحاب

موضوعه فحصل الشك بالبقاء بسبب حصول التغير وانه لولا التغير لحكم بالبقاء على حاله فتتبع تجد ما المراد من الاتي
انه وجد الحكم في ان وجوده من دون بقاء فيه اصلا سلمنا كون الاتي ايضا داخلا في دعواهم لكن التخصيص بالاتي والحصر فيما
اشرنا اليه كما يظهر من كلام المحشي ما فيه ثم ان الدليل الاول الذي استدل به هو عبارة عن الامتثال الاحتمالي غير كاف بل لا بد
من الظن به والخروج عن عهدة التكليف وليس هذا من الاستصحاب في شئ والخصوصية لما اشتمل الذي ذكره بل الشك
باي نحو وقع في مقام الاشتغال ايضا ولا بد من رفعه باليقين او الظن حتى يصدق في العرف انه اطاع وامتثل لان الاطاعة واجبة قطعا
والرجوع فيه في معرفة وصدقه الى العرف وهو الحكم فيه ثم انه معلوم ان هذا الشك في الامتثال منشأه ان التكليف الثابت
وقع فيه اجمال واحتمال لا بد في مقام الامتثال والخروج عن عهدته من ارتكاب جميع الاحتمالات التي ترفع الاجمال ذلك الاحتمال
والاحتمال الخروج عن العهدة وصدق الامتثال وهذا بعينه ما ذكره صاحب المعالم في مقام اثبات حجية ظن المجتهد وخبر
الواحد واعترض عليه الوحيد بان اصل البراءة يكفينا ويمنعنا عن العمل بالظن فكيف في المقام لم يتمسك باصل البراءة بل اوجب
تحصيل الظن والعمل به ايضا هذا كما يصير دليلا للمطلب وحجية استصحابه كذا يصير دليلا لحجية الاستصحاب القوم وان فرض كونه
في الاتي لان مع الشك في البقاء واحتمال البقاء وعدم البقاء كما هو مفروض المسئلة لم يمتثل التكليف ولم يحصل الظن بالامتثال
فلم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب ثم ان ما ذكره في منع دلالة الاخبار على مطلب القوم
فقد عرفت فساده من ان مطلوبهم وثمرة نزاعهم ليس الحكم الاتي بل الذي يكون شئ يوجب اليقين بالبقاء لولا الشك لا اصل من
تغير الحالة او العلة مع ان ما ذكره من القيد ودعوى ظهوره محل تامل لان اليقين والشك لا يجتمعان ابدا فلا يتحقق بينهما تعارض
كيف فرضنا فالمراد اليقين السابق على حالة الشك وغيره انتهى الى ان قال وفي شرح المختصر لا فرق عند من يرى صحة الاستصحاب
بين ان يكون الحكم الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نقضا لم يكن الصلوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل
قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه واشار
الى ما ذكره في الاحكام ايضا فرق الاستصحاب حجة سواء كان ذلك الاستصحاب لامر وجودي او عدمي او عقلي او شرعي انتهى وما ذكره
جميل الخامس قال في العدة بعد ذكر ادلة الطرفين والذي يمكن ان ينصر به طريقة استصحاب الحال ما اوما اليه من ان يقال لو كانت
الحالة الثانية مغيرة للحكم الاول لكان عليه دليل واذا تتبعنا جميع الادلة فلم نجد فيها ما يدل على ان الحالة الثانية مخالفة
للحالة الاولى دل على ان حكم الحالة الاولى باق على ما كان فان قيل هذا يرجع الى الاستدلال بطريق النفي وذلك خارج عن استصحاب
الحال قيل له ان الذي نريد بالاستصحاب الحال هو الذي ذكرناه فاما غير ذلك فليس بما يحصل غرض القائل به انتهى واشار الى
ما ذكره في المعتبر والذكرى في الاول الثالث ان يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل
لظفر به اما لا مع ذلك فانه يجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر وفي
الثاني في مقام ذكر الادلة العقلية الثالث لا دليل على كذا فينتفي وكثيرا ما يستعمله الاصحاب وهو تام عند التتبع التام ومرجعه
الى اصل البراءة انتهى ما ذكروه من الدليل المذكور جيد يجوز الاستناد اليه في المسائل الشرعية ولكن يشترط فيه حصول العلم والظن
عادة فلا يكون حجة ثم انه على تقدير الثاني انما يكون حجة على القول باصالة حجية الظن المطلق كالاخبار وعليه يكون كخبر الواحد المفيد
للظن الذي هو حجة يجوز تخصيص العام والمطلق القطعيين سندا كعام الكتاب به ويلزم الرجوع الى الرجحان الخارجي حيث يعارضه
ظن اخر مثله ويجوز التمسك به لنفي وجوب ما شك في وجوبه في عبادة كالصلوة سواء كان على وجه الجزئية او الشرطية وليس اصالة
البراءة مستندة اليها بل النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه كالنفي ويشترط في افادة ذلك العلم او الظن كون المنفي مما تتوفر
الدواعي على نقله لو كان ثابتا ويعتد بذلك بحسب الاعتقاد قوة شدة وضعفا كما لا يخفى السادس قال في الوافية بعد الاشارة
الى الخلاف في المسئلة وتضيق المقام لا بد من ايراد كلام يتضح به حقيقة الحال فنقول الاحكام الشرعية تنقسم الى ستة اقسام الاول والثاني
الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب والثالث والرابع الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الكف والترك وهي الحرام والمكروه
والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة والسادس الاحكام الوضعية كالحكم على الشئ بانه سبب لامر او شرط له او مانع عنه و
المضايقة في منع ان الخطاب الوضعي مخالف الحكم الشرعي مما لا يضر فيما نحن بصدده اذا عرفت هذا فاذا ورد الامر بطلب شئ فلا يخلو

اما ان يكون موقتا اولا وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الامر فالتمسك
ح في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الاول حتى يكون استصحابا وهو ظ وعلى الثاني ايضا كك
ان قلنا بافادة الامر التكرار والا فذمة المكلف مشغولة حتى ياتي به في اي زمان كان ونسبة اجزاء الزمان اليه نسبة واحدة في كونه
اداء في كل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور او لا والتوهم بان الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير
خفي على المتامل فهذا ايضا ليس من الاستصحاب في شيء ولا يمكن ان يقال بان اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب
فان الامر مطلقا لا يفيد التكرار والتخيير ايضا كك فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب
صلوة والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول لاباحة التصرفات والاستمتاعات والملك والنكاح وفيه التحريم ام الزوجة والحيض
والنفاس لتحريم الصوم والصلوة الى غير ذلك فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول فان
سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق مزيل وكذا الزلزلة او في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتا وكالكسوف
والحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتا للحكم لان السببية في هذه الاشياء على نحو اخر فانها اسباب للحكم في اوقات معينة وجميع
ذلك ليس من الاستصحاب في شيء فان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء اخر بل نسبة السبب
في اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر مما مر ان الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية
اعني الاسباب والشرائط والموانع للاحكام الخمسة من حيث انها كك ووقوعه في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكثير
المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه فانه يجب الاجتناب عنه في الصلوة لوجوبه قبل زوال تغيره فان مرجعه الى ان النجاسة
كانت ثابتة قبل زوال تغيره فيكون كك بعده ويقال في المتيمم اذا وجد الماء في الصلوة ان صلوته كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده اي
كان مكلفا ومامورا بالصلوة بتيممه قبل فكذا بعده فان مرجعه الى انه كان متطهرا قبل وجدان الماء فكذا بعده والطهارة من الشروط مع قطع
النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم بوجود السبب او الشرط او المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في
غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا في غير ذلك الوقت فالذي يقتضيه النظر بدون ملاحظة الروايات
انه اذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف واذا زال ذلك العلم بطرو شك بل وظن ايضا يتوقف عن الحكم بثبوت الحكم
الثابت اولا الا ان الظاهر من الاخبار انه اذا علم وجود شيء فان الحكم به حتى يعلم زواله انتهى وفيه نظر بل المعتمد حجية الاستصحاب
في جميع الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية كما لا يخفى ثم السابع قال في المعارج مثال الاستصحاب المتيمم اذا دخل في الصلوة فقد
اجمعوا على المضي فيها فاذا رأى الماء في اثناء الصلوة فهل يستمر على فعلها استصحابا للحال الاول ام يستانف الصلوة بوضوء فمن قال
بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني انتهى وقد اقتصر على هذا المثال الاستصحاب في الذريعة والعدة والغنية وغيرها بعض
والمعالم وغيرها وقد نوقش فيه على حجية الاستصحاب ولا بالاصالة ببقاء الاشتغال مما لم يات به من اجزاء الصلوة فيجب الوضوء الا ان
يقال للمعارضة لا يصلح في التمثيل فتم وثانيا انما ثبت الحكم بمجرد الاجماع في الجملة ثم حصل الاختلاف بين الاصحاب بالمنع من ثبوت الصحة بالنسبة
الى ما ياتي به لان الصحة في العبادات عبارة عن موافقة الامر وهو غير معلوم هنا بناء على الخلاف ومن عدم توجه الامر الى المامور مع
علم الامر بفقد شرطه من شروطه وذلك لان المكلف قبل اتمام الصلوة لا يقطع بكونه جامع الشرائط ومع ذلك لا يقطع بصحة ما اتى به
فلا يمكن الحكم بالاستصحاب الصحة باعتبار كونها هنا على وجه المراعاة ويشترط في الاستصحاب ثبوت الحكم في الزمان الاول على وجه
التنجيز اللهم الا ان يكون المراد استصحاب اللوازم الثابتة بالشروع في الصلوة من حرمة قطعها ونحوها في بقائه فيجب الحكم ببقائه
باعتبار الاستصحاب اولا والمعتمد هو الاول علا باطلاق الاخبار المتقدمة وغيره مما دل على حجية الاستصحاب ولا يشترط فيه ان يكون
مدلول الدليل ابقاء وهو بعينه الثبوت بل يشترط خلافه وكون دليل الثبوت غير متعلق الا ثبوت الحكم في الزمن الاول في الجملة والا لكان
ثبوت الحكم في الزمان الثاني غير مستند الى الاستصحاب بل الى غيره ويظهر من النهاية ان المسئلة خلافية فانه قال اختلف الناس
في استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف فقال الاكثر انه ليس بحجة وبه قال الغزالي وقال اخرون انه حجة ومثاله ان يقول المتيمم اذا راى الماء في
خلال الصلوة مضى في صلوته لانعقاد الاجماع على صحة صلوته ودوامها قطرات وجود الماء كطريان هبوب الريح وطلوع الشمس وسائر
الحوادث فنحن نستصحب دوام الصلوة الى ان يدل دليل على كون رؤية الماء قاطعا وكقول الشافعي في مسئلة الخارج من غير السبيلين انما

يظهر

يظهر ثم خرج منه خارج من غير السبيلين فهو بعد الخروج متطهر ولو صلى فصلوته صحيحة لانعقاد الاجماع على هذين الحكمين قبل الخارج
والاصل في كل متحقق دوامه الى ان يوجد المعارض والاصل عدمه لا يقال العقول بصحة الصلوة وثبوت الطهارة في محل النزاع لابد له
من دليل وليس نصا ولا قياسا والا لم يكن اثبات الحكم في محل الخلاف بناء على الاستصحاب بل على ما ظهر من النص او القياس
ولا اجماعا لانه مختلف فيه ولا اجماع في محل الخلاف وان كان الاجماع قبل خروج الخارج ثابتا لانا نقول متى لم يفتقر الحكم في بقائه
الى دليل اذا قيل انه يتنزل بمنزلة الجواهر او الاعراض الاول ثم بل هو باق بعد ثبوته بالاجماع لا بدليل لما سبق تقريره مسئلة
الاستصحاب واما الثاني م لكن لم قلتم بانه يتنزل منزلة الاعراض سلمنا تنزله منزلتها وانه لابد له من دليل لكن لانم انحصار الدليل
المنفي فيما ذكرتموه من النص والاجماع والقياس سلمنا حصيته ان الاستصحاب ليس دليلا وهو نفس النزاع وسلمنا ان الاستصحاب بنفسه
لا يكون دليلا على الحكم الباقي بنفسه لكن دليل الدليل على الحكم لما تقدم في مسئلة الاستصحاب من وجود غلبة الظن بما كان
متحققا على حاله وهو بين لمن حيث الاجمال على موجب لذلك الظن انتهى واشار الى جميع ما ذكره في الاحكام الا انه صرح بان المختار
الجواز ولم ينسب القول بالعدم الى الاكثر بل نسبه الى جماعة من الاصوليين كالغزالي ثم لم يذكر المثال الاول ثم قال في النهاية
قال الغزالي المستصفي ان قوله انه لم يقم دليل في المسئلة نزاع الا ان ناف ولا دليل على النافي منافي بيان وجوب الدليل على النافي
وان ظن اقامته دليل فقد اخطا فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وهو ان كان كان لفظ الشارع فلابد من
بيانه فلعله بين الحكم دوامه عند عدم الخروج وللمس وجوده وان دل بعمومه على دوامه عند العدم والوجود معا كان ذلك
ايضا تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان باجماع فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود
ولو كان الاجماع شاملا حال الوجود كان المخالف له في انقطاع الصلوة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارقا للاجماع
الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة
جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الاجماع فهو محال هذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمعي فلا
يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم وانتفى الاجماع عند الوجود وهذه دقيقة وهو ان كل دليل
يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص
ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بان العموم يتناول بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم
شمول الصيغة لكنه اخصه بدليل فعليه الدليل وهنا المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل
شمول الصيغة مع الدليل فهذه دقيقة يجب التنبه لها ويرد عليه ما تقدم من عدم الانحصار في النص والقياس والاجماع قال فان
قيل الاجماع عدم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف واجاب بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع ولم يكن المخالف خارقا للاجماع
لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن الحق بالعدم فعليه الدليل دليل صحة الشروع دال على الدوام الا ان
يقوم دليل على الانقطاع لانا نقول ذلك الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم فان كان نصا فبينه
لينظر هل يتناول حال الوجود ام لا فان قيل تنكرون على من يقول الاصل ان ما ثبت دوامه الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل
في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت حدوث زيد او بناء وان كان دوامه بنفسه لا بسبب لانا نقول هذا وهم باطل فان
كل ثابت جاز دوامه وعدمه فلابد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على ان الميت الحي والان
لا نحكم بعدم البناء الاهدام او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد موته كما لو اخبر عن قعود الامير واكله ودخوله والدار ولم يدل
العادة على هذه الاحوال فانا لا نقضي بدوامها فكذا خبر الشرع عن دوام الصلوة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر
دوامها مع وجوده فيفتقر دوامها الى دليل اخر لا يقال ليس مامورا بالشروع فقط بل به وبالاتمام لانا نقول انه مامور بالشروع مع العدم
وبالاتمام معه اما مع الوجود فهو الشارع لا يقال انه منهي عن ابطال العمل وفي استعمال الماء ابطل لانا نقول هذا دليل اخر غير الاستصحاب
مع ضعفه لان العادة بالبطلان احباط العمل فلانم لانه لا اثبات على فعله وان كان انه اوجب عليه مثله فليس الصوم عبادة عما اوجب
فعل مثله كما تقدم لا يقال الاصل انه لا يجب شيء بالشك ووجوب استئناف الصلوة مشكوك فيه فلا يرفع به اليقين لانا نقول
انه معارض بان وجوب المعني في هذه الصلوة مشكوك فيه وبراءة هذه الصلوة مع وجود الماء مشكوك فيه فلم نقول عن تق

الاستيناف بوجه بدليل يغلب على الظن كما تدفع البراءة الاصلية بدليل يغلب على الظن كيف واليقين قد يرفع بالشك في بعض المواضع
فالمسائل فيه متعارضة كما اذا اشتبهت ميتة بمذكاة وتضيعه باجنبية وماء طاهر بماء نجس ومن نسي صلوة واحتج الاخرون بانه تعم
صوب الكفار في مطالبتهم الرسل بالبرهان حتى قال تريدون ان تصدونا عما كان يعبد اباؤنا فاتونا بسلطان مبين وتعل اشتغل الرسل
بالبرهان المغير للاستصحاب والجواب انهم لم يستصحبوا الاجماع بل النفي الاصلي الذي دل العقل عليه اذ الاصل في نظام الادمي
ان يكون نبيا وانما يعرف ذلك بايات وعلامات فهم مصيبون في طلب البرهان انتهى وينبغي التنبيه على امرين الاول الاوفق عدم الفرق
في جريان الاستصحاب في محل الخلاف بين ان يكون احد الطرفين مشهورا اولا الا ان يقال بحجية الشهرة فيلزم ح المصير الى ما عليه
المعظم وان نادره الاستصحاب كما لا يخفى الثاني قال في الوافية اعلم ان الشهيد الاول قال في قواعده البناء على الاصل وهو الاستصحاب
ما سبق اربعة اقسام احدها استصحاب النفي في الحكم الشرعي الى ان يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وثانيها استصحاب
حكم العموم الى ان يرد مخصص وحكم النص الى ان يرد ناسخ وهو انما يتم على استقصاء البحث عن المخصص والناسخ وثالثها استصحاب
حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال او التزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم
الاجماع في موضع النزاع كما يقول الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء للاجماع على انه متطهر قبل هذا الخارج فيستصحب اذ
الاصل في كل متحقق دوامه حتى يثبت معارضه والاصل عدمه ومثله قال الشهيد الثاني في كتاب تمهيد القواعد ولا يخفى عليك الحال في القسم
الاول فانه مر مفصلا وعرفت ايضا ان الثاني ليس من الاستصحاب ولكن الفائدة في قوله استصحاب حكم ثبت شرعا وتقييد الثبوت
بالشرع غير ظاهر لعموم ادلة الاستصحاب على ما مر فتم واما الرابع فيجري فيه ما يجري في الثالث من غير وجه من الاستصحاب ان كان
المجمع عليه الثبوت مطلقا والا فلا يجري الاستصحاب وما قد يستدل في بعض المسائل بان هذا الحكم ثابت بالاجماع والاجماع انما هو الى
هذا الوقت الخاص فلا دليل عليه فيما بعده فلم يكن الحكم فيما بعده ثابتا فهو غير متجه فانه يجب التفتيش عن ان الحكم المجمع عليه هل هو
محدود الى وقت او حال او هو مطلق غير محدود فان كان الاول فالاستدلال صحيح والا فلا يجدي تحقق الخلاف في وقت اذا كان
متن الاجماع غير محدود لانه يصير حجة على المخالف انتهى وفي المعتبر من دليل العقل استصحاب حال العقل وهو التمسك
بالبراءة الاصلية كما تقول ليس الوتر واجبا لان الاصل براءة الذمة وفي غاية المامول لا كلام في حجية استصحاب النفي
وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وحاصله استصحاب براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات و
السكنات الى ان يرد الدليل الناقل عن النفي الاصلي الى ذلك الحكم فيتبع حيث ما دل الدليل عليه انتهى
لم يتعرض معظم الاصوليين كالفاضلين والسيد عميد الدين والشيخ البهائي والامدي والعضدي وغيرهم لشرائط الاستصحاب
ولكن اشار الى جملة منها في الوافية احدها ما اشار اليه بقوله وينبغي ان يعلم ان للعمل بالاستصحاب شروطا الاول ان لا يكون
هناك دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فتعين العمل بذلك الدليل اجماعا انتهى وهذا
الشرط في الجملة حسن ولكن في اطلاقه كلام مر نظيره والتحقيق ان يقال ان الدليل المعارض للاستصحاب ان كان مفيدا للقطع فلا اشكال
في لزوم العمل به وتقديمه على الاستصحاب وان كان مفيدا للظن فان قلنا بان الاستصحاب انما يكون حجة باعتبار افادته
الظن كما هو مذهب معظم القائلين بحجية الاستصحاب وان كان مفيدا للظن فان قلنا بان الاستصحاب فينبغي الاخذ بما هو اقوى — دليلا اقوى صح
الظنين من المتعارضين كما في كل دليل ظني يعارضه مثله فقد يكون ذلك الاستصحاب وقد يكون غيره فلا وجه للحكم بترجيح الدليل
المعارض على الاستصحاب مطلقا الا ان يقال ان الظن الحاصل من الاستصحاب اضعف من جميع الظنون ولذا لم يخصص بحديث اية
ولا رواية ولم يدل عليه ظاهر شيء منهما وفيه نظر وان قلنا بان حجيته من باب التعبد والسببية لا من باب الاجتهاد والظن
فينبغي ح ترجيح المعارض عليه لوجوه احدها ظهور اتفاق الاصحاب ان الادلة الاجتهادية مقدمة على الادلة التعبدية
وثانيها ان المفيد للظن اقرب الى الواقع وابعد الى الخطاء ولذا ينزل منزلة العلم فيكون اولى بالترجيح فتم وثالثها فحوى
ما دل على لزوم ترجيح اقوى الظنين عند تعارضهما فتم ورابعها انه لو لم يرجح المفيد للظن فلا يخ اما ان يرجح الاستصحاب او يتوقف
في الترجيح وعلى اي تقدير يلزم سقوط العمل بالادلة الظنية في جميع المسائل الشرعية ولزوم العمل بالاستصحاب فيها لوقوع
التعارض بين الامرين وذلك مستلزم للامرين احدهما ابطال الادلة الظنية وثانيهما سقوط الفقه وفوع الدين

واسا كما لا يخفى وبطلان الامرين في غاية الوضوح فتم وثانيها ما اشار بقوله الثاني ان لا يحدث في الوقت الثاني امر
يوجب انتفاء الحكم الاول فالعامل بالاستصحاب ينبغي له غاية الملاحظة في هذا الشرط مثلا في مسئلة من دخل في الصلوة بالتيمم
ثم وجد الماء في اثناء الصلوة ينبغي للقائل بالبناء على تيممه واتمام الصلوة للاستصحاب ملاحظة ان النص الدال على ان التمكن من استعمال
الماء ناقض للتيمم هل هو مطلق او عام بحيث يشمل هذه الصورة اولا فان كان الاول فلا يجوز العمل بالاستصحاب لانه يرجع الى
فقد الشرط الاول لحقيقة والا فيصح التمسك به وفي مسئلة من طلق الزوجة المرضعة ثم تزوجت بعد العدة بزوج وحملت منه ولم ينقطع
لبنها فالحكم بان اللبن للزوج الاول للاستصحاب كما فعله المحقق في يع وغيره يتوقف على ملاحظة ما دل على ان لبن المرأة الحامل
من الذي حملت منه هل يشمل هذه الصورة اولا فعلى الاول لا يصح الاستصحاب لانه اما ان يتعين الحكم بالثاني او يصير من قبيل تعارض
الامارتين فيحتاج الى الترجيح وعلى الثاني يصح انتهى وفيه نظر وثالثها ما اشار بقوله الثالث ان لا يكون هناك استصحاب اخر معارض
له يوجب نفي الحكم الاول في الثاني كما قال الجلد المطروح قد استدل جماعة على نجاسته باستصحاب عدم الذبح فانه في وقت حيوة ذلك الحيوان
يصدق عليه انه غير مذبوح ولم يعلم زوال العدم المذبوحية لاحتمال الموت حتف انفه فيكون نجسا لان الطهارة لا يمكن الا مع الذبح فان
هذا الاستصحاب معارض بالاستصحاب باستصحاب طهارة الجلد الثابتة في حال الحيوة اذ لم يعلم زوالها لاحتمال الذبح وباستصحاب عدم
الموت حتف انفه ويبقى الثابت اولا كعدم المذبوحية واستدل البعض اخر على النجاسة بان للمنع اسبابا حادثة والاصل عدم الحادث
فيكون نجسا وقد عرفت ان اصالة العدم ايضا مشروطة بشروط منها ان لا يكون مثبتا لحكم شرعي مع انه معارض باصالة عدم اسباب
الموت انتهى وفيه نظر ايضا واذا تعارض الاستصحابان ففيه احتمالات الاول التوقف مطلقا الثاني ترجيح استصحاب الموضوع على
استصحاب الحكم مطلقا فيلزم فيما اذا وقع الصيد في الماء القليل الذي يتنجس بملاقاة النجاسة وحصل الشك في زهاق روحه قبل وقوعه في
الحكم بنجاسة الماء والصيد وان تعارض فيه الاستصحابات طهارة الماء لاحتمال زهاق الروح قبل الوقوع في الماء وذلك لان الاستصحاب
بقاء الروح من استصحاب الموضوع واستصحاب طهارة الماء من استصحاب الحكم وقد قلنا ان استصحاب الموضوع مقدم وذلك لان الاستصحاب
يلحق صورة الشك بصورة اليقين ولا شك انه في صورة العلم ببقاء الحكم يحكم ببقائه بالاستصحاب بما ذكر فكذلك في صورة الشك وثانيها
ان الاستصحاب بدل عن العلم فكل الحكم به في صورة العلم يلزم الحكم به في صورة الشك والا لم يكن الاستصحاب بدلا عن العلم فالمراد
باستصحاب الموضوع استصحاب ما يلزم تقدمه على معارضه في صورة العلم بالبقاء وفيه نظر فان الاستصحاب ليس حجة باعتبار افادته الظن
حتى يلزم ما ذكر بل باعتبار العمومات المانعة من نقض اليقين بالشك وعليه لا يصح ما ذكر كما لا يخفى وثالثها العمل بالاستصحابين
حيث يمكن العمل بهما والا فتقديم استصحاب الموضوع فيلزم في مسئلة الصيد الواقع في الماء القليل الحكم بطهارة الماء عملا با
باستصحابها والحكم بنجاسة الصيد عملا باستصحاب بقاء الروح الى الوقوع في الماء ويلزم في مسئلة من تيقن الطهارة وشك في
الحدث الحكم ببقاء الطهارة وان عارضه اصالة بقاء اشتغال الذمة بالعبادة لامتناع العمل بهما ومعادلي في الجملة وهذا الاحتمال
في غاية القوة لنا على العمل بالاستصحابين في صورة التمكن منه اطلاق دليل ان شرعيان يمكن العمل بهما فيجب ولنا على تقديم استصحاب
الموضوع في صورة عدم امكان العمل بهما كثير من الاخبار الواردة في بيان حجية الاستصحاب فانه قدم فيها استصحاب الموضوع
كما لا يخفى ومع هذا فلو لزم التوقف هنا لزم سقوط حجية الاستصحاب غالبا وهو خلاف ظواهر النصوص والفتاوى فتامل
ورابعها ما اشار اليه بقوله الرابع ان يكون الحكم الشرعي المترتب على الامر الوضعي المستصحب ثابتا في الوقت الاول اذ ثبوت الحكم
في الوقت الثاني فرع لثبوت الحكم في الاول فاذا لم يثبت في الزمان الاول فكيف اثباته في الزمان الثاني مثلا باستصحاب
عدم المذبوحية في المسئلة المذكورة لا يجوز الحكم بالنجاسة لان النجاسة لم يكن ثابتة في الوقت الاول وهو وقت الحيوة
والسر فيه ان عدم المذبوحية لازم لامرين الحيوة والموت حتف انفه والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو هو بل
ملزومه الثاني اعني الموت فعدم المذبوحية لازم اعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية العارض للحيوة مغاير لعدم المذبوحية
العارض للموت حتف انفه والثابت في الزمان الاول هو الاول لا الثاني وظاهر انه غير باق في الوقت الثاني ففي الحقيقة يخرج
مثل هذه الصورة من الاستصحاب اذ شرطه بقاء الموضوع وعدمه هنا معلوم وليس مثل المتمسك بهذا الاستصحاب الا مثل
من تمسك على وجود عمرو في الدار في الوقت الثاني باستصحاب بقاء ضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في الوقت الاول وفساده غني عن البيان وخامسها ما اشار اليه بقوله الخامس ان لا يكون هناك

استصحاب اخر في امر ملزوم لعدم ذلك المستصحب مثلا اذا ثبت في الشرع ان الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة
الماء القليل الواقع ذلك الحيوان فيه لا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء ولا نجاسة الحيوان في مسئلة من رمى صيدا فغاب
ثم وجد في ماء قليل يمكن استناد موته الى الرمي والى الماء وانكر بعض الاصحاب ثبوت هذا التلازم وحكم بكلا الاصلين بنجاسة
الصيد وطهارة الماء ولكن قد عرفت ان طهارة الاشياء ليست بالاستصحاب في وقت بل بالاصل بمعنى القاعدة المستفادة من الشرع
وكذا النجاسة قبل ثبوت الرافع الشرعي لان الحكم وقع في الاخبار في بيان تطهير النجس بالغسل في الثوب والبدن والاناء واعادة
الصلوة قبله وهو صحيح في بقاء النجاسة الى حين الغسل فيكون بقاء النجاسة مدلولا للاخبار فلا يكون بالاستصحاب وكذا وقع الامر
باهراق الماء القليل النجس والنهي الظاهر في الدوام عن التوضي والشرب من الماء النجس وهو كالصريح في استمرار النجاسة وورود الامر
في حق المربية للصبي بغسل قميصها في اليوم مرة وورود النهي عن الصلوة في الثوب المشتري من النصارى قبل غسله وفي صحيحة
محمد بن اسمعيل بن بزيع حين سئله عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه هل يطهره الشمس من غير ماء قال كيف يطهر من غير ماء
الحديث وذلك مما يدل على بقاء النجاسة واذا كان بقاء النجاسة الى حين التطهير الشرعي منصوصا في الروايات فكيف يمكن القول بانه
بالاستصحاب في بعض الامثلة للتوضيح وقد يمكن اشتراط شروط اخر غير ما ذكرنا لكن الجميع في الحقيقة يرجع الى انتفاء المعارض وعدم
العلم والظن بالانتفاء انتهى وينبغي التنبيه على امور الاول لا اشكال ولا شبهة في انه يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع العرفي
الذي تعلق به الحكم الشرعي الذي شك في بقائه ولو لم يبق لم يجز فيه فلا يجوز الحكم بنجاسة الملح الحاصل من استحالة الكلب باعتبار
الاستصحاب وذلك لان العقل والمتيقن من النصوص والفتاوى الدالة على حجية استصحاب هو صورة بقاء الموضوع كما لا يخفى
فيبقى غيره مندرجا تحت الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم فتم ولانه اذا تغير الموضوع اندرج تحت موضوع حكم اخر
مضاد الاول فلا يمكن فيه التمسك بالاستصحاب وقد اشار الى هذا الشرط جدي في الرسالة الاستصحابية فقال واعلم انه اذا
استحال الموضوع للحكم الشرعي فيه الاستصحاب مثل ان صار الكلب ملحا والعذرة دودا والميتة ترابا والدهن النجس
دخانا ومثل ان احترق نجس فصار رمادا وكل الانتقال مثل ان ينتقل دم الادمي الى القمل والبرغوث والبق وغير ذلك
من نظائر ما ذكرنا في الموضعين لان النجس هو الكلب والعذرة والميتة لا الملح والدود والتراب وغيرها وقس على ما ذكره غيره بعض
المتاخرين في ذلك وليس بشيء ثم اعلم ان تغير الموضوع على اقسام منه ما يعلم جريان الاستصحاب معه ومنه ما يظن بالجريان ومنه
ما يشك في الجريان ومنه ما يظن العدم ومنه ما يجزم بالعدم والشك في موضع تعارض الاستصحاب مع استصحاب اخر بقاء وعدم
او قاعدة اخرى كل ذلك والظن من جهة مصادمته ما هو اقوى منه او اضعف ولا بد للمجتهد من ملاحظة ذلك انتهى واذا شك
في بقاء الموضوع فينبغي ان لا يتمسك بالاستصحاب لان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط ثم ان الشك في ذلك تارة
يحصل بحصول تغيير في الموضوع يوجب الشك في بقائه كما في اللحم المسبوق بالخشبية واخرى باعتبار الاشتباه في اصل موضوع
الحكم كما في الماء المتغير بالنجاسة فانه لم يعلم ان موضوع الحكم بالنجاسة هل هو نفس الماء كما هو مفاد قوله اذا تغير الماء
بالنجاسة فيجوز التمسك باستصحاب نجاسة الماء بعد زوال التغير بعلاج او غيره او الماء المتغير هذا المجموع المركب كما هو مفاد
قوله المتغير نجس والرجل الفقير يتحقق الزكوة فلا يجوز التمسك باستصحاب نجاسة الماء بعد زوال التغير المتغير الموضوع وبالجملة
ان فهم الموضوع وتغيره قد يكون واضحا بينا لا امر فيه سهل وقد يكون غامضا دقيقا فينبغي مراعاة غاية التامل فيه ولا يمكن
ان يجعل الفارق نفس عبارة المعصوم بان يقال اذا قال الماء المتغير نجس دل على ان الموضوع هو نفس الماء لانه قد يحصل
العلم من جهة الخارج بخلاف فهم لا يبعد ان يحصل في ذلك اصل لا يرجع اليه في مورد الاشتباه فتم الثاني هل يكون الاستصحاب
حجة في الموضوعات الصرفة فلو شك في بقاء زيد المفقود لزم الحكم ببقائه حتى يعلم بموته لحكم الاستصحاب وان طالت المدة
غاية الطول فلا يقسم امواله بين ورثته حين الشك او لا المعتمد هو الاول للظهور اتفاق القائلين بحجية الاستصحاب والاطلاق الاخبار
المتقدمة الدالة على حجية الاستصحاب وقد صرح في الرسالة الاستصحابية عن جماعة التصريح بحجية الاستصحاب هنا فقال هو على قسمين
الاول استصحاب متعلق الحكم الشرعي اي الامور الخارجية عن الشرع التي لها مدخل في ثبوته مثل عدم نقل اللفظ عن معنى ومثل عدم
التذكية في المعلوميات ووجود الرطوبة في الثوب الواقع على النجس الذي وجد يابسا ومثل بقاء المعنى اللغوي على حاله في

[illegible]

الوجود باقي الثاني استصحاب نفس الحكم الشرعي هو على ضربين الاول ان يثبت بحكم شرعي لموضوع معلوم مثل انا [illegible]
ان الذي المعلوم الوقوع ناقض للوضوء ثم لا انتقال قبل وقوعه كان متطهرا يقينا فالطهارة مستصحبة فالذي ليس بناقض
شرعا ومثل وجدان الماء حين الصلوة للمتيمم الفاقد فيحكم بعدم ناقضيته للتيمم شرعا وضرب الثاني عكس الضرب الاول وهو
ان ثبوت الحكم الشرعي لموضوع معين معلوم جزما لكن لا ندري هل تحقق ذلك الموضوع ام لا مثلا ندري ان البول ناقض
البتة لكن نشك انه بعد الوضوء هل حدث البول ام لا فمقتضى الاصل بقاء الوضوء فيحكم بعدم تحقق البول فهو متطهر لان اذا
عرفت انه فاعلم انه وقع الخلاف في حجية الاستصحاب فمنهم من يقول بالحجية مطلقا وهو المشهور بين فقهائنا ومنهم من انكر مطلقا
ومنهم من فصل فانكر حجية القسم الاول ومنهم من انكر حجية الضرب الاول والاخباريون ايضا صرحوا بحجية الاستصحاب في
الموضوع الشرعي على ما ذكره الشيخ الحر فيقولون بحجية القسم الاول والضرب الثاني والفاضل صاحب الفوائد صرح بحجية
الضرب الثاني ولعلهم وافق الاخباريين انتهى الثالث هل يجوز الاعتماد على مجرد الاستصحاب في المسائل اللغوية فيحكم بعدم نقل
اللفظ عن معناه الاصلي وبعدم تعدد الوضع وبعدم وجود القرينة لان كل ذلك مسبوق بالعدم الاولى فالاصل في مقام الشك
او لا بل يشترط حصول الظن بالمذكورات بالغلبة ونحوها فيه اشكال من عمومات الاخبار المتقدمة ومن الاصل والعمومات
المانعة عن العمل بغير العلم وان مبنى اللغة على ما تعارف بين اهل اللسان لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه والعلم
القطعي بذلك ولعدم ثبوت حكم شرعي تعبدي في باب اللغات غالبا ومن الظاهر ان اهل اللسان لا يعملون على مجرد الاستصحاب
في المسائل اللغوية بل المناط عندهم فيها اما العلم او الظن واما التعبد المحض الذي منه الاستصحاب فلا واما اطلاق الاخبار
المتقدمة فغير نافع بما ذكر مع امكان منع الظهور الحمل البحث المعنوي ما ذكره جماعة من الاصوليين في لزوم ارتكاب التاويل في نحو
قوله الطواف بالبيت صلوة بالحمل على ارادة المشابهة فان ظهوره بعيد عن منصب الشريعة من بيان الاحكام دون المسائل اللغوية
وتوقف جماعة في ذلك ولكن لم نجد احدا صار الى لزوم الحمل على الظاهر وقد بينا ذلك في جميع ما ذكر ولو قيل بحجية الاستصحاب فيها
اذا اشتهر لغة اهل الاسلام ولزوم تركه اذا كان مخالفا لم يكن بعيدا الرابع هل يشترط في الاستصحاب كون اليقين بما ثبت
في الزمن الاول من حكم او غيره مما ثبت في الزمن الثاني الذي حصل فيه الشك في بقائه بمعنى ان يكون في حالة الشك في بقائه جازما
بثبوت ما شك في بقائه في الزمن الاول كما فيما اذا شك في بقاء الطهارة بعد القطع بتحققها وعلمه في حالة الشك بكونه متطهرا فيما سبق
او لا يشترط ذلك بل يكفي مجرد اليقين بثبوت حكم او غيره وان حصل له الشك في صحة اليقين السابق فلو تيقن بالبيع مثلا بكونه
متطهرا ثم بعد مضي مدة قد حصل له الشك فيما تيقن به في صحة علمه السابق اشكال من اطلاق الاخبار المتقدمة ومن الاصل
والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وقوة دعوى عدم انصراف اطلاق النصوص والفتاوى الى الصورة الاخيرة لعدم
تبادرها منه فاذن الاحتمال الاول في غاية القوة الخامس هل يشترط في الاستصحاب مطلقا ان يكون ثبوت الحكم او غيره في الزمن
الاول بطريق القطع الحقيقي فلو ثبت حكم مثلا بدليل ظني معتبر شرعا كخبر الواحد او بينة شرعية كشهادة العدلين ثم حصل الشك
في بقائه لم يجز التمسك في الحكم ببقائه بالاستصحاب او لا يشترط ذلك بل يكفي في الاستصحاب الثبوت في الزمن الاول شرعا باي
نحو كان فيه اشكال ولكن الاحتمال الاخير هو الاقرب لظهور اتفاق القائلين بالاستصحاب ولاطلاق الاخبار الدالة على حجيته
فتم السادس هل يشترط في الاستصحاب مطلقا حصول الشك بالمعنى المتعارف في بقاء ما ثبت اولا فلو ظن بعدم بقائه
لم يجز التمسك بالاستصحاب في الحكم ببقائه او لا يشترط ذلك بل يكفي في الاستصحاب عدم العلم بالبقاء مطلقا ولو ظن بعدم البقاء
التحقيق ان يقال ان كان الظن بعدم البقاء مما اعتبره الشارع كالظن المستفاد من خبر الواحد وكالظن في القبلة فهو مما يمنع
من الاستصحاب والا فلا وربما يلتزم من استند في حجية الاستصحاب الى افادة الظن بالاحتمال الاول مطلقا فتم السابع هل
في العمل بالاستصحاب المحض عن الدليل الدال على دفع ما ثبت اولا او عدم التمكن منه فلو تمكن منه ولم يات به لم يجز الاعتماد
عليه بمجرد الشك في البقاء فمن تيقن الحدث وشك في الطهارة لم يجز له البناء على الحدث الا بعد الفحص عن تحقق الطهارة
او لا يشترط ذلك بل يكفيه مجرد الشك الذي يقتضيه اطلاق النصوص هو الاحتمال الثاني وهو خال عن المعارض بالنسبة
الى الاستصحاب في الموضوعات الصرفة فلا ينبغي الفحص واما فلا يشترط في الاستصحاب في الموضوعات الصرفة الفحص عن

المعارض والظاهر انه متفق عليه بين اصحابنا القائلين بحجية الاستصحاب فيها واما الاستصحاب في نفس الاحكام الشرعية
والمسائل اللغوية فلا يجوز العمل به الا بعد الفحص عن المعارض لظهور الاتفاق عليه المؤيد بالعمومات المانعة عن العمل
بغير العلم ويجري مادل على عدم جواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة وغيرهما وسائر الادلة اللفظية المعتبرة
شرعا الا بعد الفحص عن المعارض الثامن لا فرق في حجية الاستصحاب بين طرو الشك بعد الزمان الاول بمدة قليلة او طويلة
لاطلاق النصوص والفتاوى التاسع اذا شك في شهر رمضان في دخول النهار وخروج الليل فلا يجوز الحكم باستصحابهما الا انهما
من الزمان وهو مما لا يجوز استصحابه لانه ينقضي شيئا فشيئا فليس له بقاء قطعا نعم يمكن التمسك باصالة عدم دخول ضدهما كان
فيه فتم العاشر اذا ثبت شيء في زماننا قطعا وحصل الشك في ثبوته فيما سبق فهل الاصل الثبوت وكونه من باب الاستصحاب
المعكوس لعموم قولهم لا ينقض اليقين بالشك ابدا او الاصل الحكم بتأخر الحادث والاعتني فلا استصحاب المعكوس والاقرب
لم وا الاخبار الا ثلم
القياس في الحديث النبوي ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم
فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام
اختلف العبارات في تعريف القياس
وذكروا له حدودا منها ما اشار اليه في الذريعة والعدة فقال القياس هو اثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس ولم شروط لابد منها وان
كان الحد هو ما ذكرناه ومنها ما اشار اليه في الغنية فقال هو الحاق الشيء بشبهه ومنها ما اشار اليه في المعارج فقال القياس
في الوضع هو المماثلة وفي الاصطلاح عبارة عن الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم المتفق
عليه يسمى اصلا وموضع الحكم المختلف فيه يسمى فرعا والعلة هي الجامع الموجب لاثبات مثل حكم الاصل في الفرع ومنها ما اشار اليه في المبادي
وشرحه فقال القياس عبارة عن محل الشيء على غيره في اثبات مثل حكمه له لاشتراكهما في علة الحكم واركانه اربعة الاصل وهو المقيس
والعلة وهو المعنى المشترك في الحكم وهو المطلوب اثباته في الفرع ومنها ما ذكره في التهذيب فقال القياس تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع
بعلة متحدة فيهما واركانه اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المقيس عليه كالخمر وعند
المتكلمين النص الدال على ذلك وهما ضعيفان لان الاصل ما يتفرع عليه غيره وليس الحكم في النبيذ متفرعا على نفس الخمر فانه
لو انتفى التحريم عنه لم يكن القياس عليه ولو علمنا تحريم الخمر الصنوبرية امكن القياس عليه وان لم يكن هناك نص فبقي الاصل
اما حكم محل الوفاق او علته فالحكم اصل في الوفاق فرع في المتنازع فيه والعلة بالعكس وتسمية العلة في المتنازع اصلا اولى من تسمية
محل الحكم في المتفق اصلا لان العلة مؤثرة في الحكم والمحل غير مؤثر والفرع عند الفقهاء محل النزاع وعند الاصوليين الحكم
المتنازع وهو اولى لان الاول ليس متفرعا على الاصل بل الثاني واطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ
الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل الحكم فيه الذي هو الاصل القياس فهو اصل اصل القياس ومحل الخلاف اصل
الحكم فيه الذي هو فرع القياس فهو اصل الفرع والبحث هنا على مصطلح الفقهاء ومنها ما اشار اليه في النهاية فقال القياس
لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرته بذلك وهو من الامور النسبية فيستدعي
امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة واما في الاصطلاح الجاري بين الفقهاء فيقع على معنيين احدهما قياس العكس وهو عبارة
عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كان تقول لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا في الاعتكاف
لم يكن شرطا له اذا نذر ان يعتكف مصليا فالاصل الصلوة والفرع الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا في الاعتكاف و
الثابت في الصوم نقيضه وهو انه شرط وقد افترقا في العلة فان العلة التي لاجلها لم يكن الصلوة شرطا في الاعتكاف انها لم
يكن شرطا فيه حالة النذر وهذه العلة غير موجودة في الصوم لانه شرط في الاعتكاف حالة النذر واجماعا الثاني قياس
الطرد وقد اختلفوا في حده فقال بعضهم انه اصابة الحق وقال القاضي عبد الجبار انه حمل الشيء في بعض احكامه بضرب من التشبيه
وقال ابو الحسين انه الحكم في تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد وقال القاضي ابو بكر واختاره
جمهور الاشاعرة انه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما
ومنها ما ذكره في الزبدة فقال القياس مساواة فرع الاصل في علة حكمه او اجراء حكم الاصل في الفرع بجامع وقد علمت
بذلك اركانه ومنها ما ذكره في الوافية فقال القياس هو اثبات في محل بعلة لثبوته في محل آخر بتلك العلة ومنها ما ذكر في شرح

المختصر

باب القياس

المختصر فقال القياس التقدير والمساوات يقال قست النعل بالنعل اي ساواه وقدرته وقست الثوب بالذراع قدرته به
وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوى به وفي الاصطلاح مساواة فرع الاصل في علة حكم وذلك انه من ادلة الاحكام
فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثباته فيه لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا
لحاجته اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك ولا كل مشترك بل مشترك يوجب
الاشتراك في الحكم بان يستلزم الحكم وسميت علة الحكم في الاصل وبعلم ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها لا يتصور
لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد ذكر للقياس حدود منها
قولهم بذل الجهد في استخراج الحق ومنها قولهم العلم عن نظر ومنها ما ذكره ابو هاشم وهو انه حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه ومنها
ما ذكره ابو بكر هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما انتهى واعلم ان المستفاد
من جمع كثير ان القياس اقسام ثلثة احدها القياس المستنبط العلة وثانيها القياس بالطريق الاولى كالقياس تحريم الضرب
على تحريم التأفيف وثالثها القياس المنصوص على علته
اختلاف علماء الاسلام في حجية ما عدا القياس بالطريق
الاولى والقياس المنصوص العلة في الاحكام الشرعية الفرعية وهو القياس المستنبط العلة على قولين الاول انه حجة كظاهر الكتاب
وهو المعظم العامة وحكي ايضا عن ابن الجنيد من قدماء الامامية الثاني انه ليس بحجة وهو للذريعة والعدة والغنية والمعارج
والتهذيب ونهج الحق والنهاية والمبادي وشرحه والمنية والزبدة والمعالم وغاية المأمول والوافية والجملة عليه معظم الامامية
بل الكل انتهى عن ابن الجنيد الرجوع عما كان عليه وهو المعتمد ولهم وجوه منها ما تمسك به في المعارج فقال لو تعبدنا بالعمل بالقياس
لوجب الدلالة عليه لكن الدلالة مفقودة فالعمل به غير جائز اما الملازمة فلان من التكليف لم يستدعي وجود دلالة والا كان
التكليف به من دون دلالة عليه تكليفا بما لا سبيل الى العلم به وهو تكليف بالمحال واما بطلان اللازم فبالاستقراء انتهى وتعاضد
الحجة في جملة من الكتب وفي الغنية ان القياس ليس بحجة لان ما يفتقر ثبوته الى دليل فان عدم دليل اثباته كان في
القطع على انتفائه ولذلك اتفق الكل على نفي وجوب صلوة سادسة في اليوم والليلة وصوم شهر ثان وحج بيت آخر لان
ثبوت ذلك يفتقر الى دليل فلما فقد دليل الاثبات قطع على المنع واذا ثبت ذلك وكان القياس مما يفتقر ثبوت التعبد بالعمل
به في الاحكام الشرعية الى دليل شرعي كساير الاصول الشرعية لان التعبد بجميع ذلك يتبع المصلحة ولم يجد في الشرع ما يدل على
ذلك وجب نفيه وفي الذريعة ان العبادة بذلك لو وقعت لكان عليها دليل شرعي كساير العبادات الشرعية واذا تفقدنا
ادلة الشرع فلم نعثر على ما له دلالة على هذا الموضع وجب نفي العبادة وفي العدة لنا في المنع من استعمال القياس في الشريعة
احدها انه اذا ثبت جواز العبادة من جهة العقل فثبوت العبادة به يحتاج الى دليل شرعي وقد علمنا انه ليس في الشرع دليل على ان
القياس دين الله تعالى يجوز استعماله لا من جهة الكتاب ولا من جهة السنة المتواترة ولا من الاجماع فاما قلنا ذلك لانا قد تتبعنا
جميع ذلك فعلمنا انه ليس فيه ما يدل على وجوب العمل بالقياس ومنها ما تمسك به في المعارج فقال لنا انه لو ورد التعبد به لاشتهر
ذلك بين اهل الشرع لكن ذلك باطل اما الملازمة فلان الاستدلال به مما يعم والوقايع التي يدرك بالقياس كثيرة عنوم والعادة
قاضية بان مثل ذلك مما يشتهر العلم به فلما لم يشتهر دل على بطلانه لا يقال اشتهر ذلك بين الصحابة حتى لا تخصوه بكم يدعون الاجماع
عليه لانا نقول لو كان كذلك لما اختص الحكم بعلمه دوننا لما ذكرناه من عموم البلوى به وتوفر الاغراض الباعثة على الخفائه ومنها
ما اشار اليه في المعارج فقال واحتج بعض اصحابنا ايضا بان القول بورود التعبد به مع بطلان الحجج التي ذكرها الخصم مما لا يجتمعان
والثابت بطلانها فلا يكون التعبد ثابتا بيان انهما لا يجتمعان ان القائل بكونه حجة متمسك في ذلك لوجوه التي يدعي كونها
طرقا وقوله انها حق والمنكر له يبطلها ويمنع من كونه حجة فالقول بكونه حجة مع ان تلك الحجج باطلة قول ليس لاحد فيكون منفيا الاتفاق
نحو يجوز ان يكون غيرها ذكر دليلا على كون القياس حجة فلا يلزم من القول ببطلان هذه الحجج بطلان القياس لانا نقول من القائل
بكونه حجة وتجويز وجود حجة لم يذهب ذاهب الى القول ببطلان هذه الحجج المذكورة ومنها ما تمسك به في المنية فقال ان مبنى شرعنا
على اختلاف المتوافقات في الاحكام واتفاق المختلفات فيها وذلك يمنع من القياس اما الاول فظاهر فان الشارع شرف بعض
الازمنة والامكنة على غيره منها مع تساويهما في الحقيقة فقال الله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وقال الله تعالى واذ جعلنا البيت

فلا بد ان يعلم علة الحكم

القياس

مقدمه

مثابة للناس وامنا وواجب الحج اليه دون غيره من البقاع واوجب صوم اخر رمضان وحرم صوم اول شوال وساوى بين النوم
والبول في ايجاب الوضوء مع اختلافهما واسقط الصلوة والصوم عن الحايض واوجب عليها القضاء دون الصلوة مع كونها
اعظم منه قدرا وحرم النظر الى العجوزة الشوهاء واباحه الى وجه الجارية الحسناء واما الثاني فلان مقتضى القياس جمع المتشابهات
في الاحكام كما في قياس الطرد والفرق بين المختلفات كما في قياس العكس انتهى وقد تمسك بهذه الحجة ايضا في نهج الحق والتهذيب
والمبادى وشرحه والزبدة ومنها ما تمسك به ما في نهج الحق من انه لا يجوز العمل بالقياس لانه ارتكاب طريق لا يؤمن معه الخطأ فيكون
قبيحا ومنها ما تمسك به ايضا في نهج الحق من انه يؤدى الى الاختلاف فان كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة غير علة الاخر
فيختلف الاحكام ويضطرب ولا يبقى لها ضابط وقد قال الله تعـ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وفي المبادى وشرحه ولان
العمل بالقياس يستلزم الاختلاف لاستناده الى الامارات المختلفة والاختلاف منهى عنه وزاد في الثاني بقوله تعـ ولا تكونوا كالذين
تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم الكتاب اولئك لهم عذاب عظيم وفي النهاية لنا انه لو جاز العمل بالقياس لما كان الاختلاف منهيا عنه
والتالي باطل لقوله تعـ ولا تنازعوا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان العمل بالقياس يقتضى اتباع الامارات وهو يقتضى وقوع الاختلاف
قطعا لامتناع الاتفاق فيها كما يمتنع اتفاق الخلق الكثير على اكل طعام معين في وقت معين ثم قال اعترض بوروده على الادلة العقلية
والنصوص فجوابكم هنا هو جوابنا وفيه نظر اذ الادلة العقلية والنصوص لا اختلاف فيها لان مقتضى العقل واحد ومدلول النص
والمراد منه كذلك وانما يحصل الاختلاف للناظر فيها لقصوره في النظر وعدم استيفاء البحث والاجتهاد ومنها ما تمسك به في النهاية من
انا نعلم انه لو قال الرجل اعتقت غانما لسواده فقيسوا عليه لم يعتق ساير عبيده السود فضلا عن ان يامر بالقياس فاذا قال الله حرمت
الخمر لاسكاره كيف يجوز القياس عليه ثم قال اعترض بان عتق جميع السودان لا يثبت لو صرح وقال فقيسوا ساير عبيدى ولو فوض
اليه على الحكم ثم قال قيسوا عليه جاز القياس اجماعا وظاهر الفرق في الاصل فيه ان حقوق العباد مبنية على الشح لكثرة حاجتهم وسرعة
رجوعهم عن دواعيهم وصوارفهم وفيه نظر فان عتق جميع السودان كان مباشرة بان يقول اعتقت غانما لسواده فقيسوا عليه لم يقع
لعدم العبارة التي جعلها الشارع مناطا للعتق وان كان توكيلا بان قال لوكيله اعتق غانما لسواده وقس عليه ساير العبيد كان للوكيل
عتق الجميع ومنها ما تمسك به في النهاية فقال لنا انه لو كان الله تعـ ورسوله قد تعبدنا بالقياس لكان القايسون مطيعا للنبي صـ وفي
ذلك كونه عالما بهم وبما يؤديهم اجتهادهم به واعترض عليه قاضي القضاة فقال لا يمتنع ان يكون الله تعـ قد اعلم نبيه صـ بالقياسيين
مفصلا واراد القياس فكان مطيعين له ولا يمتنع ان يكون قد اراد في الجملة من المجتهدين ان يجتهد والاجتهاد الصحيح ويصلي المجتهد
فكل من فعل ذلك يكون مطيعا للنبي صـ فان قلت متى اراد الله تعـ حكم الفرع من المكلف قلت ذكر القاضي عبد الجبار في موضع من يجعل
المصيب واحدا وعليه دليل بقوله انه اراد حكم الفرع بنصب الادلة على ذلك او من يصوب كل مجتهد اختلفوا فقال بعضهم اراد
احكام الفروع عند نصب الامارات وقال اخرون عند نصب الادلة على العمل بالقياس واختاره القاضي في بعض كتبه ومنهم من قال
اراد ذلك عند النص الدال على حكم الاصل واختاره في موضع اخر وقال ابو الحسين انه تعـ انما اراد الحكم عند نصب الادلة على صحة القياس
مع نصب الامارة الدالة على علة الحكم ووجودها في الفرع لتوقف العلم بحكم الفرع على جميع ذلك وليس البعض مرتبا على الباقي ثم
قال وفيه نظر فان الطاعة فالامر لا يتبان بالاحتمال ومنها ما تمسك به في النهاية من انه لو جاز التعبد بالقياس لم يجز التعبد بحكم فيما
فانه ما من فرع الا ويشبه اصلين سلمنا لكن مع منع التخيير بقوله تعـ ان الله جعل لي طريقا في معرفة قوة شبهه باحد الاصلين فاذا
وجد المجتهد ظفر به ومن يجوز حكم بالتخيير وفيه فانا لا ندعي ان كل فرع يشبه اصلين بل اكثر الفروع يشبه اصولا متعددة
ولا اولوية للبعض ومنها ما تمسك به في النهاية فقال سلمنا جواز التعبد بالقياس لكن ثبوت التعبد به موقوف على ثبوت الحاجة
اليه وتناول النصوص الخاصة والعامة والادلة العقلية للحوادث كلها يرفع الحاجة اليه فاذا لسنا متعبدين به واعترض بمنع تناول
النصوص جميع الحوادث وفيه نظر لان النصوص والادلة العقلية من اصالة البراءة والعدم والاستصحاب ونحوها وافية بجميع الاحكام
ومنها ما تمسك به في جملة من الكتب من الايات الكثيرة ففي المعارج لنا العمل بالقياس عمل بالظن والعمل بالظن حرام لايتين اما الاولى
فظاهرة واما الثانية فبقوله تعـ ولا تقف ما ليس لك به علم وبقوله تعـ ان الظن لا يغني من الحق شيئا وبقوله تعـ وان تقولوا
ما لا تعلمون لا يقال مع وجود الدلالة عليه لا يكون عملا بالظن بل بالمقطوع به كالعمل بالشاهدين والحكم والاروش واستقبال

القبلة لانا نقول وجه المنع فيه وجب طرده فاذا خرج ما اشرتم اليه وجب بما وراءه لما بقي على مقتضى الدليل ويبطل ما تزعمون انه دليل
على العمل به فيبقى ما ذكرناه من الدليل سليما من المعارض وفي المبادى الذي يذهب اليه انه ليس بحجة لوجوه احدها قوله تعـ
لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان احكم بما انزل الله وفي التهذيب
الاقرب عندي عدم القياس المذكور والمنع من التعبد به لقوله تعـ وان تقولوا اه ولا تقف اه ان يتبعون الا الظن ان الظن وفي نهج الحق
لقوله تعـ ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين ولا تقف اه وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون وفي النهاية لنا قوله تعـ يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول بالقياس تقديم بين يدي الله
فيكون منهيا عنه وقوله تعـ ولا تقف اه والقول بالقياس قفا ما ليس به علم وقوله تعـ ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق اه ان الظن
الاكثر والقياس الذي خرج عنه ما اجمعنا عليه فيبقى الباقي على النهي وقوله تعـ ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في
كتاب مبين فيه تبيان كل شيء دل على اشتمال الكتاب على الاحكام باسرها فكلما ليس في الكتاب وجب ان لا يكون حكما فدل عليه
القياس ان دل عليه الكتاب فهو ثابت بالكتاب لا بالقياس وان لم يدل عليه كان باطلا وفي المنية لنا قوله تعـ وان تقولوا على الله ما لا
تعلمون والقياس قول على الله تعـ بما لا يعلم فيكون منهيا عنه وقوله تعـ ان يتبعون الا الظن وان الظن الاية والقياس الذي خرج عنه
وما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى الباقي على النهي وفي الزبدة لنا قوله تعـ ولا تقف ولان تقولوا على الله ان الظن لا يغني اه
خرج ما خرج بدليل فبقي الباقي انتهى وقد اعترض في المنية على الاية الاولى بان فيه نظر لاختصاصه بالرسول صـ المتمكن من اخذ الاحكام
بالوحي المفيد للقطع انتهى وحكى في النهاية هذا الاعتراض عن بعض ثم قال وفيه نظر لانه انما نهى النبي صـ عن الاجتهاد مع قوة نظره وكمال
فطنته وعدم انضمام عين المعرفة فظن احاد الامة اولى وكون الوحي طريقا له لا ينافي تعبده بهذا الطريق لو كان حقا انتهى وما
المعاذكره من الجواب في غاية المتانة ثم قال لا يقال ان النبي صـ انما نهي عن ذلك لانه لو طلبه غيره هو الوحي بخلاف الامة لانا نقول
هذا الطريق على تقدير حقيقته لا ينافي التعبد به التعبد بالوحي اينما هو ظاهر هكذا اجاب بعض اصحابنا اقول وفيه نظر لان للخصم
ان يقول انما منع الرسول من التعبد به لكون مرتبته اعلى مرتبة واولى الحق مثل هذا الخطاب عام في النبي صـ وغيره فافهم الاعتراض
اسلفا انتهى واعترض على قوله تعـ وان تقولوا اه وقوله تعـ وان الظن اه وكذا على الاية المتقدمة في الذريعة والعدة وغاية المأمول
والاحكام وشرح نهج الحق مفصل بان دوزهان في الاول وليس يجوز ان يعتمد في ابطال القياس على الظواهر من الكتاب يقتضي
ابطال القول بغير علم ولان من ذهب الى القياس يسند قوله الى علم هو دليل العبادة بالقياس وانما يجعل الطريق الى هذا العلم
وفي الثاني قد اعترض من نص هذه الطريقة التي ذكرناها على ايات منها قوله تعـ ولا تقف اه وان تقولوا اه والمخالف يقول ما
قلنا بالقياس الا بالعلم وعن العلم فلم يخالف ظاهر الكتاب وانما الخصم علينا انا نعلق الاحكام بالظنون وليس يفعل ذلك
بل الحكم عندنا معلوم وان كان الطريق اليه الظن على الوجه الذي مثلناه من العقليات وفي الثالث وفي استدلال المصنف
الايات على المنع من العمل بالقياس نظر فانه في بحث الخبر حكم بانها مخصوصة بمسائل الاصول حيث قال هناك والنهي عن اتباع الظن
انما هو في الاصول ويلزمه مع الحصر لا يتم الاستدلال ويمكن الجواب بان الحصر اضافي بالنسبة الى الخبر الواحد فلا ينافيه خروج غيره
او ان الحصر هناك تحقيقي والعموم هنا بناء على ما يزعم الخصم من عدم التضاد وفي الرابع واما قوله تعـ وان تقولوا اه وقوله تعـ ولا
تقف احتجوا بها من ثلثة اوجه الاول انا نقول بموجب الايتين وذلك لانا اذا حكمنا بمقتضى القياس عند ظننا به فحكمنا
يكون معلوم الوجوب لنا بالاجماع الا انه غير معلوم الثاني انه يجب حمل الايتين على النهي عن القول بما ليس على ما تعبدنا فيه العلم
جمعا بينهما وبين ما ذكرناه من الادلة الثالث ان الايتين حجة على الخصوم بابطال القياس اذ هو غير معلوم لهم تكون المسئلة
غير علمية فكانت مشتركة الدلالة وبمثل هذه الاجوبة يكون الجواب عن قوله تعـ وان الظن لا يغني من الحق اه وقوله تعـ ان بعض
الظن اثم وفي الخامس الظن المذكور في القران لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين فالتحقيق وان اريد به العلم
الراجح فهو منع الكفار عن العمل بظنهم في عبادة الاوثان وانهم شفعاؤهم عند الله وهذا لا يمنع مطلق الظن والعمل به في الاصول الدين
ثم ان المجتهدين لا يعملون بالظن لان العمل بالظنون في الطريق كما حقق في موضعه ثم ان تلك الايات وان افادت المطلوب فهي معارضة
بالايات الواردة في الامر بالقياس كقوله تعـ فاعتبروا يا اولي الابصار وغيرها من الايات فالنصوص متعارضة انتهى وفي جميع الاعتراضات

نقل وانسب ويظهر جواب بعضها عن المعارج ونحوه وقد اشار اليه في النهاية ولمحقق الحق فهي الاول اعترض على الدلالة من القرآن بان
الادلة لما دلت على وجوب العمل بالظن المستند الى القياس حيث كان الله قال مهما ظننت ان هذه الصورة تشبه تلك الصورة
في علة الحكم فاعلم قطعا انك مكلف بمثل الحكم وح يكون الحكم معلوما لا مظنونا اليه ثم قال وفيه نظر اذ نمنع دلالة الادلة على العمل بالقياس
ونمنع قطعية الحكم والمشابهة لقوله متى ظننت الحكم فقل اوجبته قطعا والا لكانت الاحكام تابعة للظنون لا للمصالح وهو باطل كما
ان الحكم مظنون كذا وجوب العمل بهذا الظن وفي الثاني انه كلام يكاد الناصب هيهنا على لسان او بعض فانه حيث اتى بما البحى
من الوسواس لما اولا فلانه قد تحقق في كتب الاصول ان الظن اعما يطلق في في الشرع على الاعتقاد الراجح الذي يجوز معه النقيض
ومرجوح الوهم والشك تساوي الاعتقادين مع خطور هما بالبال فهو معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ماذكره الناصب من ان المراد
بالظن في الايات المذكورة الشك والتردد افتراء على الله وعلى في الشرع وبهذا ظهر ان قوله العلم الراجح مما لا محصل له واما ثانيا
فلانا لو سلمنا ان الايات المذكورة وردت في شان الكفار وعلمهم بالظن في عبادة الاوثان كما احتج به الناصب فلا يوجب
هذا تخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولو سلم التخصيص فلا يثبت به صحة العمل
بالظن الحاصل من القياس من جملة الظنون المعتبرة التي خصها الشارع بالاعتبار واخرجها عن عموم الايات والاخبار الدالة
على نفي مطلق الظن وبالجملة الظن المعتبر في العمل شرعا ما قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلق ما يشرع اليه ماذكره ابن قدامة
الحنبلي في كتاب المغني حيث قال في مسئلة من تيقن الطهارة في شك في الحدث ان غلبة الظن اذا لم يكن مضبوطا بضابط شرعي لا
يلتفت اليها كما يلتفت الحاكم الى قول المدعى اذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل انتهى وكون الظن الحاصل من القياس
منضبطا معتبرا شرعا اول المسئلة بل هو من قبيل ان بعض الظن اثم والظن لا يغني من الحق شيئا فلا بد من اثبات ذلك
واثبات الادلة المذكورة اصعب من خرط القتاد واما ثالثا فلان ماذكره من ان المجتهد عما يعمل بالظن لان العمل بالظن الظنون
واجب والظن في الطريق كما حققه في موضعه مدخول بانه لو تم ذلك لدل على ان المعلوم المقطوع به وجوب العمل بما غلب على ظن
المجتهد وهو غير المطلوب لانه لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بالحكم الغالب عن الظن وكلام
فيه لا في الاول فان قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل بها عليها قلنا لا يستقيم لانه يؤدي
الى هذا لحمل لان قولهم العلم بالاحكام الشرعية ويدل بالعلم بوجوب الاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولو سلم ان لم
ولا له على ذلك لكان العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفادا من الادلة الاجمالية والفقه وهما مسائله وجب ان يستفاد من الادلة
التفصيلية وايضا لو كان الامر كذلك لكان تفسير الفقه بوجوب العمل مقتضى انحصار الفقه في الواجبات من الامور وليس كذلك
لا يتفق ان المراد وجوب العمل بوجه ظنه حتى لو ظن انها واجبة علم وجوب العمل بها بجهة الوجوب وان ظن انها مندوبة علم ندب العمل به الى
الدليل بعين ما تم في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم به ولو سلم لزم ان يكون المراد بوجوب العمل بالاحكام الوجوب والندب والكراهة
والاباحة وهذه كلمات بعضها فوق بعض على ان كون القياس طريقا للحكم الشرعي وكون الحكم المظنون منه مما يجب العمل به شرعا
اول المسئلة وعين النزاع كما عرفت انتهى واعترض في الاحكام على قوله تعالى لا تقدموا الآية فقال انما يفيد ان لو لم يكن القياس مأمورا به متعبدا
به من الله ورسوله وذلك متوقف على كون الحكم به تقدما بين يدي الله ورسوله فلا يكون حجة واورد عليه في النهاية فقال فيه
نظر فان معنى التقدم بين يدي الله ورسوله اعتقاد ثبوت حكم شرعي فيما لم ينص الشارع عليه ومنه القياس للاصل وهو معلوم
الى ان يظهر المزيل عنه انتهى واعترض في الاحكام على قوله تعالى ما فرطنا الآية وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الآية فقال المراد به ان الكتاب
بيان لكل شيء اما بدلالة الالفاظ من غير واسطة واما بواسطة الاستنباط منه او بدلالته على السنة والاجماع الدالين على اتباع
القياس فالعمل بالقياس يكون عملا بما بينه الكتاب لا انه خارج عنه كيف وانه مخصوص بالاجماع فانا نعلم عدم اشتماله على تعريف
العلوم العقلية من الهندسة والحساب بل وكثير من الاحكام الشرعية كمسائل الحساب واللحوم وانها حرام والمعوض في
مسائل العول ونحوه وعند ذلك يجب حمله على ان ما اشتمل عليه الكتاب من الاحكام المبنية به لا تفريط فيها حذرا من تخصيص
عموم اللفظ وأورد عليه في النهاية فقال وفيه نظر لانا نمنع وصف المستنبط من المنزل بانه منزل وهو ظاهر انتهى واعترض
في الاحكام على قوله تعالى وان احكم الآية فقال ونحن نقول بموجبه فان من حكم بما هو مستنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل كيف

وان ذلك

وان ذلك خطاب مع الرسول فلا يلزم من امتناع ذلك في حق الرسول عليه السلام لامكان معرفة احكام الوقايع بالوحي امتناع ذلك
في حق غيره انتهى وفيه نظر ومنها ما تمسك به بعض الباديين والاجماع الصحابة عليه روي عن علي عليه السلام انه قال من اراد ان يقتحم جراثيم
جهنم فليقل في الجد برأيه وقال عليه السلام لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي
ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي
فضلوا واضلوا انتهى وبعضه ما ذكر في جملة من الكتب في الفقهية فقد روي عن كل واحد من الصحابة الذين اضافتم اليهم القول
بالقياس ذم القياس وتوبيخ فاعله والازدراء عليه فروي عن امير المؤمنين عليه السلام انه لو كان الدين بالقياس وهذا بعض ما تقدم انه لا قياس في الدين وروي عنه
ايضا قوله من اراد الخ وهذا اللفظ ايضا من عمر والنقل عنه مستفيض بانكار القياس في الشريعة اكثر من ان يسأل من غيره وهذا ما يرد
بحجة الفقهاء من اصحاب الحديث في هذا الباب وعما رواه القوم من اصحاب الحديث في هذا الباب عن ابي بكر قوله الخ وعن عمر انه اياكم
ثم نقل عنه خبر ان اخوانه الا ان تلا ذلك ثم قال وعن عبد الله بن مسعود انه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون
الامور برأيهم وعنه انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وروي عن عبد الله بن عباس ان الله
لنبيه صلى الله عليه وآله ان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل عنه خبر ان احكم بما رأيت ثم روى عن عبد الله بن عمر انه قال السنة سنة رسول الله لا تجعلوا الرأي
سنة المسلمين وقال مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدم بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس
ثم نقل عنه رواية لخبر ما تقدم على ذلك ايضا ثم قال وكان ابو سلمة بن عبد الرحمن لا يفتي برأيه واذا كان القوم قد صرحوا بذم القياس والطاعن
وتوبيخ فاعله فاي نكير يتجاوز ماذكرناه ورويناه عنهم وليس لهم ان يتناولوا الالفاظ التي رويناه عنهم وتستكثر هو التأويل فيعلوا
مثل انه يجعلوها على انكار بعض القياس دون بعض او على وجه دون وجه ليسلم لهم ما حكموه من قولهم بالقياس لان ذلك انما كان يسوغ لو كان
ما اسندوا اليه على قولهم بالقياس لا يحتمل التأويل وكان من يحلف في دلالته على ذلك ثم قال اما قول بعضهم انهم فعلوا ذلك تسعدا واحتياطا
للدين حتى لا يعول الفقهاء على القياس ويعدلوا عن الكتاب والسنة فظاهر البطلان وذلك لان التشدد في الشيء لا يبلغ الى انكاره وما اوجبه الله
او ندب او فتح فيه ولا يقتضي ان يخرجوا انكارهم المخرج الموهم لانكار الحق ولو كان ذلك غرضهم لوجب ان يصرحوا بذم العدول عن الكتاب والسنة
والتعويل على غيرهما والتشاغل بغيرهما من غير ان يطلقوا انكار القياس والرأي اللذين هما عندكم اصلان من اصول الدين تاليا الكتاب
والسنة والاجماع وفي الغنية اشار الى ما حكاه في الذريعة عن امير المؤمنين عليه السلام وعن ابن مسعود وعن ابن عباس وابن عمر وفي جميع ذلك ان الحق الصحابة
منعوا منه قال علي عليه السلام من اراده وقال عليه السلام لو كان ان في طج الحق قال امير المؤمنين عليه السلام لو كان الخ وقال ابن عباس ان الله قال لنبيه الخ وفي نحو
العمل بالقياس عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر ومسروق وابن سيرين وابي سلمة بن عبد الرحمن ولو كان القياس مشروعا لما خفي على هؤلاء
الائمة من الاحوال العظيمة ومما يعم البلوى وفي النهاية لنا اجماع الصحابة على التصريح بذم القياس قال ابو بكر اي سماء الخ وقال عمر اياكم الخ وقال
علي عليه السلام لو كان الخ وقال عليه السلام من اراده الخ وقال ابن عباس يذهب الخ وعن ابن عمر السنة الخ وعن مسروق لا اقيس الخ وقال الشعبي انما هلك من
القايسين وقال ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال وهذا الانكار من الصحابة والتابعين يدل على الاجماع لا يقال يعارض
ذلك بالاحكام التي اختلفوا فيها مع انه لا طريق لهم الى تلك المذاهب الا القياس لانا نقول ماذكرناه اولى لان التصريح راجح على ما ليس
بتصريح واعترض عليه بان الذين روي عنهم الانكار روي عنهم العمل به والتوفيق ما تقدم من حمل النهي الى بعض انواعه ونحن نقول به
لان العمل بالقياس لا يجوز الا عند شرائط مخصوصة وفيه نظر فان الصحابة لم يمنعوا من نوع خاص لانهم اطلقوا النهي عن القياس وذم
القياس والعامل به ومنعوا من العمل به من غير تفصيل وتصيرهم الى الاحكام التي زعمتم انهم استنادهم فيها الى القياس ليس اليه بل الى النصوص
وغيرها سلمنا لكن النوع الذي قاسوا به غير متميز عن النهي عنه عن المنهي عنه فلا يجوز التمسك بشيء منه وفي المنية لنا اجماع الصحابة على المنع
من القياس وذم القائل به فلا يجوز العمل به اما الاول فلما روي عن علي عليه السلام من قوله من اراده الخ وقال عليه السلام لو كان الخ وانكاره على العمل بالقياس
متواتر وقال ابو بكر اي سماء الخ وقال عمر اياكم الخ وقال ابن عباس يذهب الخ ولم ينكر عليهم في ذلك احد فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم
في بيان حجية اجماعهم وفي الزبدة وانكار كثير من الصحابة كابن عباس وغيره وغيرهم له مشهور وفاين الاجماع وفي الجامع قال ابو الفتح
الكراجكي في كنز الفوائد وروي عن سلمان انه قال ما هلكت امة حتى قاست في دينها وكان ابن مسعود يقول هلك القايسون وفي
نقض جملة من الكتب دعوى اجماع الامامية عليه فهي العمدة ويمكن ان يستدل على نفي القياس ايضا بالاجماع العامية على نفيه وابطاله

في الشريعة وقد بينا ان اجماعهم حجة لانه يشتمل على قول معصوم ع يستحيل عليه الخطاء على ما بيناه فيما تقدم ولو علمنا انهم مجمعون على
ابطال القياس والمنع من استعماله وليس لاحد ان يعارض هذا الاجماع بمن يذهب الى مذهب الزيدية والمعتزلة من اهل البيت ع
وقال مع ذلك بالقياس لان هؤلاء لا اعتبار عندنا بهم لان من خالف في الاصول الخلاف الذي يوجب التكفير والتفسيق لا يدخل في
جملة من يعتبر اجماعهم ويجعله حجة لانا قد بينا ان كل من علمنا انه ليس بامام فانا لا نعتد بخلافه ونرجع الى الفرقة الاخرى التي نعلم كون
الامام ع في جملتهم وفي المعارج اجتمعت الامامية على ترك العمل به وقد اطبق اصحابنا على المنع من ذلك الا الشاذ وفي نهج الحق
ذهب الامامية الى المنع منه وفي التهذيب منع الشيعة من التعبد به شرعا وان جاز عقلا ومنع النظام منه عقلا قال ابو الحسين ان العقل دل
على التعبد به ودليل الشرع عليه ظني والاقوى عندي ان في المنصوص العلة والقياس بطريق الاولى يجوز التعبد به وفي شرح المبادي
قسم المستنبط تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة منصوصة والاخر ما لم يكن منصوص العلة والثاني قياس اجماعا واتفقت الامامية
على انه ليس بحجة وفي الزبدة القياس ليس بحجة عندنا الا بطريق الاولوية ومنصوص العلة وفي المعالم وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبط
الا من شذ وحكى اجماعهم غير واحد منهم وفي غاية المامول اصحابنا قاطبة على عدم وقوع التعبد بالعمل بالقياس وفي الوافية الخلاف
بين الشيعة في ذلك الا ما نقل عن ابن الجنيد من انه كان يقول به ثم رجع الى انكار القياس وفي الوافية لا خلاف بين الشيعة صار متواترا
عندنا ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى اجماع العترة ع على ذلك وتواتره عنهم ع في الذريعة واما ما تواتر به شيعة امير المؤمنين ع عنهم ع
ومن ائمتهم ع من انكار القياس في الشريعة وتبديع مستعمله وتضليل متبعيه فان الشرح لا يأتي عليه لكثرته وظهوره وانتشاره وفي العدة
على انا نعلم من مذهب ابي حنيفة والشافعي القياس كما نعلم ان مذهب ابي جعفر الباقر وابي عبد الله الصادق ع نفي القياس وتظاهر
الاخبار عنهما بالمنع منه والمناظرة لمخالفيهما فيه كنظائره مما نعلم ذهب اليه وخلاف ذلك وليس يدفع عنهما الا من استحق المكابرة وكل علمنا
قولهما حجة وقول كل واحد منهما لانهما الامامان المعصومان ع ولا يجوز عليهما الخطاء في العمل والاعتقاد وفي الغنية اما ما نخصص
من روايته مما لا يحصى كثرة وفي المعارج نقل عن اهل البيت ع المنع منه متواترا نقلا ينقطع به العذر وفي المبادي علم من اهل البيت ع
على المنع من العمل بالقياس فان المعلوم من قول الباقر ع والصادق ع انكاره وذم العامل به وفي نهج الحق قد اجمع اهل البيت ع
على المنع من العمل بالقياس وذم العامل به وفي النهاية لنا اجماع العترة فانا نعلم بالضرورة ان مذهب الصادق والباقر والكاظم وابائهم
واولادهم ع انكار القياس وذمه والمنع من العمل به كما انا نعلم المذاهب المنقولة عن الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وقد تقدم ان
اجماع العترة حجة واعترض عليه بمنعه وروايات الامامية معارضة بروايات الزيدية فانهم ينقلون عن الائمة جواز العمل بالقياس
وفيه نظر لان منع اجماع العترة مكابرة فان من عرف الاخبار واطلع على المقالات علم ان الائمة ع انكروا القياس انكارا تاما وجميع
اليه وهو معلوم بالضرورة من دين الامامية وقول الزيدية ليس بصحيح لانهم يرجعون الى ابي حنيفة في مذاهبهم وفي شرح المبادي لنا اجماع
العترة مكابرة فان من عرف الاخبار واطلع على المقالات فانا نعلم بالضرورة ان اهل البيت ع لم يزالوا ينكرون العمل بالقياس وفي الزبدة
لنا اجماع العترة ع على رده فقد تواتر عندنا انكارهم ومنع شيعتهم من العمل به وفي المعالم تواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت ع وبالجملة
فهو يعد من ضروريات المذهب في اعصارنا ونحن نعلم بالضرورة ان مذهب الباقر والصادق والكاظم ع وابائهم واولادهم ع انكار
القياس وذمه والمنع من العمل به كما نعلم المذاهب المنقولة عن الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وبينا ان اجماع اهل البيت ع حجة وفي غاية
المامول واما الاجماع فلما تواتر من اجماع العترة الطاهرة المنزهة من الارجاس على رده فقد تواتر عندنا ان الصادق والباقر وآباءهما
واولادهما الكرام ع ذموه ومنعوا شيعتهم من العمل به وامروهم برده حتى صار من الضروريات من مذهبهم كما تواتر عندكم ان ابا حنيفة
والشافعي عملا به واجماع العترة حجة وفي الجامع قال ابو الفتح الكراجكي في كنز الفوائد وجميع اهل البيت ع انكروا حكم القياس
ومنها الاخبار الكثيرة بل المتواترة الدالة على عدم جواز العمل بالقياس فمنها موثقة سماعة عن ابي الحسن موسى ع في حديث قال ما لكم و
القياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه ثم قال
لعن الله ابا حنيفة كان يقول قال علي ع وقلت انا وقالت الصحابة وقلت انا ثم قال اكنت تجلس اليه قلت لا ولكن هذا كلامه فقلت
اصلحك الله اتى رسول الله ص الناس بما يكتفون به في عهده قال نعم وما يحتاجون اليه الى يوم القيامة فقلت فضاع من ذلك شيء قال لا هو
عند اهله ومنها خبر عيسى بن عبد الله القرشي قال دخل ابو حنيفة على ابي عبد الله ع فقال ان السنة لا تقاس الا ترى ان المرأة تقضي

صومها ولا تقضي صلوتها

صومها ولا تقضي صلوتها يا ابان ان السنة اذا قيست محق الدين ومنها خبر مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن ابيه ان عليا قال من
نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس ومن دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس ومنها خبر عثمان بن عيسى قال سألت ابا الحسن موسى ع عن القياس
فقال ما لكم والقياس ان الله لا يسأل كيف احل وكيف حرم ومنها خبر ابي شيبة الخراساني قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ان اصحاب المقاييس
طلبوا العلم بالمقاييس فلم يزدهم المقاييس من الحق الا بعدا وان دين الله لا يصاب بالمقاييس ومنها ما رواه في الوسائل عن [illegible]
عن علي ع في حديث الاربعمائة قال اطلبوا [illegible] مما ينفعهم الله به [illegible] ولا تقيسوا الدين فان من الدين
لا يقاس وسيأتي اقوام يقيسون الدين فان من الدين لا يقاس وسيأتي اقوام يقيسون فهم اعداء الدين واول من قاس ابليس ومنها خبر الريان
الريان بن الصلت عن علي بن موسى الرضا ع عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين ع قال قال رسول الله ص قال الله جل جلاله ما آمن بي من فسر
برأيه كلامي وما عرفني من شبهني بخلقي وما على ديني من استعمل القياس في ديني ومنها خبر جعفر بن محمد بن عثمان عن ابيه عن جعفر بن
محمد ع في حديث المنصور انه قال لموسى ع ان القياس [illegible] ثم قال جعفر بن محمد ع ان امر الله [illegible] على
المقاييس ومن حمل امر الله على المقاييس هلك واهلك ان اول معصية ظهرت من ابليس اللعين حين امر الله ملائكته بالسجود لآدم
فسجدوا وابى ابليس ان يسجد فقال انا خير منه فكان اول كفره قوله انا خير منه ثم قياسه بقوله خلقتني من نار وخلقته من طين فطرده الله
عن جواره ولعنه وسماه رجيما واقسم بعزته لا يقيس احد في دينه الا قرنه مع عدوه ابليس في اسفل درك من النار ومنها خبر عيسى بن عبد الله
القرشي رفع الحديث قال دخل ابو حنيفة [illegible] بلغني انك تقيس قال نعم انا اقيس قال لا تقس فان اول من قاس ابليس الى ان قال ويحك ايهما اعظم
قتل النفس او الزنا قال قتل النفس قال فان الله عز وجل قد قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا الا اربعة ثم ايهما اعظم الصلوة
ام الصوم قال الصلوة قال فما بال الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة فكيف يقوم لك القياس اتق الله فلا تقس ومنها خبر ابن ابي ليلى قال
دخلت انا والنعمان على جعفر بن محمد ع الى ان قال ثم قال يا نعمان اياك والقياس فان ابي حدثني عن آبائه ان رسول الله ص قال من قاس
شيئا من الدين برأيه قرنه الله مع ابليس في النار فان اول من قاس ابليس حين قال خلقتني من نار وخلقته من طين فدعوا الرأي والقياس
وما قال قوم ليس له في دين الله برهان فان دين الله لم يوضع بالآراء والمقاييس ومنها خبر شبيب بن انس عن بعض اصحاب ابي عبد الله ع
في حديث ان ابا عبد الله ع قال لابي حنيفة انت فقيه العراق قال نعم [illegible] الى ان قال يا ابا حنيفة اذا ورد عليك شيء ليس في كتاب
الله ولم تأت به الآثار والسنة كيف تصنع فقال اصلحك الله اقيس واعمل فيه برأيي فقال يا ابا حنيفة ان اول من قاس ابليس
الملعون قاس على ربنا تبارك وتعالى فقال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قال فسكت ابو حنيفة فقال يا ابا حنيفة ايما
ارجس البول او الجنابة فقال البول قال فما بال الناس يغتسلون من الجنابة ولا يغتسلون من البول فسكت فقال يا ابا حنيفة
ايما افضل الصلوة ام الصوم قال الصلوة قال فما بال الحائض تقضي صومها ولا تقضي صلوتها فسكت ومنها ما رواه في الوسائل عن الاحتجاج للطبرسي
عن ابي عبد الله ع انه قال لابي حنيفة في احتجاجه عليه في ابطال القياس ايما اعظم عند الله القتل او الزنا قال بل القتل فقال ع فكيف رضي
في القتل بشاهدين ولم يرض في الزنا الا باربعة ثم قال له الصلوة افضل ام الصيام قال بل الصلوة افضل قال ع فيجب على قياس قولك على الحائض
قضاء ما فاتها من الصلوة في حال حيضها دون الصيام وقد اوجب الله عليها قضاء الصوم دون الصلوة قال له البول اقذر ام المني
قال البول اقذر فقال يجب على قياسك ان يجب الغسل من البول دون المني وقد اوجب الله تعالى الغسل من المني دون البول الى ان
قال عليه السلام تزعم انك صاحب قياس واول من قاس ابليس ولم يبن دين الله على القياس ومنها المرسل عن ابي عبد الله ع في رسالة
الى اصحاب الرأي والقياس اما بعد فان من دعا غيره الى دينه بالارتياء والمقاييس لم ينصف ولم يصب حظه لان المدعو الى ذلك ايضا
لا يخلو من الارتياء والمقاييس ومتى لم يكن بالداعي قوة في دعائه على المدعو لم يؤمن على الداعي ان يحتاج الى المدعو بعد قليل لانا قد رأينا
المتعلم الطالب ربما كان فائقا لمعلمه ولو بعد حين ورأينا المعلم الداعي ربما احتاج في رأيه الى رأي من يدعوه وفي ذلك تحير الجاهلون وشك
المرتابون وظن الظانون ولو كان ذلك عند الله جائزا لم يبعث الله الرسل بما فيه الفصل ولم ينه عن الهزل ولم يعب الجهل ولكن
الناس لما سفهوا الحق وغمطوا النعمة واستغنوا بجهلهم وتدابيرهم عن علم الله واكتفوا بذلك دون رسله والقوام بامره وقالوا لا شيء
الا ما ادركته عقولنا وعرفته البابنا فولاهم الله ما تولوا واهملهم وخذلهم حتى صاروا عبدة انفسهم من حيث لا يعلمون ولو كان الله رضي منهم
اجتهادهم وارتياءهم فيما ادعوا من ذلك لم يبعث اليهم فاصلا لما بينهم ولا زاجرا عن وصفهم وانما استدللنا ان رضى الله غير ذلك ببعثه

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

بالامور الضمنة الصحيحة والتحذير من الامور المشكلة المفسدة ثم جعلهم ابوابه وصراطه والادلاء عليه بامور محجوبة عن الرأي والقياس
عن طلب ما عند الله بقياس ورأي لم يزدد من الله الا بعدا ولم يبعث رسولا قط وان طال عمره قابلا من الناس خلاف ما جاء به حتى يكون
متبوعا مرة وتابعا اخرى فلم ير ابيه فجاء به استعمل رأيا ولا مقياسا حتى يكون ذلك واضحا عنده كالوحي من الله وفي ذلك دليل لكل ذي
لب وحجى ان اصحاب الرأي والمقياس مخطئون مدحضون الحديث ومنها ما رواه سليم معوية بن شريح عن الصادق عليه السلام ان علياً عليه السلام ابى ان يدخل في دين
الله الرأي وان تقول في شيء من دين الله بالرأي والمقاييس ثم قال علم ابن شرح من ابن هلك الناس بما دان فالمقاييس والعمل به
ومنها ما رواه محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال في كتاب آداب امير المؤمنين عليه السلام لا تقيسوا في الدين فان امر الله لا يقاس وسيأتي قوم يقيسون
وهم اعداء الله ومنها ما رواه محمد بن مسلم ايضا قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام بمنى اذ اقبل ابو حنيفة على حمار فلما جلس قال اني اريد ان اقايسك
فقال ابو عبد الله عليه السلام ليس في دين الله قياس ومنها ما رواه مالك الاسمعي عن الصادق عليه السلام القياس ليس من ديني ومنها ما رواه احمد بن محمد بن ابي نصر قال
قلت للرضا عليه السلام جعلت فداك ان بعض اصحابنا يقولون نسمع الامر يحكى عنك وعن ابائك فنقيس عليه ونعمل به فقال سبحان الله والله ما
هذا من دين جعفر عليه السلام هؤلاء قوم لا حاجة بهم الينا قد خرجوا من طاعتنا قال جعفر عليه السلام لتحملوا على القياس والا والقياس يكرم ومنها صحيحة زرارة
قال قال لي ابو جعفر محمد بن علي عليه السلام يا زرارة اياك واصحاب القياس في الدين الحديث ومنها ما رواه ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام
قال لعن الله اصحاب القياس الحديث ومنها ما رواه اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال فظن هؤلاء الذين يدعون انهم فقهاء علماء
انهم قد اثبتوا جميع الفقه والدين بما يحتاج اليه الامة وليس كل علم رسول الله صلى الله عليه وآله علموه ولا صار اليهم الى ان ذلك فلما استعملوا الرأي
والقياس في دين الله تركوا الآثار ودانوا بالبدع ومنها المرسل عن الصادق عليه السلام انه ليس من علم الله ولا من امره ان يأخذ احد من خلق
الله في دينه بهوى ورأي ولا مقاييس ومنها ما تمسك به في النهاية والمبادي والذريعة من النبوي المرسل تعمل هذه الامة برهة بالكتاب
وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ومنها ما تمسك به في المبادي ونهج الحق والنهاية من النبوي الآخر ستفترق امتي على بضع
وسبعين فرقة اعظمها فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام قال في نهج الحق رواه الخطيب في تاريخه وابن شيرويه
الديلمي انتهى ومنها غير ذلك من الاخبار اشار الى كثير منها في الجهاد وينبغي التنبيه على امور الاول اختلفوا فيما يغني من العمل بالقياس شرعا
في جوازه عقلا فحكي عن جماعة انه اليقيني المعتبر به عقلا ويسابق المعظم ومنهم السيد والشيخ الى جوازه عقلا الثاني قال في تحف العقول كان
لابي يوسف كلام مع موسى بن جعفر عليه السلام في مجلس الرشيد فقال الرشيد بعد كلام طويل لموسى بن جعفر عليه السلام بحق ابائك لما اختصرت كلمات جامعة
لما تجارينا فقال نعم واتى بدواة وقرطاس فكتب بسم الله الرحمن الرحيم جميع امور الاديان اربعة امر لا اختلاف فيه وهو اجماع
الامة على الضرورة التي يضطرون اليها الاخبار المجمع عليها وهي الغاية المعروض عليها كل شبهة والمستنبط منها كل حادثة وامر يحتمل الشك والانكار
فسبيله استنصاح اهله لمنتحليه بحجة من كتاب مجمع على تأويلها وسنة مجمع عليها لا اختلاف فيها او قياس تعرف العقول عدله ولا يسع خاصة الامة وعامتها
الشك فيه والانكار له وهذان الامران من امر التوحيد فما دونه وارش الخدش فما فوقه فهذا المعروض الذي يعرض عليه امر الدين فما ثبت
لك برهانه اصطفيته وما غمض عليك صوابه نفيته فمن اورد واحدة من هذه الثلث فهي الحجة البالغة التي بينها الله في قوله لنبيه صلى الله عليه وآله قل فلله
الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين يبلغ الحجة البالغة الجاهل فيعلمها بجهله كما يعلمه العالم بعلمه لان الله عدل لا يجور يحتج على خلقه بما يعلمون
ويدعوهم الى ما يعرفون لا الى ما يجهلون وينكرون ثم قال ووجدت هذا الخبر بعد ذلك في كتاب الاختصاص وهو اوضح مما سبق فاوردته رواه عن
ابن الوليد عن احمد بن ادريس عن محمد بن احمد عن محمد بن اسمعيل العلوي عن محمد الزبرقاني الدامغاني عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال قال
لي الرشيد احببت ان يكتب لي كلاما موجزا له اصول وفروع يفهم تفسيره ويكون ذلك سماعك من ابي عبد الله عليه السلام فكتبت بسم الله الرحمن الرحيم
امور الاديان امران امر لا اختلاف فيه وهو اجماع الامة على الضرورة التي يضطرون اليها والاخبار المجمع عليها المعروض عليها كل شبهة و
المستنبط منها كل حادثة وامر يحتمل الشك والانكار وسبيل استيضاح اهل الحجة عليه فما ثبت لمنتحليه من كتاب مستجمع على تأويله او سنة
عن النبي صلى الله عليه وآله لا اختلاف فيها او قياس تعرف العقول عدله ضاق على من استوضح تلك الحجة ردها ووجب عليه قبولها والاقرار والديانة
بها وما لم يثبت لمنتحليه بحجة من كتاب مستجمع على تأويله او سنة عن النبي صلى الله عليه وآله لا اختلاف فيها او قياس تعرف العقول عدله وسع خاص الامة
وعامها الشك فيه والانكار له كذلك هذان الامران من امر التوحيد فما دونه الى ارش الخدش فما دونه فهذا المعروض الذي يعرض عليه
امر الدين فما ثبت لك برهانه اصطفيته وما غمض عنك ضوءه نفيته ولا قوة الا بالله وحسبنا الله ونعم الوكيل الثالث في الوسايل

محمد بن

محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلا من كتاب هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال انما علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا
ونقل من كتاب احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا عليه السلام قال علينا القاء الاصول وعليكم التفريع قال في البحار بعد الاشارة الى الخبر الاول
روى زرارة وابو بصير عن الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام مثله
الرابع اذا كان الحكم في مورد النص ومحل النطق اولى بالثبوت
والتحقق في المسكوت عنه الثابت والخارج عن مورد النص كما في قوله تعالى لا تقل لهما اف وهو الذي يسمى بالقياس بالطريق الاولى
وفحوى الخطاب ولحن الخطاب فهل يجري في الحكم بمجرد تلك الاولوية بثبوت حكم الاصل في الفرع ويكون القياس بالطريق الاولى حجة
شرعية فيصح شرعا الحكم بتحريم الضرب وجميع الاذى التي هي اشد من التأفيف وان كان خارجا عن مورد النص او لا بل يلزم الرجوع
فيما خرج عن مورد النص كالضرب ونحوه في المثال المذكور الى الاصل وغيره من الادلة الشرعية فيه اشكال والتحقيق ان يقال ان المسألة
يتخيل الحصر منها ان يكون الخطاب الصادر من الشرع الدال على ثبوت الحكم في الاصل بما يدل ولو التزاما عرفيا على ثبوت ذلك
الحكم في الفرع الذي هو اولى به على حسب عادة اهل اللسان بالاشارة والتنبيه بذلك الخطاب على ثبوت الحكم في الفرع الذي هو
اولى كما في لا تقل لهما اف فان عادة العرب جرت بالتنبيه بهذا الخطاب على ثبوت التحريم في مطلق الاذى التي هي اشد من التأفيف
كما جرت عادتهم بالتنبيه بتعليق الحكم بكلمة ان الشرطية على نفي الحكم عن المسكوت عنه وما خرج عن المنطوق ولا اشكال ولا شبهة
في حجية هذا القسم من الاولوية وقد صرح بحجيته في الذريعة والعدة والغنية والمعارج والمبادي والنهاية والتهذيب والمنية
وشرح المبادي والزبدة واحقاق الحق وهو جيد لوجوه منها العمومات الدالة على حجية العرف واللغة
وما تعارف بين اهل اللسان في المحاورات والمكالمات كقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه والاخبار الدالة
على لزوم الاخذ بظواهر القرآن والسنة والاجماع المحكي على حجية ظن اللغات وكل ما دل على حجية المفاهيم الخالفة من مفهوم الشرط
ونحوه لا يقال هذه العمومات معارضة بالعمومات الدالة على عدم جواز العمل بالقياس في الشريعة والتعارض بينهما من قبيل تعارض
العمومين من وجه لان عموم ما دل على اعتبار العرف واللغة اعم من صورة حصول القياس وعدمه وعموم ما دل على حرمة القياس
اعم من كونه موافقا للعرف واللغة وعدمه ومادة الاجتماع محل البحث ومادة الافتراق معلوم فينبغي الرجوع الى المرجحات الخارجية
ومن المعلوم انها مع العمومات الدالة على حرمة العمل بالقياس لاعتضادها بالعمومات الدالة على عدم جواز العمل بغير العلم من الكتاب
وبجملة من الاخبار المتقدمة الدالة على حجية القياس بطريق الاولى منها الاخبار المصرحة بان اول من قاس ابليس ومنها الاخبار
المتضمنة الاحتجاج مع ابي حنيفة وايراد النقوض عليه كما لا يخفى لانا نقول ما ذكره مدفوع وذلك للمنع من صدق لفظ القياس
على محل البحث حقيقة فلا يندرج تحت العمومات المانعة من العمل بالقياس وقد اشير الى ما ذكرنا في جملة من الكتب ففي الذريعة للنص
ما اشتمل بنفسه والمستقل بنفسه على اقسام احدها ما يدل على المراد بلفظه نحو قوله تعالى ولا تقتلوا النفس وثانيها ما يدل بمعناه
نحو قوله تعالى ولا تقل لهما اف ومن خالفنا في هذا القسم يجب موافقته فيقال له اي محل يحمل على ما تعارف في عادة العرب في خطابها اشبهه
في ان القائل اذا قال لا تقل له اف فقد منع من كل اذية له وانه ابلغ من قوله لا تؤذه ومن خالف في ذلك لو صح عنه ومن لم يعلم ذلك
وادعى ان ما بالتأمل والقياس يعلم ذلك قيل له فمن لا يثبت القياس يجب ان يعرف ذلك ولو ورد بالتعبد بالمنع من القياس
لكان يجب ان لا يكون ما ذكرناه مفهوما ونحن نعلم ضرورة ان قولهم فلان مؤتمن على القنطار ابلغ من قولهم انه مؤتمن على كل شيء
وقولهم ما يملك نقيرا ولا قطميرا ابلغ من قولهم انه لا يملك شيئا وانما اختصروا للبلاغة والفصاحة ولهذا يعدون مناقضا من
قال لا تقل له اف واستخف به وقال فلان لا يملك نقيرا ومعه الوف دنانير وفي العدة اما ما يستقل من الخطاب بنفسه فعلى اربعة
اقسام الى ان قال وثانيها ما يفهم المراد به بفحواه لا بصريحه وذلك نحو قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فان فحواه يدل على المنع من
اذاهما على كل وجه وكذلك قوله تعالى ولا يظلمون فتيلا لانه يقتضي بفحواه نفي الظلم عنهم بما زاد عليه وفي الفقهاء من الحق هذا الوجه
بالقياس وزعم ان جميع ذلك يفهم بضرب من الاعتبار وذلك خطأ لان دلالة ما قدمناه من الالفاظ على ما قلناه اقوى من دلالة
النص لان السامع لا يحتاج في معرفة المراد به الى تأمل فهو اذا كالاول والذي يكشف عما قلناه انه لو قلنا لا تقل لهما اف واضربهما واقتلهما
واصفعهما لعد ذلك مناقضا وكذا لو قال لغيره انا لا اعطيك حبة ثم قال لكني اعطيك الدراهم واخلع عليك لكان ذلك
منه مناقضة ظاهرة ولو ان قائلا قال فلان يؤتمن على قنطار ثم قال لا يؤتمن فيما قدره واتفق كان ذلك مناقضة فعلم بجميع ذلك

حجة ما قلناه الا انه ربما كان بعضه اجلى من بعض وبعضه اظهر من بعض حتى يظن فيما ليس منه انه منه وفيما هو منه انه ليس منه وفي التنقيح
المعتبر هو المستقل بنفسه في معرفة المراد وذلك اما ان يدل على المراد بلفظه واما ان يدل على المراد بفحواه كقوله تعالى ولا تقل لهما اف
وفي المعارج الاقوال على ضربين ما يستقل بنفسه في معرفة المراد به وهو يدل اما صريحا او بفحواه كقوله تعالى ولا تقل لهما اف
وهذه حقيقة عرفية في نفي الاذية مطلقا وقيل يعلم بذلك بالقياس وهو باطل لانه يعلم من لا يستحضر القياس ومن لا يعتقد صحته ايضا
وفي المعتبر اما دليل العقل فقسمان الاول ما يتوقف فيه على الخطاب وهو ثلثة الاول لحن الخطاب كقوله تعالى ان اضرب بعصاك الحجر
فانفجرت اراد فضرب الثاني فحوى الخطاب وهو ما دل عليه بالتنبيه كقوله تعالى ولا تقل لهما اف وفي الذكرى القسم الثاني ما يتوقف
العقل فيه على الخطاب الى ان قال وثالثها فحوى الخطاب وهو ان يكون المسكوت عنه اولى بالحكم كالضرب مع التافيف وفي التنقيح
في الذكرى المفهوم من الادلة العقلية الثالث مفهوم الموافقة وهو ما يكون الحكم في المسكوت عنه اولى [illegible] ولا تقل لهما اف في الدلالة
على تحريم الضرب وفي المبادي الحاق المسكوت عنه بالمنطوق قد يكون جليا كتحريم الضرب المستفاد من تحريم التافيف وذلك
ليس من باب القياس لان الشرط في هذا كون المسكوت عنه اولى بالحكم من المنصوص عليه بخلاف القياس بل هو من باب المفهوم
وفي التهذيب الاقوى عندي حجية قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف ثم قال وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب
لان الحكم في الفرع اقوى وفي شرح المبادي المنطوق هو ما دل اللفظ عليه بالوضع والمسكوت ما لم يذكر والحاقه بالمنطوق في التسوية
بينهما في الحكم وهو اما جلي او خفي فالاول ان يكون الفارق بين المقيس والمقيس عليه غير مؤثر قطعا وان لم يعلم العلة ووجوده
فيهما كالحاق تحريم الضرب مع تحريم التافيف وهو ليس من باب القياس بل من باب التنبيه لان شرطه ان يكون ثبوت الحكم في المسكوت
عنه اولى من المنطوق وجعله قياسا والثاني الخفي وهو ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الاصل كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد
وفي شرح المختصر مفهوم الموافقة تنبيها بالادنى على الاعلى فلذلك كان الحكم في غير المذكور اولى منه ولا يمكن معرفة كون الحكم اشد مناسبة
للحكم في المسكوت عنه منه في المذكور الا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف ومن اصل الى التعليل به
باعتبار معنى مناسب قال قوم انه قياس جلي غير سديد بل انا قاطعون بافادة هذه الصيغ هذه المعاني قبل شرع القياس وان من اراد
المبالغة قال لا يقطع ذرة ومنهم للمنع مما فوقها قطعا مع قطع النظر عن الشرع فلا يكون قياسا شرعيا ولنا ايضا ان الاصل في القياس
لا يكون مندرجا في الفرع اجماعا وههنا قد يكون مندرجا مثل لا يقطع ذرة ويدل بالكلام الاعطا الا الاكثر والذرة داخلة في الاكثر
وفي المقدمة الاولى مناقشة قالوا لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك الموجب للحكم وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس
الا ذلك الجواب انه شرط [illegible] لانه [illegible] الحكم حتى يكون [illegible] ولذلك ان كل من لا يقول بحجية القياس فهو قائل به ولو كان قياسا لما قال
النافي للقياس به وقد يمنع ان الكل لم يتكلم انتهى لا يخفى عليك [illegible] ما ذكر ان جماعة ذهبوا الى ان المفهوم ليس من القياس وهو معلوم بظاهر
عبارة جماعة فانه من القياس منها ما تقدم اليه الاشارة في المسئلة السابعة ومنها عبارة المنية فانه قال اختلفوا في القياس
عقلائي و قوم فذهب اليه الجمهور [illegible] الحكم منصوص [illegible] بتصريح اللفظ
او بايمائه وعلم ثبوتها في الفرع والثانية ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من اصله كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما
في غيرها فلا يجوز [illegible] ذلك سمعا وهو اختيار المص ومنع منه السيد المرتضى وجماعة ثم قال اختلفوا في ان تعدية الحكم
من التافيف الى الضرب وغيره من انواع الاذى التوقيف هل هو بالقياس ام لا فقال قوم هو قياس وسموه جليا وقال
اخرون ليس بقياس بل بالعرف نقله من موضعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بان دلالة تحريم التافيف
على تحريم الضرب اما ان يكون بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة او بحسب العرف وهو باطل لانه يلزم النقل المخالف للاصل
ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن من الملك المستولي على عدوه اذ [illegible] من الاستخفاف به [illegible] بقتله والتالي باطل قطعا فكذا
المقدم فلم يبق [illegible] كون الدلالة بالقياس وغيره نظر لان مراده ما لا دلالة بحسب اللغة ان كان ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية
منعنا بطلانه لظهور صحته وان كان ما يندرج فيه لم يلزم من انتفائها انتفاء النقل تعين كون الدلالة بالقياس لكون اللفظة الا
عليه بفحواه وهي دلالة الالتزام احتج الاخرون بانه لو كان قياسا لما قال به نافو القياس والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله و
الملازمة ظاهرة ولانه تعالى لو منع من العمل بالقياس لم ينتف دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب فذلك [illegible] ان يكون تلك

الدلالة

الدلالة ليست من جهة القياس واجيب عن الاول بانه انما لا يمنع من القياس اليقيني مثل ما نحن بصدده وانما منع بعض الناس
من القياس الظني اما القطعي فلا واعلم انه يفهم من عبارة المص اختيار كون هذه الدلالة بالقياس لانه قال وقياس [illegible] يكون اللازم من القول
به والمنع من القياس الظني ان لا يكون قياسا جليا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون قياسا في الجملة او قياسا يقينيا وعن الثاني ان منع
الشارع من العمل بالقياس انما يتصور في القياس الظني اما القطعي فلا واعلم انه يفهم من عبارة المص اختيار كون هذه الدلالة بالقياس
لانه قال وقياس الضرب على التافيف وقال قبل هذا البحث مثل اختياره كون هذا النوع ومنصوص العلة حجة ولكن قياس تحريم الضرب
على تحريم التافيف [illegible] يكون معنى قوله ليس من هذا الباب انه ليس من باب القياس المختلف فيه انتهى وفي النهاية اشار الى القولين ايضا
الى حجتي القول الاول اللتين اشار اليهما في المنية وقال بعد ذلك وفيه نظر لان هذا النقل وان كان على خلاف الاصل الا انه مشهور متعارف
حتى صار اصل القياس عليه ولان التعليل به ايضا على خلاف الاصل فلم كان احدهما اولى من الاخر ويحسن في الجلاد عن الاستخفاف لما فيه
من الوزارة ثم نقل حجتي القول الثاني اللتين اشار اليهما في المنية ثم نقل حجة اخرى له وصرح بانها مما احتج به او بابه فقال الثالث اجمعنا
على ان قولنا فلان لا يملك شيئا البتة وان كان اقل من حبة وكذا اذا قلنا فلان مؤتمن على قنطار فانهم يفهمون في العرف انه مؤتمن مطلقا
والفهم يسارع الى هذه المعاني العرفية عند اطلاق هذه الالفاظ فكانت منقولة بالعرف فيكون تحريم التافيف موضوعا بحسب العرف
للمنع من الايذاء لمسارعة الفهم اليه ثم نقل عن بعض الجواب عن الحجة الاولى والجواب عن الحجة الثانية اللذين حكاهما في المنية عن بعض ثم قال
واعترض على الثالث بان قوله ليس عندي حبة يفيد نفي الاكثر من الحبة لوجود الحبة فيه [illegible] لعدم تعرض كلامه وقولهم لا يملك نقيرا
ولا قطميرا ايضا انه ليس له شيء البتة وان كان النقير في اللغة عبارة عن النقرة التي هي على ظهر النواة والقطمير ما في شقها وانما حكمنا
فيه بالنقل العرفي للضرورة ولا ضرورة في مسئلتنا وقولنا فلان مؤتمن على القنطار يفيد كونه مؤتمنا على ما دونه [illegible]
مؤتمن فلا يدخل فيه وفيه نظر لان من يخرج هذا النوع عن القياسية يجعل دلالة تحريم انواع الاذى بالعرف الطارى فيجعل علة
الحكم هنا معلومة لانه لا علية هنا ولا قياس فكيف يكون تعليليا ولا يصح ما ذكره جوابا عن الثاني لان العلم الضروري حاصل
بتحريم الضرب من تحريم التافيف وان منع من القياس الشرعي وحينئذ فكيف يكون القياس يقينيا الا ان [illegible] تجويز المنع من العمل
بالقياس الشرعي ذلك مما لم يقل به احد وقوله ان ليس عندي حبة يفيد نفي الاكثر منها لوجود الحبة فيه ليس بجيد لان ذلك يفيد
نفي الازيد لو ان لم يكن الحبة موجودة فيه فيما اذا اعتبر الجنس [illegible] وكذلك من العامة ان تعدية الحكم في
تحريم التافيف الى انواع الاذى [illegible] من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق وجمع من الناس واختلفوا في [illegible]
النقل فقيل انه دلالة مفهومة فحواه عليه وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون غير المذكور موافقا للمذكور
والمقابلة مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب وفي الاول
فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب [illegible] وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق ثم نقل حجج
القولين الاولين ثم قال الحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع ههنا لفظي [illegible] ما ذكره الاول [illegible] من ان المفهوم ليس
من القياس [illegible] بمعنى ان اللفظ انما يدل على حكم المسكوت عنه بمفهومه وفحواه ودلالته الالتزامية لا باعتبار الوضع الثانوي
العرفي اذ لا يفهم ولا يتبادر من اطلاق اللفظ ابتداء الا الحكم الاصلي فلا يتبادر من قوله تعالى ولا تقل لهما اف الا حرمة التافيف وذلك
دليل عدم الوضع الثانوي وبالجملة ما ذكرناه هو الاوجه [illegible] سلمنا ان المفهوم من افراد القياس وانه يصدق عليه حقيقة كصدق
الانسان على زيد ولكن تقول العمومات الدالة على حجية العرف واللغة اولى بالترجيح من العمومات الدالة على حرمة القياس [illegible]
تلك العمومات بما سياتي اليه الاشارة ويكون بعضه من كتاب الله تعالى ومع ذلك [illegible] تخصيص تلك العمومات مما لا ينبغي [illegible]
فان سلمنا عدم الترجيح ولكن لا اقل من التوقف فيبقى ح اصالة حجية الظن سليمة عن المعارض فيجب الاخذ بها على انه قد يمنع
من شمول الاطلاقات المانعة من القياس لمحل البحث لان المتبادر منها غيره كما لا يخفى فلم يبق الا العمومات جملة من الاخبار [illegible]
في المنع من العمل بالقياس والاخبار الدالة بظاهرها على عدم حجية القياس [illegible] لا يصلحان لدفع الاصل المذكور
اما الاول فلعدم معلومية اعتبار سند الاخبار المشتملة عليه سلمنا ولكن غاية الامر ظهور جملة من اخبار الاحاد المعتبرة
في عدم حجية هذا الظن المستفاد من هذا القياس وهذا القدر لا يصلح لدفع الاصل المذكور اذ هو ليس باولى من العمومات

المانعة من العمل بالظن الوارد في الكتاب والسنة وهذا لا يصلح لذلك والا لم يكن الاصل المذكور حجة اذ ملك تلك الاخبار وتواترها حرمة
العمل بالقياس المفروض لان التواتر الاجمالي انما حصل من مجموع الاخبار الواردة في حرمة العمل بالقياس من جملتها الاخبار الدالة باطلاقها
عليها فاذا لم تشتمل المعنى المذكور كما بينا سقطت هنا ومن الظاهر ان التواتر لم يحصل بالاخبار النافية والعامة لاصرة بها في مقابلة الاول
المذكور واما الثاني فلانه من جملة اخبار الآحاد ايضا وقد بينا ان خبر الواحد وان كان معتبرا لا ينفع في هذا المقام ومع ذلك
فاعتبار سنده غير معلوم على انا نمنع كون المفروض نوعا من القياس المفروض بل الظاهر انه منه ومنها ظهور الاتفاق على حجية المفروض
لتصريح المعظم بانه ليس بقياس بغير مصرح بوجود المخالف ومنها ظهور الاجماع ذلك من الحلبية فانه قال تعدية الحكم من التافيف الى الضرب وغيره
من انواع الاذى الزائد ... من ان التافيف متفق عليه بين الاصوليين لكنهم اختلفوا في انه هل هو بالقياس ام لا انتهى ويعضده اموران احدهما
ما ذكره المحقق ... في الاول ... قياس علم الجامع فيه ... من قبل الشارع ولحجية القياس الذي وافق اصحابنا الامامية
غيرهم في جواز العمل بها ما كان منصوص العلة وما كان فيه التنبيه من الادنى الى الاعلى او بالعكس وفي الثاني كلام المحقق في ثبوت التحريم
في جميع انواع الاذى الزائدة على التافيف عند بحرمته لكنهم اختلفوا في ان تعدية التحريم من التافيف الى انواع الاذى الزائدة عليه هل
هو بالقياس ... واختاره العلامة في ... من مذهب كثير من العامة يسمونه قياسا جليا وقيل لا واختاره المحقق وجماعة انتهى ثانيهما
ظهور عبارة النهاية والمعالم وغيرهما في دعوى الاتفاق على حجيته ذلك كما لا يخفى ومنها ان يعلم بالخطاب الدال على ثبوت الحكم في الاصل بعينه بل
يكون غايته ما يحصل العلم به بثبوت الحكم في الاصل والعلة كما اذا حصل العلم بالاجماع او التواتر المعنوي ونحو ذلك حرمة التافيف في الشريعة
ولم يحصل بخصوص الخطاب الدال عليها الصادر من الشرع ولكن يعلم بثبوت الحكم في الاصل علما قطعيا حرمنا ويعلم ايضا بثبوت تلك العلة
في الفرع الذي هو اولى كما اذا علمنا ان حرمة التافيف التي ثبتت بالاجماع ونحوه علتها دفع اذية الابوين ليس الا ولا يحتمل مدخلية لفظ
التافيف في التحريم تعبدا اذ لم تختص المنصوص ونحوه الاذية ايضا فهل يجوز الحكم بثبوت حكم الاصل في الفرع الذي هو اولى فيكون هذا القسم
من القياس بالطريق الاولى ... الاشكال من الاصل والعمومات المانعة من العمل بغير العلم واطلاق النصوص الدالة على حرمة العمل بالقياس
وشمول جملة منها وخصوص جملة من الاخبار الظاهر في المنع من القياس بالطريق الاولى كالاخبار الدالة على بطلان قياس ابليس لعنه الله
الذي هو من هذا القياس والاخبار التي تضمنت النقض على ابي حنيفة بعدم جواز قياس الصلاة على الصوم في عدم سقوط القضاء
ونحو ذلك فان كل ذلك من هذا القسم من القياس مضافا الى اطلاق العبارات المتضمنة لدعوى الاجماع على بطلان القياس المعتضدة
باطلاق فتوى معظم الاصحاب به وما ذكره من ان القياس بالطريق الاولى والتنبيه بالادنى على الاعلى حجة لا ينصرف الى هذا القسم
بل انما ينصرف الى القسم الاول كما لا يخفى ومن ان هذا القسم من القياس يحصل منه الظن بالحكم الشرعي كخبر الواحد والشهرة ونحوهما والاصل
في كل ظن الحجية حتى يقوم دليل قاطع على عدم حجيته وعلم بعدم حجيته كالقياس المستنبط العلة الذي ليس فيه اولوية اصلا فانه مقطوع
بعدم حجيته لانه الظن ... من النصوص والفتاوى والاجماعات المحكية الدالة على حرمة القياس كما لا يخفى وليس المفروض من هذا
القبيل لعدم دليل قاطع على عدم حجيته والوجوه المتقدمة لا تصلح لافادة القطع بذلك اما الاصل فظاهر واما العمومات والاطلاقات
المانعة من العمل بغير العلم فانه جملة منها وان كان قطعي السند ومن الكتاب ولكن جميعها ظني الدلالة لان دلالة العام والمطلق على
كل جزئي مندرج تحتها ظنية قطعا والا لامتنع ارتكاب التخصيص والتقييد فيهما كما لا يخفى وبطلان التالي في غاية الوضوح فان تخصيص
العمومات وتقييد المطلقات مما لا يكاد ينكر ومن جملتها هذه العمومات والاطلاقات فان تقييدها وتخصيصها في موارد كثيرة ككثير
من موارد الموضوعات الصرفة وكثير من موارد الموضوعات الاستنباطية والمسائل اللغوية وكثير من موارد الاحكام الشرعية
الفرعية مما لا ريب فيه ولا شبهة يعتريه وحيث كانت ظنية الدلالة فلا يصلح لدفع الاصل المذكور بل هي مندفعة به اذ لا يتم الا بدفع
الحجية عنها وذلك موضح واما الاطلاقات والعمومات الدالة على حرمة القياس فهي ظنية الدلالة لما تقدم من انها بخصوصها ظنية السند
ايضا لانها من الآحاد ولم يتواتر وتواتر حرمة العمل بالقياس في الجملة معنى لا لفظا كما لا يخفى فلا يلزم من تواتر ذلك تواتر مضمون
العمومات والاطلاقات المذكورة كما تقدم اليه الاشارة وحيث كانت ظنية السند والدلالة كانت اسوء حالا من العمومات المانعة
من العمل بغير العلم فاذا كانت هذه لا تصلح لمعارضة الاصل المذكور فكذلك العمومات والاطلاقات المذكورة لاتحاد الوجه والاولوية
فتم هذا الكلام على تقدير تسليم انه دليل المفروض تحتها واما على تقدير المنع منه اما باعتبار عدم صدق لفظ القياس بالمعنى المصطلح

عليه من الفقهاء والاصوليين عليه لكونه من باب تنقيح المناط وهو ما ليس بحسب الاصطلاح قياسا او باعتبار عدم معلومية ارادة
المعنى الاصطلاحي للقياس في الاخبار الواردة في المنع من العمل بالقياس لاحتمال ان يراد منها الوجوهات الاعتبارية والاستحسانات
العقلية المعمولة عند العامة ويجتنب عنها عند الشيعة باعتبار عدم دليل حجيتها بل هو ظاهر الفساد فالجواب عن ذلك في غاية الوضوح
واما الاخبار الدالة على بطلان قياس ابليس لعنه الله فهي ايضا غير قطعي السند ومن الآحاد بل وغير ظاهرة الدلالة لمنع من كون قياسه
لعنه الله من قبيل المفروض كما لا يخفى وللاحتمال كون المنع منه باعتبار كونه في مقابل النص ومن الظاهر انه من اقبح القبائح فيجب حسم الحكم
بفساده وليس هذا من محل البحث في شيء فتدبر واما الاخبار المتضمنة للنقض على ابي حنيفة فهي ايضا غير معلوم السند ومن الآحاد
بل وغير ظاهرة الدلالة لاحتمال اختصاص المنع بصورة التمكن من تحصيل العلم بالحكم كما في زمن ابي حنيفة لان حجة الله حينئذ كان
موجودا ظاهرا متمكنا من الرجوع اليه في معرفة المسائل الشرعية وليس محل البحث من هذا القبيل بل هو مختص بصورة عدم التمكن من ذلك
كهذه الازمنة ولا يبعد ... اختلاف الاحكام والادلة الشرعية باختلاف الازمنة والامكنة والاحوال بالعبادات التي من جملتها
التمكن من تحصيل العلم بالحكم الشرعي وعدمه وقد وقع في الاختلاف المذكور في الشريعة كثيرة فان المسافر يقصر والمقيم يتم والمريض
يصلي جالسا والصحيح قائما والخائف من العدو يغسل رجليه في الوضوء تقية وغير الخائف يجب عليه المسح فلم لا يجوز ان يكون تكليفنا اليوم
العمل بالقياس المفروض لحكمة شرعية خفية وان حرم علينا ذلك حين ظهور الامام والتمكن منه في تحصيل الحلال والحرام وترتب الطعن
واللعن والعقاب ونحو ذلك من التهديدات على العمل بذلك لا يستلزم ترتبه على غير المتمكن من تحصيل العلم بالمسائل الا نادرا
في الغاية والمضطر الى العمل بغيره كاضطرار صاحب الشرع على هلاك الى اكل الميتة فتم وبالجملة الاخبار الدالة على حرمة العمل بالقياس وان كان
يحصل من مجموعها العلم بها في الجملة ولكنها لا يتضح منه جميع اقسامه وانواعه ما يشمل له لان هذا العموم لا يتواتر معنى بواسطة
تلك الاخبار ومع هذا فالاخبار المذكورة معارضة باخبار اخر متضمنة للاحتجاج المعصوم بالقياس بالطريق الاولى منها ما اشار
اليه في الزبدة فقال واما قول امير المؤمنين ع اتوجبون عليه الحد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء فمن طريق الاولوية في
غاية المأمول ايجاب الغسل منه ههنا بالقياس بالطريق الاولوية الذي هو حجة عندنا ايضا فلا ينافي ما تواتر عنهم من انكار
انتهى ... استدلال المعصوم ع مبني على الجدل مع العاملين بالقياس ... الزام الخصم بما يذهب اليه وان كان فاسدا بل هذا هو
الظاهر ... الحاجة المقتضية الى التمسك بمثل هذا الدليل في الاحكام الشرعية فانه مصدق فيما يخبر به لانا نقول الاحتمال المذكور في غاية البعد
اذ لو كان القياس الذي ذكره صحيحا في الشرع لكان تمسكه ع به موجبا للاغراء بالجهل اذ لعل طائفة او احدا سمعوا منه ان هذا الاستدلال
بالكتاب والسنة الذي هو جائز شرعا والتمسك بالجدل انه من باب الجدل فيلزم الفساد وذلك منه غير جائز فتم ومع هذا فظهر ...
كما لا يخفى على من لاحظها انه ع تكلم مع الصحابة ومنهم عمر وليس احد منهم يجوز العمل بالقياس حتى يصح مجادلتهم بالمرجوح سابقا من
حكاية منع العمل بالقياس عن الصحابة فتم واما اطلاق العبارات المتضمنة لدعوى الاجماع على حرمة العمل بالقياس فلانه لا يفيد
العلم بحرمة المفروض ايضا كما لا يخفى بل قد يدعى اتفاق الاصحاب او معظمهم على حجية المفروض لانهم قد تمسكوا به في موارد متعددة
في الفقه بقاعدة الاولوية التي هي ليست من القسم الاول كما لا يخفى على انه قد يدعى اندراج المفروض تحت القسم الاول لان الاجماع
والتواتر المعنوي الذين دلا على ثبوت الحكم في الاصل وان لم يتبينا خصوص الخطاب الدال عليه لكن يتبين منهما وجود خطاب او نحوه
يدل على ثبوت حكم الاصل وذلك يقتضي ثبوت الحكم المذكور في الفرع ايضا لان البناء في مثل ذلك على التنبيه بالادنى على الاعلى
باي نحو كان الخطاب او الدليل الدال على حكم الاصل الصادر من الشرع كان عاما شاملا للاصل والفرع ولكن الاجماع مثلا انما كشف
عن حكم الاصل فلا ... للقياس بطريق الاولوية لانا نقول هذا الاحتمال غير قادح في مقصودنا وهو ثبوت الحكم في الفرع لان الخطاب
الصادر من الشرع لا يخلو اما ان يكون مختصا بالاصل كما هو مورد الاجماع او عاما في الواقع وان اختص الاجماع بالاصل وعلى اي
تقدير يلزم الحكم بثبوت حكم الاصل في الفرع الاصل اما لخطاب الشرع المختص او بالاجماع او بالتواتر المعنوي او نحو ذلك ولم يعلم علما
قطعيا جزميا بعلته بثبوته فيه ولم يكن الدليل الدال عليه يدل بالالتزام على ثبوته في الفرع ولكن يحكم بعضهم او الوهم بثبوته فيه وتبادر
الى ذهنهم من غير التفات الى السبب لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا القسم كثير فهل يجوز الحكم بثبوت حكم الاصل في الفرع بمجرد الاولوية
المذكورة وان ظن علته بثبوت حكم الاصل او بثبوتها في الفرع بعد التامل فيكون القياس بالطريق الاولى حجة مطلقا من غير استثناء

وقد من افراده اولا فيه اشكال وقد تقدم الاشارة الى وجهه في الصورة السابقة ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة بناء على
المختار من اصالة حجية لعدم وجوب الدليل القاطع على عدم حجية هذا القسم من القياس ويمكن دعوى مصير معظم الاصحاب الى حجية
وينبغي التنبيه على امور الاول قال الشهيد الثاني في المسالك في مقام انه هل يكفي في الاستفاضة التي هي شرط الشاهد في الشهادة على النسب
نحوه الظن المتاخم انا اعتبرنا العلم لم يحصل الحكم في المذكورات وان اكتفينا بالظن الغالب فالمتوقف على حاله الا ان يعرض زيادة الظن
على ما يحصل منه بقول الشاهدين بحيث يمكن استفادته من مفهوم الموافقة بالنسبة الى الشاهدين الذي هو حجة منصوصة
فيمكن الحاقه به واعترض عليه في مجمع الفائدة فقال ان مفهوم الموافقة انما يعتبر اذا علم علية العلة ووجودها في الفرع وليس ظاهر
عليه حجية القوانين بحصول الظن او الظن فيه مرتبة بل تعبد محض وهذا قد يحصل للحاكم مثل هذا الظن من مجرد دعوى المدعي العدل
الثقة صاحب الاحتياط سيما في الاموال والتارك للدنيا وعدم اعتبارها عنده اصلا اذا ادعى شيئا لحقير النفس مع العلم بانه اذا ثبت
لم يأخذ من المدعى عليه او يعطيه غيره وانه ان حصل ذلك الظن من الفساق الذي لم يبلغ حد الاستفاضة لم يقبل الا ان يلتزم ذلك
وهو بعيد فانه يلزم ذلك وهو بعيد فانه يلزم جواز القتل بمثل ذلك واثبات الرجم والجلد وساير الحدود بشاهد واحد وهذا
احداث في الدين وبيتكم لظاهر القرآن والاخبار فلا يمكن ارتكابه انتهى وقد صرح بما ذكره من الاعتراض في الرياض ايضا ويظهر
من كل منهما انه يشترط في القياس بالطريق الاولى العلم بعلية الحكم في الاصل وثبوتها في الفرع وفيه نظر بل يكفي مجرد العلم بالاولوية …
فيه الثاني يجوز تخصيص العام وتقييد المطلق ودفع الظواهر المعتبرة بالقياس بالطريق الاولى الذي هو حجة اذا كان اقوى منها وان
كانت من الكتاب والسنة المتواترة ولكن لا يجوز ترجيح احد المتعارضين على الآخر به وجه للجميع الثالث اذا ابطل الاصل كحرمة
التأفيف بنسخ او تاويل فهل يبقى حكم الفرع او لا فيه اشكال من انهما دليلان متعددان فلا يبطل احدهما ببطلان الآخر ومن ان
احدهما متفرع على الآخر فلا يعقل بقاء الفرع بدون بقاء الاصل وهذا هو الاجود الرابع لا يشترط في القياس بالطريق الاولى
ان يكون الدليل على حكم الاصل قطعي السند والدلالة او قطعي السند بل يجوز ان يكون خبر الواحد ونحوه والظاهر انه مما لا خلاف فيه
الخامس اذا قام الدليل على عدم ثبوت الحكم الاصل في فرع من الفروع كما اذا قام الدليل على جواز ضرب الوالدين فهل يجوز قياس
ساير الفروع على الاصل واجراء حكمه فيها او لا بل يبطل القياس بالطريق الاولى مطلقا فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول في غاية القوة السادس
قد يتفق وقوع التعارض بين القياس بالطريق الاولى فيجب الرجوع الى المرجحات كما في غيرها اذا حكم صاحب الشرع
بحكم شرعي في مورد خاص وعلله بعلة وعلم بوجود تلك العلة المذكورة في غير ذلك المورد كما اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة او قال حرمت الخمر وعلة تحريمها
الاسكار وعلم بوجود الذي هو علة تحريم الخمر في النبيذ فهل يلزم ح الحكم بثبوت مثل ذلك الحكم المعلل في اي موضع علم بوجود تلك العلة
فيه بمجرد ذلك التعليل فيكون القياس المنصوص العلة حجة شرعية والتعليل من الاسباب الموجبة لتعدي الحكم عن موارده الخاصة وان الاصل
عدم التعدي والقياس ليس بحجة اختلفوا في ذلك على قولين الاول ان القياس المنصوص العلة حجة والتعليل موجب للتعدي وهو للمعارج
والعدة والنهاية والمبادي والمنية والتهذيب والزبدة والمعالم وغاية المامول والمحكي في شرح المبادي عن المفيد والمحكي عنه وفي المنية
وشرح المختصر والاحكام عن القاساني وابي بكر الرازي والكرخي والنظام والمحكي في النهاية الاخيرة عن احمد بن حنبل والمحكي في المنية
والاحكام عن النهرواني وفي النهاية قال به ابو اسحق النظام والقد بعض اهل العلم وكان ابو هاشم وفي غاية المامول على هذا جمهور
اصحابنا الثاني ان القياس المنصوص العلة ليس بحجة ولا التعليل يكون موجبا للتعدي وهو للذريعة والغنية وشرح المختصر والاحكام
والمحكي في شرح المبادي والمنية والاحكام عن ابي اسحق الاسفرايني وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب والمحكي في المنية والاحكام عن
اكثر الشافعية وبعض الظاهرية وفي شرح المختصر عليه الجمهور للاولين وجوه منها دعوى الاتفاق على ما صار اليه في النهاية
فانه قال بعد الاشارة الى القولين المتقدمين وحججهما واعلم ان التحقيق في هذا الباب ان يقال ان النزاع هنا لفظي لان المانع انما
منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرا يحتمل ان يكون في تقديره انه تعليل الاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل
بمطلق الاسكار فيعم والمثبت سلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل المطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك ثم وقع
في ان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار او لا وهذا غير المبحث الذي وقع النزاع فيه فنقول ان كان قوله
حرمت الخمر لكونها مسكرا مختصا باسكار الخمر لم يكن مطلق الاسكار علة بل العلة التي نص الشارع عليها اسكار الخمر ويكون خاصة فلا يثبت

الحكم

الحكم في غير المنصوص وان كان قوله حرمت الخمر لكونها مسكرا في قوة علة التحريم الاسكار وجب التعميم فيجب ان يجعل المبحث هل قوله حرمت
الخمر للاسكار بمنزلة علة التحريم الاسكار او لا لان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فان ذلك متفق عليه انتهى واعترض
عليه في المعالم فقال بعد الاشارة الى ما ذكره واقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين
القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى صريح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي
الى الفعل ثم نقل كلامه الى ان قال الى الاشارة انتهى ثم قال هذا كلامه وهو دال على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة
الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين انتهى وفيه نظر فان مجرد ما ذكره المرتضى في الذريعة
لا يقدح فيما ادعاه من الاتفاق لاحتمال اطلاعه على رجوع المرتضى عما ذكره في الذريعة سلمنا لكن مجرد مخالفة المرتضى ومع ابن هذه
لا يقدح في الاجماع المنقول خصوصا اذا اعتضد بالشهرة المحققة والمحكية وربما ادعاه في احقاق الحق من مصير اصحابنا الى القول
الاول فتم ومنها ما تمسك في النهاية وغاية فقالا لنا ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على
العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت العلة وجب وجود المعلول اذ يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها
والجواب … ففي الاول اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجب المقتضي مع انتفاء
معلوله وهو باطل ولا يمكن ان يكون العلة ما نص الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم يكن العلة تامة وفي الثاني لا نجد الا …
ان كان هو علة لزم وجود المعلول معه اين تحقق والا لم يكن العلة انتهى وقد ذكر هذه الحجة في المنية وشرح المبادي ايضا ولم يعترض
عليها وفيه نظر اما اولا فلان غاية ما يستفاد من التعليل ان مطلق الاسكار وحقيقته علة لتحريم الخمر وليس فيه دلالة على كونه علة
لحرمة كل مسكر ولا يعقل في كون الشيء علة لشيء خاص دون غيره كما ان النار علة الاحراق بعض الاشياء دون بعض فتم واما ثانيا
فللمنع من كون الاسكار علة تامة ودلالة اللفظ عليه فان العلة التامة لا يحصل الا بعد اجتماع العلل والشرائط ورفع الموانع …
ان الاسكار ليس كذلك فهو علة فاعلية بمعنى المؤثر ومامن شانه التاثير وليس استعمال اللفظ الموضوعة للتعليل كلام في هذا مجاز بل
حقيقة بل هو الغالب كما لا يخفى … يمكن تخلف المعلول عن العلة بل تخلف المعلول عن العلل الفاعلية والمؤثرات باعتبار الموانع
وكثير في الغاية فاذن يحتمل ان يكون في المسكوت عنه مانع من ظهور اثر العلة التي هي الاسكار وهي التحريم لا يقال الاصل عدم المانع لانا
نقول هو معارض باصالة عدم ثبوت حكم الاصل في الفرع مع ان عدم ظهور اثر قد يحتمل وجود المانع بل قد يكون باعتبار عدم قابلية المحل
وهذا لا يمكن دفعه بالاصل بل قد يدعى انه موافق له فتم واما ثالثا فللمنع من ان العلل الشرعية مؤثرات كالعلل العقلية بل هي معرفات
كما صرح به صاحب … ولا نسلم لزوم اطرادها فتم ومنها ما اشار اليه في شرح المختصر فقال لا فرق في قضية العقل بين ان يقول
الشارع حرمت الخمر لاسكاره وقوله حرمت كل مسكر والثاني يفيد عموم الحرمة لكل مسكر فكذا الاول وهو للعلامة انتهى وقد تمسك
بالحجة المذكورة في المبادي والنهاية ففي الاول قالا لان قوله حرمت الخمر لاسكاره تنزل منزلة قوله حرمت كل مسكر وفي الثاني لنا ان قوله حرمت
الخمر لكونها مسكرا ينزل منزلة كل مسكر حرام انه لم يكن للخصوصية مدخل في العلية انتهى وفيه نظر لانه ان اريد ان معنى العبارتين واحد
وانهما مترادفان كالانسان والبشر فذلك باطل قطعا فان المعنى المطابقي لاحدهما غير المعنى المطابقي للآخر بحكم التبادر وان اريد
ان من لوازم التعليل المذكور عقلا الكلية المستفادة كما انه يلزم من الامر بالشيء النهي عن الضد ووجوب المقدمة بمعنى الابدية بها
ومن الاربع الزوجية فذلك مم اذ لم يحكم العقل ما يقتضي ذلك فليس التعدي عن مورد النص باعتبار التعليل من مقتضيات العقل
ولا التعليل دليلا عقليا على التعدي وان اريد ان التعليل يدل بالالتزام العرفي على ثبوت حكم الاصل في جميع الفروع المتضمنة للعلة المذكورة
كدلالة التعليق على الشرط على نفي الحكم مع عدم الشرط فهو ايضا مم والا لزم عتق كل حسن الخلق اذ قال اعتقت غانما لحسن خلقه سواء
كان بطريق الانشاء او الاخبار ولزم اعطاء جميع املاك السيد العلماء اذا قال اعطه ملكي الفلاني لانه عالم وبطلان التالي
في المثالين مقطوع به وبالجملة عدم التعدي مع التعليل كثير عادة وقد يقال ان التعليل يدل على ان الحكمة في حكم الاصل العلتان
المذكورتان وحيث لم يكن بين الحكيم والشارع من ساير الناس يلتزم مراعاة الحكمة فلم يكن تعليله مقتضيا للتعميم وفيه نظر ولكن
الانصاف ان دلالة التعليل على التعميم مما لا ينبغي انكاره فان العقلاء واهل اللسان قد جرت عادتهم باستفادة التعميم من التعليل
الا ان السيد اذا قال لعبده لا تجلس مع زيد لانه مجذوم او ابرص او سفيه فهو لا يجلس مع عمرو الذي هو كذلك كان متخطيا

لعتاب السيد وعاصيا واثيبه لو كان القائل في المثالين المتقدمين ممن يحسن اتباعهم ويجوز تقليده فاعتق التابع والمقلد عبدا من عبيده الذي هو حسن او اعطى ملكا من املاكه لفقير او العالم تمسكا بما ذكره لما سوغ من التعليل كما رجع العقلاء واهل اللسان مطيعا وليس ذلك الا لدلالة التعليل على ذلك وبالجملة الامثلة التي يفيد التعليل فيها التعميم كثيرة في الغاية ولا تكاد تحصى وقد جرت عادة العقلاء واهل اللسان بذلك قديما وحديثا واستفادة العقلاء وافادتهم القاعدة الكلية في الفنون المختلفة بذلك غني عن البيان ومنها انه يحصل من تعليل الحكم في الاصل الظن لا القطع فيعارضها العمومات والاطلاقات الدالة على حرمة القياس وهي اولى بالترجيح فينبغي المصير اليها الا انا نقول لا نسلم صدق القياس حقيقة على محل البحث كما عن بعض سلمنا ولكن لا نم شمولها له لو ان صدق عليه لفظ القياس حقيقة سلمنا ولكن معارضا ومنها العمومات الدالة على حجية العرف واللغة والدلالة اللفظية التي من جملتها الدلالة الالتزامية المفروضة وهي اولى بالترجيح لما تقدم اليه الاشارة في المسئلة السابقة ولئن تنزلنا فلا اقل من التساقط فيبقى الاصل المذكور سليما عن المعارض سلمنا عدم صلاحية العمومات المذكورة لمعارضة ما دل على المنع من القياس ولكنه لا يصلح لمعارضة الاصل المذكور لانا نقول لعلنا نتنا الا نقول قاطع وذلك عليه الظن لما تقدم اليه الاشارة في المسئلة السابقة ومن الظاهر ان الظن لا يعارض القطع خصوصا اذا كان من الظن ظن اخر وهو هنا الاجماع المتقدم اليه الاشارة والشهرة المحققة والمحكية وما سبق اليه الاشارة انتهى ومنها ما سيأتي اليه الاشارة انته والاخرين ما ذكره في الذريعة فانه قال المفرط استقل بنفسه على اقسام الى ان قال وثالثها ما الحقه قوم به من الدال على المراد بمعناه ومثاله طريقة التعليل ثم قال فاما طريقة التعليل فاكثر ما فيها ان يعقل ما من قوله الا انهاكم الطوافين عليكم والطوافات تعليق الحكم بهذه الصفة فمن اين تعديته الى كل الحالات له هذه الصفة وذلك انما يكون بالعبادة بالقياس والا لم يكن مستفادا ثم قال وجميع ما يغلب فيه الظنون متى تاملته وجدته مستندا الى ما ذكرناه مما لا مدخل له في الشرعيات والاجمل قوة هذه الطريقة ذهب قوم من اهل القياس الى ان العلل الشرعية لا يكون الا منصوصا عليها اما صريحا او تنبيها او نول قوم منهم وبقية فقالوا انها لا يثبت الا بادلة شرعية ومن طعن على القياس من هذه الجهة التي بيطنا ها لا بد من ان يكون مجوزا للعبادة به ومعرفة الاحكام من جهة لو حصل الظن الذي منع من حصوله ولا يمتنع ان يقول ان الله تعالى لو نص على العلة او الرسول صلى الله عليه ما النص عليها ثم تعبدنا بالقياس لوجب حمل الفروع على الاصول بل الذاهب الى هذه الطريقة يقول لو نص الله تعالى في العلة في تحريم الخمر وصرح بانها الشدة المطربة لوجب حمل ما فيه هذه العلة عليها وان لم يتعبد بالقياس ويجري مجرى ان ينص على تحريم كل شديد وهذا غير صحيح لان العلل الشرعية انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة فيكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر دون قدر وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم يفعل الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي بالقياس ويجري النص على العلة مجرى النص على الحكم في فقرة على موضع ليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه تعذر نا ما لم يكن نعلمه او لاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة انتهى وما عثرت عليه في المعالم وغاية المامول فقال بعد الاشارة اليه وفيه نظر فانا لا نم ان المراد نقل بيان الداعي او وجه المصلحة بل المتبادر منها حيث شهد والحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها وتبعيته انتهى والمسئلة لا تخلو عن اشكال ولكن الاقوى هو القول الاول وينبغي التنبيه على امور الاول اذا قلنا ان المنصوص حجة ومن اسباب تعدية الحكم وقال الشارع حرمت الخمر لاسكارها او علل حكم الاصل بما هو فيه لا عبرة بمقتضى ظاهر اللفظ في المجرد هذا القسم من التعليل يفيد ثبوت حكم الاصل في الفرع الذي فيه الاسكار بمعنى العلة التي في الاصل ويكون من اسباب التعدية ايضا كما لو علل بمطلق الاسكار فلا يكون فرق بين التعليل بمطلق الاسكار من غير تقييد باسكار الخمر وبين التعليل بالاسكار المقيد بالخمر اولا بل التحقيق التعدي عن الاصل الا بدليل من الخارج فيتجه اصالة عدم التعدية سليمة عن المعارض اختلف المقيد بالخمر اولا بل التحقيق التعدي القائلون باعتبار منصوص العلة في ذلك على قولين الاول ان ذلك لا يفيد ثبوت حكم الاصل ولا يكون من اسباب التعدية وهو للمحقق في المعارج فانه قال النص على علة الحكم وتعليقه عليها مطلقا يوجب ثبوت الحكم ان يثبت العلة كقوله الزنا يوجب والسرقة يوجب القطع واما اذا الحكم في شيء

بحكم

بحكم ثم نص مع ذلك على تعديته وجب وان سبق لم يجب تعديته الحكم الا مع القول بكون القياس حجة مثاله اذا قال الخمر حرام لانها مسكرة انتهى ويظهر من عبارة النهاية المتقدمة انه مذهب جماعة الثاني ان ذلك يفيد ثبوت حكم الاصل في الفرع ويكون من اسباب التعدية وهو للمبادي والنهاية والمنية والتنقيح والزبدة ويظهر من عبارة النهاية المتقدمة انه مذهب جماعة للاولين وجوه منها ما تمسك به في المعارج فانه قال بعد ما حكيناه عنه سابقا فانه يحتمل ان يكون التحريم معللا بالاسكار مطلقا ويحتمل ان يكون معللا باسكار الخمر ومع الاحتمال لا يعلم وجوب التعدية انتهى وبه وعليه على في جملة من الكتب ففي المنية احتج المانعون بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة الاسكار مطلقا فيفيد جواز القياس وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون اضافته الى الخمر معتبرا في العلة فلا يجوز القياس الا بامر مغاير واذا كان هذا القول محتملا للامرين على السواء لم يدل على احدهما بعينه لعدم دلالة العام على الخاص والجواب ان العرف يسقط هذا القيد عن الاعتبار فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لولده لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم منعه من اكل كل حشيش يكون سما فيكون في الشرع كذلك والا لزم النقل ولان علة الحكم لا بد ان يكون منشأ الحكم وكون الاسكار قائما بالمحل لا مدخل له في ذلك فيحصل الظن بعدم اعتباره وكون مطلق الاسكار هو العلة وفي النهاية بعد الاشارة الى الحجة المذكورة والجواب لا نم ان قيد الاضافة في ذلك المحل يحتمل ان يكون جزءا من العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى في الحركة اذا اقتضت المتحركية فيها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بعينه لا يكون علة المتحركية سلمنا امكان كونه معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن الاعتبار فان الاب لو قال لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه من اكل كل حشيشة تكون سما فيكون في الشرع كذلك لقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن سلمنا انه ليس قطعيا لان الظن قائم بسقوطه لان علة الحكم وجب ان يكون منشأ الحكم ولا مدخل في كون الاسكار قائما بهذا المحل او بغيره في منشأ المفسدة كونه مسكرا فقط فاذا غلب على الظن ذلك وجب الحكم به احترازا عن الضرر المظنون ثم قال اعترض بان الحركة ان عني بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرض وجوده غير المتحركية وان عنيت شيئا الخ بحيث يبقى غير ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لا يلزم ابطال ذلك الاحتمال من دليل منفصل قوله العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرفي بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلت انه في العلة المنصوصة كذلك قوله الغالب على الظن الغاء هذا القيد قلنا هب ان الامر كذلك ولكن انما يلحق الفرع بالاصل لانه لما غلب على الظن كونه في معناه ثم دل الدليل على وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون فيجب الحكم في الفرع بمثل حكم الاصل لكن هذا هو الذي يدل على كون القياس حجة فالتنصيص على علة الحكم لا يقتضي اثبات مثله في الفرع الا مع الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس وفي شرح المختصر فالولى ذكر العلة يفيد التعميم عرفا وذلك انه قال الاب لابنه لا تاكل هذا الطعام لانه مسموم يفهم منه المنع من اكل كل مسموم والجواب ان فهم التعميم بقرينة شفقة الاب وما علم منها انها تقتضي عادة النهي عن كل مشرع كل ذلك في احكام الله تعالى فانها قد يختص ببعض المحال دون بعض للامر لا ندركه وقد يقال نفرض الكلام في طبيب يقول لا تاكل هذا البرود لبرودته او الحموضة او لانه كثير الغذاء ثم الاحتمال لا يدفع العموم كما لو عم النص والتخصيص محتمل انتهى ومنها ما اشار اليه في شرح المختصر فقال لنا لو قال اعتقت غانما لحسن خلقه فلو كان تنا ولم يكن لكل من هو حسن الخلق ما الفظ لا بالقياس لكان عتقا منه قوله اعتقت كل حسن الخلق فكان يقتضي عتق غيره من حسن الخلق فاسقاط ذلك مقطوع به انتهى واشار الى هذه الحجة والحجة الثانية في الاحكام فانه قال الحق هو القول الاول لانه لو قال الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ولم يرد التعبد باثبات التحريم بالمسكر وان قوله حرمت الخمر لانه مسكر نازل منزلة قوله حرمت كما قال النظام ومن قال بمقالته واما لوجود العلة في غير الخمر اعلام لمكان قسم ثالث فان الاول فهو ممتنع من حيث ان قوله حرمت الخمر لاسكاره لا دلالة له من جهة اللغة على تحريم كل مسكر وبهذا فانه لو قال اعتقت عبيدي السود لا يعتق العبيد السود بل هو لو قال اعتقت سالما لسواده فانه لا يعتق كل عبد اسود له وان كان اشد سوادا من سالم وكذا اذا قال لوكيله بع سالما لسوء خلقه لم يكن له التصرف في غيره من العبيد بالبيع ان كان اسوء خلقا من سالم وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الاول انه لو كان وجود ما نص على علته كافيا في اثبات الحكم اين وجدت العلة دون التعبد بالقياس لزم من قوله اعتقت سالما لسواده عتق غانم اذا كان مشاركا له في السواد وهو ممتنع الثاني انه من الجائز ان يكون ما وقع التنصيص عليه هو عموم الاسكار ومن الجائز ان يكون خصوص اسكار الخمر لما علم الله تعالى فيه من المفسدة الخاصة به التي لا وجود لها في غير الخمر واذا احتمل والتعدية يكون ممتنعة الا ان يراد التعبد بالتعدية فان قيل لم قلتم ان اللفظ لا يقتضي

بعمومه تحريم كل مسكر وقوله اعتقت عبدي سالما لسواده دال على عتق غانم ايضا اذا كان اسود ولهذا فان اهل اللسان وكل عاقل
يفهم من ذلك عتق غانم اعتاقه بقوله لم فعل غانم ايضا اسود فلو خصصت سالما بالعتق دونه وكان العوالى ولم لو كان لمع لسواده هذا
بالنظر الى المفهوم من اللفظ لغة وحيث لم يقع العتق لغير سالم والجواب بعينه شرعا انما كان لان اللفظ وان كان لم على ذلك دلالة لكنها
غير صحيحة والشارع قيد التصرف في املاك العبيد بصريح القول على الحرفية غايته الا من الحق على المنعم والسيد عليهم بخلاف تصرف الشارع
في الاحكام الشرعية فهذا فانه لو قال الشارع حرمت الخمر لاسكارها وقيسوا عليه كل مسكر لزم منه تحريم كل مسكر ولو قال لوكيله بع سالما لسواده
وقس عليه كل اسود فانه لا يبيع غيره فيرتفع ذلك وان سلمنا انه لا عموم له في اللفظ لكن لم قلتم انه يمتنع اثبات الحكم لوجود العلة وما ذكروه
من الوجه الاول فالفرق بينه ما ذكرناه من تقييد الشارع التصرف في املاك العبيد بصريح القول دون غيره وما ذكروه من الوجه الثاني
فغير صحيح والجواب قولهم لم قلتم ان اللفظ بعمومه لا يقتضي ذلك قلنا لما ذكرناه قولهم ان قوله اعتقت سالما لسواده مختص بلفظ
عتق غيره من العبيد السود ان غير صحيح فان اللفظ الدال على العتق انما هو اعتقت سالما وذلك لا دلالة له على غيره وان قيل انه يدل
عليه من جهة التعليل فهو عود الى الوجه الثاني قولهم ان العقلاء يفهمون من ذلك عتق غانم قلنا ليس ذلك بناء على عموم لفظ العتق فيهما
وانما ذلك منهم لطلب الفائدة بتخصيص سالم بالعتق مع ظنهم عموم العلة التي علل بها واذا بطل القول بتعميم اللفظ في العتق يكون منتفيا في غانم
لعدم دلالة اللفظ على عتقه الا بما ذكروه كيف وانه يجب اعتقاد ذلك حتى لا يلزم منه نفي العتق مع وجود دليله في غانم لانه لو دل اللفظ
عليه لكان الاصل اعتبار لفظه فيه ولم ينقل الى تحصيل مصلحة العاقل التي دل لفظه عليها قولهم انه لو قال لوكيله بع سالما لسواده وقس عليه كل
اسود من عبيدي لا يبيع غيره فيبيع غير سالم الا ان ذلك فانه لو قال له مهما ظهر لك ارادتي ورضاي فبع ما لا يستدل الا دون صريح
المقال ما حصل فلم ... اذا قال بع سالما لسواده وقس عليه غيره فاذا ظهر له ان العلة السواد الجامع بين سالم وغانم ولم لا فارق
بينهما ليبيع ... ظهور ارادته غانم فكان له بيعه قولهم لم قلتم باتباع الحكم لوجود العلة قلنا لما ذكرناه من الوجهين وما ذكروه على الوجه الاول
فانما يصح ان لو كان ما ذكروه من العلة موجبا للحكم في غير محل النص ويجب اعتقاد انتفاء الحكم لانتفاء العلة حذرا من التعارض فانه
على خلاف الاصل انتهى وقد اجاب في شرح المختصر عن الدليل المذكور في محل الاشارة اليه وقد يجاب عنه بمنع الملازمة فان الخصم
لا يقول بان ذلك يثبت بالصيغة بل بان ذلك من الشارع تعبد بالقياس في تلك الصورة وان لم يتعبد بالقياس كليا فان
احدهما من الاخر ثم قال وقد قالوا عليه لانه لو عم العتق لان العتق الحق من الامر يثبت بالصريح وهذا غير صحيح لا فاعتم فانه
يثبت بالصريح والاعتاد الاطلاع على السراير قلنا ذلك في غير العتق والعتق يحصل بالصريح وبالنية اما التشوف الشارع اليه ولما الا
فيه حقا فقه لانه عبارة انتهى ومنها العمومات الدافعة عن العمل العلم بالقياس المعتضدة بالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وفيه نظر
يظهر وجهه مما تقدم والاخر من ايضا وجوه منها ما ادعاه جماعة من ان المفهوم عرفا ولغة من قوله حرمت الخمر لاسكارها تحريم كل
مسكر وانه نازل منزلة كل مسكر حرام كما ان المفهوم من قوله ان جاءك زيد فاكرمه نفي وجوب الاكرام عند عدم المجيء وانه نازل منزلة
لا يجب الاكرام الا مع المجيء الا ان الدعوى المذكورة وان ادعاها جماعة ولكنها ممنوعة عند اخرين فلا يبقى بها وثوق الا ان نقول الادلة
المذكورة غير سديد ولا ينبغي الاصغاء اليها او التعلل ان الاعتماد على الجماعة التي ادعتها اولى لانهم يشهدون بالاثبات وقد تقرر
ان شهادة الاثبات اولى من شهادة النفي خصوصا اذا كان المثبتون اكثر وادق كما هنا واما ثانيا فلان مجرد انكار جماعة
دعوى لا يقدح فيها حيث تكون الشواهد عليها متحققة كما في هذه الدعوى فان فهم ذلك مما ذكر مقطوع لا يسع العقل انكاره
لو يقي لو كان ذلك دالا على ما ذكر للزم ان قوله اعتقت سالما لسواده واكلت التمر لحلاوته ونحو ذلك من الامثلة الكثيرة
دالا على ثبوت حكم الاصل في الفرع وبطلانه مقطوع به لانا نقول ذلك بطل اذ رفع اليد عن ظواهر الالفاظ في بعض المقامات
لدليل دل قوته لا يمنع من اصالة اتباع الظواهر حيث لا معارض اقوى بالاتفاق والا لزم رفع اليد عن جميع الظواهر كالعمومات
والمفاهيم كمفهوم الشرط ونحوه وذلك باطل قطعا الا ان يقال ان الظواهر المدعومة بالدليل الاقوى يتبادر منها المعاني الاصلية ولكن
الصارف الاقوى يمنع من ارادتها ولا كذلك اعتقت غانما لسواده فانه لا يفهم منه ثبوت حكم الاصل في الفرع حتى يقال ان الصارف منع
من ارادته فالفرق بين الامرين واضح فلا يقاس احدهما على الاخر وفيه نظر لامكان دعوى الفهم ومنع الصارف من ارادته في المثال
المذكور هو العادة واستبعاد عتق العبيد بعلة واحدة ثم ان ما ذكر لو دل على بطلان الحجة المذكورة للزم ان لا يكون التعليل

المطلق

المطلق كما في قوله حرمت الخمر لاسكارها من اسباب التعدية وان لا يكون القياس بالطريق الاولى حجة وذلك لان قوله اعتقت سالما
للسواد لا يقتضي عتق غانم الذي هو اسود ومن عبيده ولو كان اشد سوادا فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن المفروض
الاضافات ان احتمال ارادة الخصوصية في التعليل خلاف المفهوم عرفا وعادة غالبا وفي معظم الامثلة فيلزم الحاق المشكوك بالاعم الاغلب
الا ان يقال الغلبة ممنوعة بل الامثلة مختلفة ففي بعضها يفهم اعتبار الخصوصية كما هو مقتضى اللفظ بحسب الوضع اللغوي وفي بعضها يفهم
عدم اعتبار الخصوصية فهي كالمشتقات فان بعضها يفهم منه بقاء المبدأ عند الاطلاق وبعضها يفهم منه القدر المشترك بين الماضي والحال
فلا يكون لاحد النوعين مزية على الاخر حتى يجعل اصلا يرجع اليه في موارد الشك على انه قد يدعى اصالة اعتبار الخصوصية لكونها من مقتضى
اللفظ بحسب الوضع اللغوي وفيه نظر فان الظاهر تحقق الغلبة واصالة عدم اعتبار الخصوصية حتى يقوم دليل على اعتبارها ويعضد ذلك
مصير المعظم الى ذلك فتم ومنها ما اشار اليه في شرح المختصر فانه قال قالوا لو لم تكن ذكر العلة لتعميم الحكم في محال ثبوتها لعري عن الفائدة
اذ لا فائدة في ذكر العلة وتعريفها الا ابتناؤها باثبات الحكم اينما ثبت واللازم منتف لان فعل العاقل لا يخلو عن فائدة فكيف الشارع ثم اجاب
عن ذلك في الجواب المنع من الملازمة وانما يلزم لو انحصرت الفائدة في التعميم ولم لا يجوز ان يكون فائدته ان تعقل المعنى المقصود
من شرع الحكم في ذلك المحل ولا يكون التعميم الا بدليل يدل عليه انتهى وفي الاحكام الجواب ان فائدة التنصيص على العلة ان تعقل حكمة
الحكم معقول المعنى ان كان الوصف مناسبا فانه يكون اسرع الى الانقياد وادعى الى القبول من تنفي الحكم في محل التنصيص عند انتفائها
ومثل هذه الفائدة يكون التنصيص على الوصف وان لم يكن مناسبا للحكم ومنها ما اشار اليه في شرح المختصر في قوله لو اقتصر على انه لو قال علم
الحرمة الاسكار لكان معناه كل مسكر وقوله حرمت الخمر لاسكارها في معناه لان اللام للتعليل فلا فرق بين ان يذكر التعليل باسم الصريح بل يلحقه
فيجب ان يكون عاما ثم اجاب عن ذلك في الجواب لانه ان العبارتين معناهما واحد فان قوله الاسكار علة الحرمة قد ذكرت فيه الاسكار
معرفا باللام وهو للعموم كما مر فمعناه كل اسكار علة فيكون الخمر والنبيذ فيه سواء وقوله حرمت الخمر لاسكاره فعلة الحرمة فيه حرمت
الخمر الاسكار والمنسوب اليه فان حرمت الخمر لا تعلل بكل اسكار انتهى ومنها ما ذكره في الاحكام لانه لو قال الشارع حرمت النافية للولاية
فانه يفهم منه كلما قال يحرم منه بما له كان الشارع موميا الى العلة وهي كون الذي منها فاذا صرح بالعلة ونص عليها كان ذلك اولى بالتعدية
ولو كان الخصوص الاذى بالنافية مدخل في التعليل لما فهم تحريم الضرب سلمنا دلالة ما ذكروه على اتباع التعدية فيما اذا قال حرمت
الخمر لكونه مسكرا لكنه غير مطرد فيما اذا قال علة التحريم الاسكار حيث لا اضافة ثم اجاب عنه في الجواب انه مهما قال جعلت شرب المسكر علة
للتحريم يكون ثابتا في كل صورة وجد فيها شرب المسكر بالعلة المنصوص عليها بجهة العموم حتى في الخمر وذلك من باب الاستدلال لا
من باب القياس فانه ليس بعض السكر هنا على البعض اولى من العكس لتساوي نسبة العلة المنصوصة الى الكل والا كان ما ذكر خيرا انتهى ومنها
ما اشار اليه في الاحكام ايضا من ان الغالب من العلة المنصوص عليها ان يكون مناسبة للحكم حتى يخرج عن التعبد والامنا سبة في خصوص
اضافة الاسكار الى الخمر بل المناسبة في كونه مسكرا الا ينهى ثم اجاب عن هذه الحجة في الجواب ان النظر في التعليل الى مناسبة القدر المشترك
والغاء ما به الافتراق من الخصوصية اما ان يكون دالا على وجوب الاشتراك بين الاصل والفرع او لا يكون موجبا له فان كان موجبا له فان
كان موجبا له فهو دليل التعبد بالقياس والتنصيص على العلة دونه لا يكون كافيا في تعدية الحكم وهو المطلوب وان لم يكن موجبا للتعدية فلا
اثر لايراده انتهى والمسألة لا تخلو عن اشكال ولكن القول الاول هو الاقرب الثالث ما اختاره بعضهم وفي الناس من فصل بين داعي الفعل وداعي
الترك فقال ان كان النص على علة الفعل لم يجب القياس الا بدليل مستأنف وان كان واردا بعلة الترك وجب الحكم من غير دليل مستأنف
وفصل بين الامرين بانه ما لم يترك لعلة الفعل لم يترك غيره لانا نشاهد كثيرا ان المعنى ان يترك اكل السكر لحلاوته ولا ياكل شيئا حلوا والمحب
مثل هذا في الفعل لان من يفعل الفعل لانه يثبت في نفوسه وان لم يكن لم فاعلا وهذا صحيح متى كان النص الوارد بالعلة كاشفا عن الداعي ووجه
المصلحة او عن الداعي فقط فاما ان كان مختصا بوجه المصلحة لم يجب ذلك لان الداعي قد يتفق ويختلف وجوه المصالح وقد يختلف الدواعي مع
اتفاق وجوه المصالح انتهى وفي النهاية قال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة المنصوصة علة في التحريم كان النص عليها تعبدا بالقياس
وان كانت علة في ايجاب الفعل او كونه ندبا لم يكن النص عليها تعبدا بالقياس بها ثم قال احتج البصري بان من ترك اكل الحلو لانه مضر بها
وجب ان يترك كل ما كان كذلك وليس لا يجب ان ياكل كل ما فيه حاجته قلنا لا يجب لذلك انه لم ياكل الجرم الحموضة بل مع قيام الشهوة
المعروض من الرمان وعدم معلوم ممنوع وهذا وهو القيود لم توجد في اكل الرمانة الثانية وفي الاول نظر لما قلنا من ان التنصيص ان كان

على الحموضة المعيدة فهذا المحال بمارة العلة فاسدة وامتنع التعميم اجماعا انتهى والاقرب عندي خيار التفصيل الذي حكيناه الثالث
قال في المعارج فان كانت العلة معلومة ولزوم الحكم لها معلوما من حيث هي كانت النتيجة علمية ولا نزاع في كون مثل ذلك دليلا وان كانت العلة
مظنونة او كانت معلومة لكن لزوم الحكم لها ظنا وجاء من موضع الوفاق مظنونا كانت النتيجة ظنية وهل هو دليل في الشرعيات فيه خلاف الرابع قال في
المعارج ايضا ان التنبيه لا يقتضي تعدي الحكم كما لو قال اعتقت عبدي سالما لانه حبشي لم يعتق عليه على القول انه يلتحق كل حبشي له الخامس قال في شرح المبادي
اختلف الناس في ان التعدي بالتعليل هل هو قياس ام لا فعند بعضهم ليس بقياس بل هو قاعدة كلية يعرف منه احكام جزئياتها وسماه بعضهم
قياسا ثم اختلف هؤلاء فعند بعضهم انه حجة وقال بعضهم انه ليس بحجة والحق عند المصنف انه حجة وانه ليس من باب القياس وانه قاعدة كلية السادس
قال في التنقيح من الادلة الاتحاد طريق للمسلمين وهو تعليق الحكم على وصف هو سبب التحريم ويتعدى الى كل محل يوجد فيه ذلك الوصف
كالحكم بتحريم ذات البعل المزني بها بالتحريم للعقد الجديد مع الزنا بها المشعر على انها كالحكم الى حجية فالمزوجة اولى وهذه ليست من القياس
بل هي في حكم المنصوصة لقول الصادق علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا ومثله عن البزنطي عن الرضا السابع هل يشترط في
التعليل ان يكون بالتنصيص على الحكم مما اشتمل عليه الخطاب الذي هو حكم الاصل كما في قوله حرمت الخمر لاسكارها او يجوز ان يكون منفصلا
بعد رواية تدل على حكم الاصل وترد رواية اخرى تدل على علة ذلك الحكم للعلماء قولان الاول ان المنفصل المشتمل على التعليل دليل شرعي يجب
العمل به والفاضلة لا تعقع لا الحجية لو على المختار هل يشترط في اعتبار التعليل ان يكون ما دل على التعليل مثل ما دل على ثبوت الحكم في الاصل
في قطعية السند فظنيته او لا يشترط ذلك بل يكفي مجرد كون ما دل على التعليل حجة فاذا كان المشتمل على حكم الاصل قطعيا سندا ودلالة كهي
لعموم ما دل على حجية وظهور الاتفاق عليه ويعني بما دل على تخصيص الكتاب بخبر الواحد الثامن يجوز بالتعليل تخصيص العموم القطعية
كعام الكتاب ونحو الظواهر حيث يكون اقوى منها وبالجملة هو كسائر الادلة اللفظية فيجري فيه ما يجري فيها التاسع هل التعليل يقتضي نفي الحكم
عن الاصل فيما ليس فيه العلة فاذا قال الشارع حرمت الخمر لاسكاره ما يقتضي ويدل على عدم حرمة الخمر التي لا اسكار فيها والنبيذ الذي لا اسكار
فيها كما في مفهوم الشرط ونحوه مما تدل على نفي حكم المنطوق عن المسكوت عنه او لا بل يكون كتعليق الحكم على اللقب في عدم الدلالة على نفي الحكم
عن المسكوت عنه فيه اشكال ولكن الاقرب الاول لانه المفهوم عرفا ولان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول وللظهور الاتفاق عليه وقد
يقال ان قوله للاسكار في قوله حرمت الخمر للاسكار يعارض قوله حرمت الخمر لان مقتضاه تحريم جميع افراد الخمر حتى ما لا يكون مسكرا ومقتضى
مفهوم التعليل بناء على ما ذكرناه اختصاص التحريم بما يكون مسكرا فكما يمكن تخصيص قوله حرمت الخمر بما يكون مسكرا كذلك يمكن التصرف في التعليل
بحمله على معنى يجتمع على امور مع عموم الاول وحيث لا ترجيح فينبغي التوقف وعدم الحكم بنفي حكم الاصل عما لم يتحقق فيه العلة باعتبار التعليل
وفيه نظر لان ارتكاب التخصيص في قوله حرمت الخمر اولى من ارتكاب التاويل في التعليل لا يجعل والتخصيص اولى منه فيصح الحكم بالنفي المذكور
فتم   اعلم انهم ذكروا ان استفادة التنصيص على العلة من كلام الشارع ودلالته عليها يتحقق بامور الاول ان يكون صريحا
في التعليل وقد صرح بهذا في النهاية ويب والمبادي وشرحه والمنية والوافية وشرح المختصر والاحكام ففي الاول النص على العلة قد يكون
قطعيا وهو ما يكون صريحا في المؤثرية اما من الكتاب والسنة وقد يكون ظاهرا غير قطعي وهو ما ورد فيه حرف من حروف التعليل كاللام وكي
ومن وان والباء وفي الثاني النص اما ان يكون قطعيا في دلالته على التعليل واما ان يكون ظاهرا وفي الثالث النص على العلة قد يكون
صريحا وقد يكون ظاهرا وفي الرابع النص على العلة قد يكون صريحا وهو ما يدل على التعليل بالوضع من غير احتياج حينئذ الى نظر واستدلال
وقد يكون ظاهرا غير قطعي والعاطفة تشبه اللام والباء وان وفي الخامس اما النص فالمراد به هنا ما كانت دلالته على علة الحكم ظاهرة اي واضحة سواء
كانت قطعية او محتملة لما القاطعة فما كان صريحا في الدلالة على العلية واما ليس كذلك بل انما ظاهرا في العلية مع احتمال عدمها فثلث
الباء واللام وان وفي السادس اعلم ان العلم بالعلة عند القائسين طرق منها النص عليها وله مراتب صريح وهو ما دل وضعا وفي السابع
للنص مراتب صريح وهو ما دل بوضعه وفي الثامن المسلك الثاني النص الصريح وان يذكر دليلا من الكتاب او السنة على التعليل بالوصف
بلفظ موضوع له في اللغة من غير احتياج فيه الى نظر واستدلال وهو اقسام الاول ما صرح فيه بكون الوصف علة او سببا للحكم القسم
الثاني ورد فيه حرف من حروف التعليل كاللام والكاف ومن وان والباء انتهى وقد ذكروا لهذا القسم امثلة منها ان يقول لعلة كذا وقد
صرح بهذا في النهاية ويب والمبادي وشرحه والمنية وشرح المبادي ومنها ان يقول لموجب كذا وقد صرح بهذا في النهاية ويب والمنية
وشرح المبادي ومنها ان يقول بسبب كذا وقد صرح بهذا في النهاية ويب والمبادي وشرحه والمنية ومنها ان يقول لاجل كذا وقد

صرح بهذا في النهاية والمبادي والمنية وشرح المختصر ومنها ان يقول العلة كذا وقد صرح بهذا في الاحكام ومنها ان يقول السبب كذا
وقد صرح بهذا في الاحكام ايضا الثاني ان يكون كلاما ظاهرا في ذلك لا صريحا وقد صرح بهذا في النهاية والمبادي ويب والمنية وغيرها
وذكروا لها امثلة منها ان ياتي باللام نحو ان يقول لكذا وقد صرح بهذا في النهاية ويب والمبادي وشرحه وشرح المختصر والاحكام قال
في الاول اللام كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى [illegible] السيارة
يدل على التعليل بالوصف الذي دخلت عليه اللام لتصريح اهل اللغة بان اللام ليست صريحة في العلية لدخولها على لفظ العلة كذا ولو كان
للعلية كان تكرارا او للازم تعم قال ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وبالاجماع ليس ان يكون ذلك غرضا ولقول الشاعر لدوا للموت وابنوا
للخراب وليست اللام للغرض ولانه يقتضي اصلي صمم ولهي يلزم ان يكون ذاته غرضا لانه يقال لم فعلت كذا فيقول لاني قصدت ان افعله وكل هذه ليست
عللا لانها ليست مؤثرات ولا بواعث على التاثير لانا نقول تصريح اهل اللغة بان اللام للتعليل وقولهم حجة وهذه الاشياء ان لم يكن عللا وجب
القول بكونها مجازا فيها واضح في الاول نظر لان التاكيد مشهور في اللغة من غير تكرير فجاز ان يكون دخولها للتاكيد كما دخلت في التعقيب عليه وفي
الثاني نظر لانا لم نجعل اللام مطلقا للعلة بل في حكم اقترن بوصف صالح للتعليل والمحل له سواء مثل دخلت السوق لشراء اللحم ودخلت الحمام للا
والطب الغضبي لدفع حاجته ولا نقول انها للتعليل فيما ورد فيه لا استحقاق حمل الحمل للغرض انتهى وفي الاحكام صرح اهل اللغة بانها
للتعليل ومنها ان ياتي بالباء نحو ان يقول بكذا وقد صرح بهذا في النهاية ويب والمبادي والمنية وشرح المختصر قال في النهاية والمنية
اعلم ان الباء للالصاق وذات العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الالصاق فيها فحسن استعمالها فيه مجازا ومنها ان ياتي بلفظ ان
كما في قوله تعالى لا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وقوله تعالى انها من الطوافين عليكم وقد صرح بهذا في ب ويب وهو وشرحه والمنية ومنها ان ياتي
بلفظ من نحو قوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وقد صرح بهذا في يب ومنها ان ياتي بلفظ كي كما في قوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء
منكم وقد صرح بهذا في النهاية ومنها ان يقول انه كان كذا وقد صرح بهذا في شرح المختصر وقال انما كان ظاهرا لان انه يجيء للشرطية مجرد
الاستصحاب ومنها ما صرح به في الكتاب المذكور وقال في مقام ذكر الالفاظ الظاهرة في التعليل ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الرسول اما
في الوصف ونحوهم بكلومهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للتعقيب
والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فجوز ملاحظة الامرين دخول الفاء على كل منهما ومنها ما دخل فيه الفاء ولكن في لفظ الرسول
بل في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا يقبل سواء فيه الفقيه وغيره لانه لو لم يفهم ترتيب الحكم على الوصف لم ينقل
وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور انتهى واعلم انه قال في شرح المبادي يزداد قوة التعليل مع اجتماع الظاهر والقاطع
كقوله لعلة كذا وفي يب ويزداد قوة التعليل مع الاجتماع وفي المنية ويتحقق قوة الدلالة على العلية عند انضمام بعض هذه الالفاظ على بعض
مثل لعلة كذا ولعلة كذا ولانه كذا الثالث ان يكون كلامه دالا على التعليل بالايماء والتنبيه وقد صرح بهذا في جملة من الكتب ففي يب النص
اما ان يكون قطعيا الى ان قال واما بالايماء وفي النهاية اعلم ان اللفظ اذا لم يكن دالا بوضعه على التعليل لكن يكون التعليل لازما من مدلوله
كان دالا على العلية بالتنبيه والايماء وفي المنية واما ما يدل على التعليل لا بوضعه بل باعتبار كون التعليل لازما لمدلوله فيدل على العلية
بالايماء والتنبيه وفي شرح المختصر النص مراتب صريح وهو ما دل بوضعه ومراتب تنبيه وايماء وهو ما لزم مدلول اللفظ ثم قال واما مراتب التنبيه
والايماء فضابطه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد وفي الاحكام المسلك الثالث
ما يدل على العلية بالتنبيه والايماء وذلك بان يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا لا ان يكون اللفظ دالا بوضعه على التعليل انتهى
وذكروا لهذا القسم اقساما ولا نطيل الكلام بذكرها وقد اشير اليها في النهاية ويب والمنية وفي دلالتها على التنصيص على العلة نظر

في التعادل والتراجيح في الحديث عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا
فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه   قد تضمن جملة من الكتب بيان معنى اللفظين المذكورين
ففي المنية اعلم ان تعادل الشيئين عبارة عن تساويهما وتعادل الادلة عبارة عن تساويها في اعتقادات مدلولاتها للاستفادة منها وفي
المبادي المراد بالتعادل ههنا توارد دليلين متنافيين في الحكم على شيء واحد وفي يب الترجيح اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها وفي
النهاية والمنية الترجيح تقوية احد الطرفين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويطرح الثاني فيتبعه الاضعف لمرجوحيته وزاد في الاول
وقيل انه عبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الآخر وفي شرح المبادي الترجيح هو

اقتران الظني بما يقوى به على معارضه وفي الزبدة وغاية المأمول الترجيح تقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها وعرفه الحاجبي باقتران
الامارة بما تقوى به على معارضها وفي الاحكام اما الترجيح فعبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به
واهمال الاخر وفي شرح المختصر الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا ويقال مجازا لاعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح اقتران الامارة بما تقوى به على
معارضتها والفقهاء لترجيحها من حيث انه طريق استنباط الاحكام وبذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالته عليه قطعية لما
سيأتي ان لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعي وظني وتعين ان يكون للامارة على القوى فلا يتصور الا حيث لا بد من اقتران امر يقوى
على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح في مصطلح القوم فلهذا عرفه بانه اقتران الامارة انتهى
قال العضدي في شرح المختصر الدليلان اما قطعيان او احدهما قطعي والاخر ظني او هما ظنيان فهذه ثلاثة لا تعارض في قطعيين والا ثبت مقتضاهما
وهما نقيضان ولا بين قطعي وظني لان الظني ينتفي بالقطع بالنقيض واما الظنيان فيتعارضان انتهى وقد اشتمل كلامه هذا على مطالب ثلث
الاول انه لا يقع التعارض بين القطعيين وقد صرح بذلك جملة من الكتب في الاستبصار للشيخ المتواتر من الاخبار ما يجب العلم فما هذا
سبيله يجب العمل به من غير توقع شيء ينضاف اليه ولا امر يقوى به ولا يرجح به على غيره وما يجري هذا المجرى لا يقع في اخبار النبي
واللغة وفي النهاية الاجماع على انه لا يجوز تعادل الادلة العقلية المتقابلة بالنفي والاثبات لوجوب حصول المدلول عند وجود الدال فلو تعادلا
دليلان في نفسهما لزم حصول مدلوليهما وهو يستلزم اجتماع النقيضين وفي التهذيب الدليلان اما ان يكونا يقينيين فالتعارض بينهما ممتنع الا
ان يكون احدهما قابلا للتأويل بالاخر بحيث يمكن الاجتماع بينهما كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون نقله وفي المبادي وشرحه لا تعارض
دليلان قطعيان وزاد في الثاني والا استلزم اجتماع النقيضين وفي المنية الادلة القطعية عقلية كانت او نقلية لا يجوز تعادل دليلين
متقابلين بالنفي والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله فلو تحقق دليلان على نقيضين لزم اجتماعهما وهو مح
بالضرورة واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع وقال في مقام اخر التعارض في اليقينيات لان الدليل اليقيني
لا يتحقق الا مع كون مقدماته ضرورية او لازمة على الضرورية اما ابتداء او بواسطة مبادي بها ذلك لما متحققة او متسعة وبذلك لا يحصل
عند اجتماع علوم اربعة العلم الضروري بصحة المقدمات اي يكون ما صادقة في نفس الامر او ابتداء او بواسطة والعلم الضروري بصحة ترتيبها
والعلم الضروري بلزوم اللازم منها والعلم الضروري بان ما لزم من الضروري او ما يرى نفسه ضروري وحصول ذلك في الدليلين المتنافيين
ملزوم للقدح في البديهيات وقال المص فالتعارض بينهما مع الحكم فيه نظر اذ لا بد ان القابل للتأويل بالآخر لا يكون يقينيا كما ان
المظنون نقله ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول اعني تعارض الظنيين وانما انحصار اليقيني من حيث ان كلا الدليلين حجة
يقيني والعام في نقله والخاص في دلالته وفي غاية المبادي وقع الاتفاق على امتناع التعارض بين الادلة العقلية واما النقلية فليست
قطعية وعلى تقدير افادتها اليقين فالدليل القاطع في العقليات قائم في سائر العقليات وفي الزبدة ولا تعارض في قطعيين لاجتماع النقيضين
والقطع او الظن وفي غاية المأمول التعارض ان يكون هناك دليلان متضمنان حكمين يتعذر العمل بهما وليس احدهما من الاخر وهو يتحقق
بين قطعيين والا لثبت مقتضاهما فيلزم اجتماع النقيضين وهو مح وفي الاحكام لا يتصور التعارض في القطعي لانه اما عقلي قطعي او
نقلي الا مع انه يلزم منه اما العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في النفي او العمل باحدهما دون الاخر ولا اولوية مع التساوي والثاني
ايضا ممتنع لامتناع ترجيح الظني على القطعي وامتناع طلب الترجيح في القاطع كيف وان الدليل القطعي لا يكون في مقابلته دليل صحيح [illegible]
الطرق الظنية وفي المختصر لا تعارض في قطعيين انتهى الثاني انه لا يقع التعارض بين القطعي والظني وقد صرح به جملة من الكتب منها
ما تقدم اليه الاشارة ومنها المنية وغاية المأمول ففي الاول الثالث ان يكون احدهما يقينيا والاخر ظنيا فيتعين العمل اليقيني [illegible]
استلزامه العلم بكذب النقل المقابل لليقين اللازم للدليل فلا يعتد به وفي الثاني لا يتحقق التعارض بين القطعي والظني لانتفاء الظن
عند حصول القطع وانما يتحقق بين الظنيين الثالث انه يجوز وقوع التعارض بين الدليلين الظنيين المتكافئين وقد اختلفوا فيه على قولين
الاول انه كذلك وهو للتهذيب والمبادي والمنية وشرح المبادي والمعالم وغاية المأمول وحكي عن جملة من الكتب وعن جماعة ففي التهذيب الامارتان ان
تعادلتا واتحد الفعل وتنافى الحكمان كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة الدالة على وجوبه او جوازه فمنع منه قوم شرعا وان جاز
عقلا وجوزه قوم وهو الاقرب وفي النهاية واما الامارات الظنية فقد اختلفوا في تعادلها فمنع الكرخي واحمد بن حنبل وجوزه الباقون
وفي المنية فقد اختلفوا في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين فمنعه احمد بن حنبل والكرخي وجوزه الباقون وهو الحق وفي شرح

المبادي

المبادي اختلفوا في الظنين فذهب الجمهور من المعتزلة والاشاعرة الى جوازه واختاره المصنف وباقي الامامية في غاية المبادي
اما الامارات فهل يقع التعادل بينها ام لا فذهب الجبائيان والقاضي ابو بكر واكثر الفقهاء الى الجواز وفي اخر منه عليه اكثر [illegible]
واكثر العامة وذهب احمد بن حنبل والكرخي الى المنع والتحقيق انه لا بد من ثبوت مرجح لاحد المتعارضين وان خفي على المجتهد [illegible]
لا يجوز ذلك وهو المحكي عن احمد بن حنبل والكرخي وقوم وللاولين ما تمسك به في النهاية والتهذيب والمبادي وشرحه والمنية من انه لا يمتنع
ان يخبرنا رجلان متساويان في العدالة والتقوى واحتمال الصدق ويكونان متنافيين والعلم بذلك ضروري وتعقبه جملة من [illegible]
الاشبه منهم وللاخرين ما اشار اليه في النهاية والتهذيب والمبادي وشرحه والمنية من انه يجب لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما ان
يعمل بهما وهو مح لتنافيهما او لا يعمل بشيء منهما وهو مح ايضا لانهما لو كانا في انفسهما بحيث لا يمكن العمل باحدهما على التعيين دون الاخرى
فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل لانه قول في الدين بمجرد التشهي وان كان على التعيين اقتضى العمل باحدهما على التعيين لا انه التخيير
بين الفعل والترك فقد اختار الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو باطل واعترض عليه بوجوه منها ما ذكره
في المبادي والتهذيب وغيرهما من ان التخيير ليس اباحة لانه يجوز ان يقول لمن نذر بدليل الاباحة فقد ابحت لك وان اخذت بدليل الحظر
فقد حرمت عليك كمن عليه درهمان في نصابين فقد تصدقت عليك باحدهما ان قبلت وان تقبل واتيت بهما قبلتهما عن الدين [illegible]
عليه الدين مخير ان شاء اتى بهذا وان شاء دفع درهمين عن الواجب وكالقاصر في المساواة واحضر الاماكن الاربعة التي يتخير فيها بين الاتمام
والقصر فانه مكلف بركعتين ان شاء القصر واربع ان شاء الاتمام وفي المنية بعد الاشارة الى هذا والتحقيق في هذا انه يقال ان الاباحة ان
كانت عن التخيير بين الفعل والترك مطلقا فلا ان ذلك التخيير لا على امر لا يقصد او فعل لازم من التخيير عن الحظر لاباحة الوجوب
والاباحة وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر وكذا التخيير بين امارتي الوجوب والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك
ابتداء لم يستلزم التخيير بين الامارات المذكورة الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير بين ما يوجب الترخص كالسفر في شهر رمضان
وعدمه والحق ان صوم شهر رمضان مباح انتهى واجاب في النهاية عن الاعتراض المذكور في بعض الاشارة اليه والجواب عنه انما كان التخيير
اباحة لان المحظور هو الذي يمنع من فعله والمباح هو الذي لا يمنع منه ولا يحصل الاذن في الفعل لا يقع الحرج [illegible] وهو معنى الاباحة
قوله الفعل محظور بشرط امارة الحظر ومباح بشرط الاخذ بامارة الاباحة قلنا انه باطل لان امارتي الحظر والاباحة قاما على ان الفعل
بماهيته باعتبار واحد فان رفعنا الحرج عن ماهية الفعل كان ذلك اباحة فيكون ترجيحا لاحد الامارتين بعينها وان لم يرفع الحرج كان حظرا
وهو ترجيح للامارة الاخرى وان لم تقم الامارتان على ذات الفعل باعتبار واحد بل قامت امارة الاباحة على الفعل المقيد بقيد ما
وقامت امارة الحظر على الفعل المقيد بقيد اخر كان ذلك من المشاع لا في صورة النزاع وان تقوم الامارات على اباحة شيء وحظره على
نقيضه مما ذكره ونحوه تقوم امارة الاباحة على شيء وامارة الحظر على امر فانهم لما قالوا ان عند الاخذ بامارة الحرمة تحرم الفعل كان معناه ان امارة
الحرمة قائمة على حرمة هذا الفعل وامارة الاباحة قائمة على اباحة هذا الفعل حال عدم الاخذ بامارة الحرمة بحرمة الفعل كان معناه ان
امارة الحرمة قائمة على حرمة الفعل وامارة الاباحة قائمة على اباحة هذا الفعل فان الامارتان انما قامتا على شيئين متباينين [illegible]
مثل ان يقيمين على شيء واحد وكلاهما في امارتين قامتا على حكمين متنافيين في شيء واحد الى شيئين وايضا ان عنيتم بالاخذ [illegible]
اعتقاد رجحانها فهو باطل لانها اذا لم تكن راجحة كان رجحانها جهلا ولانا نفرض الكلام فيما اذا لم يحصل العلم بانتفاء الرجحان وفي هذه الصورة
يمتنع حصول اعتقاد الرجحان وان عنيتم به العزم على الاتيان بمقتضاها فان كان بحيث لا يحصل الفعل الا بحالة لان الفعل في ذلك
الوقت واجب الوقوع فيمتنع ورود الاباحة والحظر لانه يكون ذلك [illegible] وان لم يكن جائزا [illegible]
جازم على الترك وعند الاقدام على الفعل جاز لذلك انتهى وفيه نظر ومنها ما حكاه في النهاية عن بعض من انه يجوز العمل باحدى الامارتين
على التعيين اما لانه احوط او [illegible] ثم اجاب عنه بانه ان جاز الترجيح بالاحوط وبالاخف فوجوده ينفي التعادل وان لم يجز بطل الكلام
ومنها ما حكاه في النهاية ايضا عن بعض من ان ذلك انما يتم عند تعارض امارتي الحظر والوجوب فان التخيير يستلزم الترجيح من غير
مرجح فلا يدل على امتناع التعادل في غيرهما والكل الصور ثم اجاب عنه بانه لا فاصل بالفرق بين امارتي الوجوب والاباحة وبين امارتي
الوجوب والحظر ولان الاباحة منافية للوجوب والحظر فمنع تعادل امارتي الوجوب والحظر لو حصلت الاباحة كان ذلك قولا بتساقطهما
معا واثباتا لحكم لم يدل عليه دليل اليه ومنها ما حكاه في النهاية عن بعض ايضا من انه لو سلم فساد القول بالتخيير فلم لا يجوز التساقط

والعبث غير لازم لجواز ان يكون لله تعالى فيه حكمة خفية لا نطلع عليها ثم اجاب عنه بان المقصود من وضع الامارة التي يتوصل
بها الى المدلول واذا كان في ذاته بحيث يمتنع التوصل به الى الحكم كان خاليا عن المقصد الاصلي وهو معنى العبث وهذا الخلاف في وقوع
التعارض في زماننا لان الرجحان حاصل في نفس الامر فلم يكن وضعه عبثا نعم ما ظهر لنا في النظر لم ينتفع به اما اذا كان الرجحان منتفيا في نفس
الامر كان الوضع عبثا ومنها ما حكاه في النهاية عن بعض ايمتهم من ان التعادل في نفس الامر وان كان ممتنعا لكن لا شك في وقوع التعادل
بحسب زماننا فاذا انتفى العبث عن التعادل الذهني جاز ان لا يكون التعادل الخارجي عبثا ومنها ما حكاه في النهاية عن بعض ايمتهم من ان
ذلك يشكل عليا اذا افتى احد المفتيين بالاباحة والاخر بالتحريم واستويا على المفتي فانهما بالنسبة الى العامي كالامارة والتحقيق عندي في
المسئلة ان يقال ان كان مراد القائلين بجواز وقوع تعادل الظنيين المتعارضين وتكافؤهما انه يصح ان يتعارض الدليلان الظنيان بحيث
لا يترجح احدهما على الاخر بوجه من الوجوه ويكون كل منهما مؤثرا في حصول الظن بالفعل بحيث يحصل الظن في ان واحد يتعلق كل منهما باحد
الضدين فهو باطل قطعا لاستحالة ذلك عقلا لان الظن من الكيفيات النفسانية ويستحيل المتكيف بالمتضادين في ان واحد ولذا لا يمكن وقوع
التعارض بين القطعيين المتنافيين في ان واحد وان كان مرادهم جواز وقوع تعادل الدليلين الذين من شانهما افادة الظن وان لم يفد له
حين التعارض الا وجيد بحيث لم ينصبهما الشارع دليلا ولكن يمكن ان يرد بمثل هذا في تعارض القطعيين الا ان يقال الدليل القطعي لا يمكن
منفكا عن افادة القطع لانه علة لها ولازم لذاته كالزوجية والاربع كما اشار اليه في المنية وهو في غاية الوضوح في الادلة العقلية البرهانية
كالاشكال الاربعة فلذا لا يجوز تعارضها ولا كذا الدلائل الظنية فانه يجوز وجودها منفكة عن افادة الظن لانها انما تفيد الظن بحسب
العادة لا بذاتها ولذا يجوز تعارضها وهو حسن في كثير من الادلة المفيدة للقطع واما ما يفيد القطع بحسب العادة كالحدسيات والتجربيات فلا
يتجه فيه ما ذكر فينبغي الحكم بجواز وقوع التعارض بين الدليل منه فتامل وهل يجوز للشارع ان ينصب للمكلف دليلين ظنيين متكافئين من جميع
الجهات فيه اشكال وينبغي التنبيه على امور الاول قال في النهاية اختلف المجوزون لذلك في حكمه عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر من الاشاعرة
حكمه التخيير وعند بعض الفقهاء يتساقطان ويرجع الى مقتضى العقل ونحوه ما في المنية الا انه لم يقل وعند بعض الفقهاء بل قال وقال
الاخرون يتساقط الامارتان وفي غاية المامول التخيير هنا هو المفهوم بين اصحابنا وسياتي تمام الكلام في هذه المسئلة الثاني
التعادل بين الامارتين وقع المجتهد في عمل نفسه كان حكمه التخيير ومعنى التخيير انه يعمل بايهما شاء وقد صرح بذلك في النهاية ويب
والمبادي وشرحه والمنية وغاية البادي وان وقع للمفتي كان حكمه ان يخير المستفتي فيتخير في العمل بايهما شاء كالمفتي وقد صرح بذلك
في النهاية ويب والمبادي وشرحه والمنية وغاية البادي وان وقع للمفتي كان حكمه ان يخير المستفتي فيتخير في العمل بايهما شاء كالمفتي
وقد صرح بذلك في الكتب المذكورة ايضا بل الظاهر انه محل الاتفاق بين القائلين بالتخيير وان وقع للحاكم والقاضي يتخير في العمل بايهما
شاء كما صرح به في تلك الكتب ايضا ويلزمه التعيين عند الحكم وقد صرح به فيما عدا غاية البادي من الكتب المذكورة ايضا قال في المنية
والنهاية وشرح المبادي لانه منصوب لقطع الخصومة وتخيير الخصمين يفتح باب المنازعة فان كلا منهما يختار الاوفق والاصلح له بخلاف
المفتي وهل للحاكم يقضي باحد الامارتين في وقت ويتخير الاخرى لغيره في وقت اخر صرح بالاول في يب والنهاية والمنية بل عزاه فيه الى
المحققين ثم قال كما في النهاية انه ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده اللهم الا ان لا يدل دليل
شرعي خارج على عدم جوازه كما روى ان النبي صلى الله عليه وآله قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين وقد صرح في المسئلة الجارية بحكمين
متنافيين وقال الذي تعلم ما قضيناه وهذا على ما نقضي لكن يجب ان يكون ذلك في غير صورة التخيير لجواز تغير اجتهاده وظهور قوة الامارة
الموجبة للحكم الثاني على الموجبة للحكم الاول انتهى وهو جيد الثالث قال في النهاية اعلم ان تعادل الامارتين قد يقع في حكمين متنافيين
والفعل واحد فتعارض الامارتين الدالتين على كون الفعل قبيحا وحلالا وقد يكون في فعلين والحكم واحد كوجوب التوجه الى جهتين
غلب على ظنه انهما جهتا القبلة وللحق ان يقول اما بالنسبة الى المجتهدين فانه جائز مطلقا والعلم فيه خلافا واما بالنسبة الى المجتهد الواحد
فيقول بالجواز في القسمين معا لكن الاول يقضي بالتخيير شرطا اما جواز الاول فالوجدان دال عليه الى ان قال واما جواز الثاني فلان المصلي
في الكعبة يتخير في استقبال اي الجدران شاء ثم قال ولان ثبوت الحكم في الفعلين المتنافيين يقتضي ايجاب احد الضدين ويقتضي ذلك
ايجاب فعل كلما بدلا عن الاخر انتهى وقد صرح بالقسمين في يب والمنية ايضا   اختلفوا فيما اذا ورد خبران متعارضان
لا يمكن الجمع بينهما ولا ترجيح احدهما على الاخر فذهب الشيخ في العدة والاستبصار والمحقق في المعارج والعلامة في يب وسلمان العالم

الى التخيير

الى التخيير في العمل بايهما شاء كما عن الجبائيين والقاضي ابي بكر والرازي والبيضاوي وفي المعارف لا نعرف في ذلك خلافا من الاصحاب
وعليه اكثر الخلائق انتهى ونسبه بعض الافاضل الى المجتهدين وفي بعض شروح يب هو مذهب الجمهور وقد ذهب بعض العامة فيما حكي
الى انهما يتساقطان ويرجع الى الاصل وحكي عن الاخباريين التوقف للعمل الاول الذي عليه المعظم وجوه منها انه قول الاكثر المعتقد
به في المعالم فنفي الخلاف بل عدم العلم به وهو اعلم منه فالحاجة فيه فان قلنا بحجية الاجماع المنقول ودعوى ابن داود في الخلاف حادثة
يحتاج الى دلالة وليست في شروح يب ولا يمكن التمسك بالاجماع بان يقال ان كل صورة وقع التعارض وقع الاجماع بالخيار لان ابن الحاجب
منع هذا الاجماع وكيف لا وجمع كثير على خلافه ومنها انهما دليلان تعارضا لا يمكن العمل بهما معا ولا باحدهما بالخصوص دون
الاخر ولا اسقاطهما فوجب التخيير اما الاول فلان ما دل على حجية خبر الواحد شامل لمحل البحث كما مضى عليه جدي واما الثاني فواضح
واما الثالث فلان العمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح واما الرابع فلان اسقاطهما موجب لاسقاط ما ثبت من الشرع اعتباره
واما الخامس فلانه لا يمكن غيره وقد يناقش في هذه الحجة بالمنع من كون الدليلين حين التعارض وان كان كل منهما منفردا دليلا لتحقق
المطلب ان ما دل على حجية خبر الواحد من الاجماع والايات وما دل على حجية الظن من الادلة العقلية لا يشمل محل البحث وانما القدر
المسلم الدال على حجية الخبر الخالي عن المعارض المكافئ واما حجية مطلقا فلا اما الاول فلعدم العلم بتحققه في المسئلة وتحققه في حجية خبر الواحد
في الجملة لا يقتضي تحققه في حجية جميع افراده واما الثاني فلوجهين احدهما ان غايتهما الاطلاق وانصرافه الى محل البحث محل تامل
وثانيهما ان الدليل على خلافه وذلك لانه يلزم عدم دلالتها على حجية خبر الواحد الخالي عن المعارض لان وجوب التعبد به عيني
وحملها على الوجوب العيني بالنسبة اليه والتخيير بالنسبة الى محل البحث بحيث الاتي ما دل على وجوب العمل بخبر الواحد عينا عام يشمل
جميع افراده الا انه محل البحث يجب للحكم بخروج احدهما منه للاخر وجميعا معا اقتصارا فيما خالف الاصل على القدر المتيقن وهو
خروج الواحد فيبقى الاخر مندرجا تحت ذلك العموم ولما لم يكن معلوما ولا امكن العمل بهما احتياطا لجاء التخيير الا انا نقول حيث
لا يمكن الاحتياط والعمل بهما يجب طرحهما لا التخيير بان كلا منهما يحتمل ان يكون مامورا به منهيا عنه لان الذي خرج عن حكم العام
العمل به وما هو كذا يجب التوقف فيه والرجوع الى الاصل ومحل البحث ومن قبيل ما اذا قال الشارع اكرم العلماء الا من
استثنيته وداود الذي استثنيته فلا يجوز الترك بل يجب العمل بهما بين كونه زيدا وعمرا معصوم سليم بتحريم اكرام المستثنى فانه لا
يلزم اكرامهما معا ويجوز ترك اكرامهما معا دون التخيير نعم اذا لم يحرم اكرام الذي استثنيته فلا يجوز الترك بل يجب العمل بهما معا ثم
ان هذا الوجه ان الخروج معلوم في الواقع واما اذا فرض ان لا وقع له فلا يجوز لامتناع تعلق التكليف بما لا يعلمه المكلف وهو واضح
واما الثالث فالمنع من حصول الظن في المقام بل التعارض ينفي الظن الحاصل منهما منفردا كما اشار اليه بعض شراح يب فقال وتعادل
الدليلين يوجب رفع الظن ولا يبقى الا الشك والشك بالحكم كان حاصلا قبل الدليل مع ان العمل البدي فيه من مقتضى الظن الاول انتهى فح
فالخروج من الاصل القطعي والحكم بوجوب التخيير يحتاج الى دلالة شرعية والا فلا يجوز العمل وبعض وقد يقال منع حصول الظن من
المتعارضين حال الحصول الظن منهما معا بتخصيص الاصل والخروج عنه والتعارض انما يوجب رفع الظن بالحكم الواقعي لا الظن بالخروج عن الاصل
ويكون محل البحث كما لو علم من الاجماع ونحوه عدم الكراهة والاباحة والاستحباب في فعل وشك في وجوبه وحرمته وهنا يجب الحكم
بالتخيير فكذا في محل البحث لان الظن بالخروج عن الاصل فيه حاصل من المتعارض فيجب العمل به وعنه يلزم التخيير وقد يجاب اولا بالمنع
من حصول الظن بذلك وثانيا بانه يتوقف على اصالة حجية كل ظن والا فلا الظن بالخصوص يحتاج الى دليل بحيث لم يتحقق فلا يخرج عن
الاصل لا يقال هذا حسن لو اريد من الاصل اصالة البراءة كما يستفاد من كلام بعض واما اذا اريد منه العموم الذي لولا التعارض
كان اللازم الرجوع اليه كما يستفاد من كلام بعض فلا اذ كما يطالب بحجية ذلك كذا يطالب بحجية الظن المستفاد من ذلك العموم لانا
نقول الظاهر انعقاد الاجماع على ان العمومات القطعية كعموم الكتاب والسنة المتواترة ما لم يظهر في تخصيصها ظن معتبر شرعي لا بد
من الحكم بها ولا يجوز المطالبة بحجيتها جملة الا ان عارضها ظن معتبر لم يقم من الشرع دليل على اعتباره فمن اذا كان العموم مستفادا من خبر
الواحد فيما ذكرته وجه ولعل الراجع الى الاصل يرجع الى الاصل البراءة وثالثا بعدم حجية هذا الظن بالظن الحاصل من ملاحظة التخيير
بين الاخذ بالاصول والمنافي الظهور ان احد الخبرين بخلاف الواقع فيكون خطا مضافا الى ان التخيير قد يستلزم استدامة الخطا
كما اذا اختار الخبر الذي هو في الواقع ولو كان لو رجع الى الاصل الامر لا يلتزم بالترك والفعل فقد يفعل وقد لا يفعل فيحصل

هو المصلحة في الواقع فتم ثم انا نقول نعم جواز الرجوع الى الاصل لا يستلزم التخيير لجواز ان يفرع هنا ويعمل بما يستخرج منهما او يعمل بهما معا احتياطا او يتوقف وقد يجاب بانه لو ابطل الرجوع الى الاصل تعين التخيير اذ لا قائل بالرجوع الى القرعة في المسئلة على الظاهر وفي العمل بالاحتياط مع اختصاصه بما اذا كان مفاد احد الخبرين وجوب فعل دون غيره ومفاد الاخر وجوب العيني فانه يمكن الحكم بالاتيان بهما احتياطا بناء على حصول القطع منهما باشتغال الذمة بفعل وحصول الشك في ذلك فلا بد من الاتيان بجميع ما يحتمل الاشتغال به تحصيلا للبراءة اليقينية ولكن كان مفاد احدهما وجوب فعل ومفاد الاخر حرمته فلا يمكن الاحتياط حينئذ واما التوقف فهو وان كان له قائل الا انه لا يجوز الاعتماد عليه من طريق اخر وهو عدم جوازه في بعض الصور ولو يعم الضرر في اخر ومنها جملة من الاخبار منها المرسل المروي عن العالم بايهما اخذت من باب التسليم وسعك ومنها صحيحة علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن ع اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله ع في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلهما في المحمل وروى بعضهم لا تصلهما الا على الارض فوقع ع موسع عليك بايه عملت ومنها خبر الحسن بن الجهم عن الرضا ع قال قلت له تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة فقال ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان كان لم يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما الحق قال فاذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت ومنها ما روي عن العوالي عن العلامة الحلي مرفوعا الى زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر ومنها ما رواه في الوسائل فانه قال احمد بن علي الطبرسي في الاحتجاج في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري الى صاحب الزمان ع يسألني عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر الى ان قال ع في الجواب ان فيه حديثين اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى حالة اخرى فعليه التكبير واما الاخر فانه روي انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية فكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا ومنها خبر الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع فترد اليه ومنها خبر احمد بن الحسن الميثمي عن الرضا ع اذا ورد عليكم [illegible] باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره وكان الخبران صحيحين باتفاق الناقلة فيهما يجب الاخذ باحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت واحببت موسع ذلك من باب التسليم لرسول الله ص والرد اليه والينا وكان تارك ذلك من باب العناد والانكار وقد يناقش في هذه الحجة بان سند جملة من الاخبار المذكورة ضعيف ودلالة البعض قاصرة ومع ذلك فهي باسرها معارضة باخبار كثيرة دالة على لزوم التوقف منها ما رواه في الوسائل عن محمد بن ادريس نقلا من كتاب مسائل الرجال لعلي بن محمد ان محمد بن علي بن عيسى كتب اليه يسأله عن العلم المنقول الينا عن آبائك واجدادك قد اختلف علينا فيه فكيف العمل على اختلافه او الرد اليك فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا ومنها خبر جابر عن ابي جعفر ع في حديث قال انظروا امرنا وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا ومنها موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه والاخر ينهاه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه ومنها موثقة ابن ابي بكير (؟) عن ابي جعفر ع في حديث قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم ومنها خبر عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع الى ان قال الخبران عنكم مشهوران قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به الى ان قال قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان كذلك فارجه وقف عنده حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وهذه الاخبار ارجح لوجوه الاول انها موافقة للاصل لان الاصل عدم التخيير فما دل عليه مخالف له الثاني ان ما دل على عدم

حنظلة

حنظلة منافي بالقبول مع اعتقاده بموثقة سماعة وايضا هو مشتمل على التعليل ولا شيء من اخبار التخيير تشتمل عليه والمعلل اولى الثالث انه مخالف لمذهب العامة كما عرفت من نسبة صاحب المعالم القول بالتخيير الى اكثر الخلاف ولا يعارض هذا ما ادعاه من عدم ظهور الخلاف بين اصحابنا في التخيير لان المخالف منهم موجود وهو العلامة في النهاية فانه منع من جواز تعادل الامارتين حيث تعين الاخذ بهذه الاخبار كان اللازم الرجوع الى الاصل لان المراد من التوقف هو عدم العمل بهما معا وعدم كونهما حجتين وانهما ساقطان عن درجة الاعتبار وعليه يلزم الرجوع اليه لعدم تحقق المعارض وليس المراد من التوقف في العمل فان ذلك قد يكون متعذرا وقد يعم الضرورة وقد يقال ان الاخبار الدالة على التوقف بعضها ضعيف السند وهو الذي اصرح في نفي التخيير وعدم جواز العمل بشيء من المتعارضين وهو مرسل ابن بكير حين جاء به ولا جابر له فلا يلتفت اليه فلا يقال ان ابن بكير ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فلا يضر ارساله لانا نمنع من كون ذلك جابرا للارسال واما الذي هو معتبر السند وهو مقبولة عمر بن حنظلة وموثقة سماعة فغاية ما يستفاد منه عدم جواز ترجيح احدهما والتوقف وهذا لا ينافي اصل العمل بالتخيير فلا ينافي الاخبار الدالة على التخيير وقد اشار الى هذا في الوافي فقال وللتخيير ان يحمل اليهم لا ينافي التخيير في العمل من باب التسليم فلا يجوز الفتوى بانه حكم الله تعالى في الواقع وايجاب العمل بجواز العمل به انتهى ولو سلم ظهور الدلالة على التوقف في ذلك نظرا الى السياق فيتعين الحمل على ذلك لا يعارض الصريح ثم ان الامر بالتوقف انما توجه الى الراوي فيحتاج في تعديته الى غيره الى دليل فان قلت ان هذا مقلوب عليكم في اخبار التخيير قلنا التخيير بالنسبة الى الراوي يستلزم التخيير بالنسبة الينا اما بالاولوية او بالاجماع المركب ولا كذلك التوقف لجواز ان يكون التوقف باعتبار التمكن من تحصيل العلم بما هو الحق من المتعارضين ورد بما استفاض به الاخبار الدالة عليه فلا يجوز التعدي لعدم الاولوية والاجماع ولا يمكن ان يقال بمثل هذا في الاخبار الدالة على التخيير فان قلت الاخبار الدالة على التوقف مطلقة تشمل صورة امكان تحصيل العلم فيحتج لنا قطعا لعدم القائل بالفصل قلنا الاطلاق فيحمل على الغالب من امكان تحصيله واما الاخبار الدالة على التخيير فلا يمكن تنزيلها الا على صورة عدم امكان تحصيل العلم نعم لو لم يكن الاخبار الدالة على التوقف لامكان الامر بالاخذ بالموجبات المذكورة فيها فتم ومع هذا فالاخبار الدالة على التخيير معتضدة بعدم الخلاف فيه بين الطائفة على الظاهر وصرح به في المعالم كما عرفت ومخالفة العلامة في النهاية غير معلومة ولو سلم لها فيضر فانه لا ريب اختياره التعادل التخيير لكن الاقل من الشهرة وهي من اعظم المرجحات ومما يؤيد الاخبار الدالة على التخيير استناد ثقة الاسلام في الكافي وشيخ الطائفة اليها ومنها ما ذكره في الاستبصار فقال واذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين الا بطرح الاخر جملة لتضادهما والتأويل بينهما كان العامل ايضا مخيرا في العمل بايهما شاء من جهة التسليم لانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين وعلى ابطال الاخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان الاجماع على صحتهما كان العمل بهما سائغا انتهى وفيه نظر مما سبق لعدم القول بين الاخيرين والقول بالتفصيل بين فقهائنا ولكن الانصاف ان المسألة مشكلة والتحقيق فيها ان اللازم الاخذ بالاصل حتى يتبين الدليل وعليه فان تحقق فيما اذا تعارض الخبران اجماع على جواز الرجوع اليه او دليل قطعي اخر بخصوصه او حصل كل منهما تخصيصه فلا اشكال في دفع البدعة ولكن يجري معه بعدل الى التخيير في العمل بما الا ان يكون هناك اجماع عليه او نص معتبر واما مع عدمهما فاللازم الرجوع الى ما يقتضيه دليل العقل وهو قد يقتضي التخيير كما اذا كان احد المتعارضين دالا على الوجوب والاخر على التحريم ولم يرجح جانب التحريم باعتبار ما ذكره بعض من ان دفع المضرة اولى من جلب المنفعة وقد يقتضي وجوب العمل بالخبرين احتياطا كما اذا كان احدهما دالا على وجوب فعل والاخر على وجوب فعل مضادا له في وقت واحد وقد يقتضي التوقف كما اذا دل احدهما على ان المال بالمعاملة الفلانية ينتقل الى زيد والاخر على انه ينتقل بها الى عمرو فانه يجوز ان يتوقف في العمل بهما ولكن كلام من اطلق التخيير غير الصورتين فان الاجماع المركب كما يسعه في الاولى لكننا ولذا الكلام في كل دليلين ظنيين متكافئين الى دليل الاختصاص المخصوص بالخبرين وعلى تقدير التعدي كما هو ظاهر كلام الاصوليين فهل يتعدى في تعارض الاحتمالين المتكافئين كما ان اعلم الاجماع بخصوص الاصل وتساوي احتمالي المعنى لم التحقيق عدم جواز التعدي هنا لاختصاص النصوص وكلام الاصوليين ببعضها ثم انه هل يتعدى الى المسائل اللغوية غيرها مما يكتفى فيه بالظن كما اذا تعارض النقليان المتكافئان فاذا تعارض الدليل الدال على ان الامر للوجوب مع الدال على انه للندب فيتخير بالاخذ بايهما شاء وكذا اذا دل دليل على ان جهة القبلة كذا والاخر على ان جهتها غير ذلك فيتخير بالاخذ بايهما شاء او لا يتخير هنا مطلقا او يتخير اذا كان من جنس واحد والا فلا اوجه والاقرب الرجوع الى ما يقتضيه دليل العقل وعدم التخيير لاختصاص دليله بغير ما ذكر وبطلان الحكم بالتخيير يحتاج الى دلالة وليس هو ملزم

تعارض الظنين وينبغي التنبيه على امور الاول هل معنى القول بالتخيير الاخذ باحد الحديثين والعمل بجميع مقتضياته ولوازمه فيكون كان لم يعارضه اخر او التخيير في الحكم المستفاد منهما والثمرة يظهر فيما اذا كان للحديث لوازم اخر التزامية تابعة لمحل التعارض فيه اشكال الثاني لو اختار شيئا منهما فهل يجوز له العدول الى الاخر اولا الحق العدم لان بمجرد اختياره يشتغل ذمته بحكمه والاصل بقاؤه حتى يتحقق المطلب اذا ورد اكرم زيدا يوم الجمعة واختار في يوم الجمعة الخطاب الاول اشتغل ذمته بوجوب اكرامه وتعلق الخطاب الحتمي به والاصل بقاؤه على انه لو جاز هنا للزم ترك الواجب لا الى بدل وليس محل البحث مثل التخيير في الكفارة بين الصوم والاطعام حتى يقال انه عدل عن الواجب الى بدله وذلك لانه بمجرد اختياره يلتزم بالحكم والا لم يكن مختارا له ولا كذلك لو اختار الصوم فانه بمجرد اختياره لا يلتزم به ولا الذمة بعد الاشتغال من حيث التخيير قبل حضور وقت العمل وايضا لو جاز العدول عن احدهما الى الاخر حينما شاء لم يبق في التخيير فائدة بل هو في الحقيقة رجوع الى اصل الاباحة غالبا واصل المنع لو عمل بعضهم باحدهما في الجملة لامتنع ليمكنه العمل بالاخر قطعا فلا يكون ما لا ينبغي منهما وهو واضح الثالث اذا اختار عند الحاجة الى العمل باحدهما كما في المثال المذكور واما اذا اختار قبل الحاجة كما اذا اختار يوم الخميس الخطاب الاول فالاصل يقتضي بقاء التخيير ان قلنا بصحة التخيير قبل الحاجة الثالث قال الشيخ في العدة لا يكون العاملان بهما على وجه التخيير اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الاخر مخطئا ولا متجاوزا عن الصواب انتهى وهو جيد

اذا تعارض دليلان ظنيان في مسئلة فقهية وكان احدهما ارجح من الاخر باعتبار كون الظن الحاصل منه المتعلق بالحكم الشرعي اقوى من الظن الحاصل من معارضه او باعتبار قوة الدلالة او باعتبار الاعتضاد بامر خارجي فهل يلزم ح العمل بالارجح والاخذ به او لا اختلفوا فيه على قولين الاول انه يلزم ح العمل بالارجح وهو للاستبصار والعدة والتهذيب والنهاية والمبادي وشرحه وغاية المبادي والمنية والزبدة والمعالم وغاية المأمول والوافية والاحكام وشرح المختصر بل حكاه في النهاية عن المحققين الثاني انه لا يلزم ذلك وهو المحكي في جملة من الكتب عن بعض ففي النهاية المحققون على وجوب العمل بالراجح من الظنيين وعلى جواز الترجيح وانكره بعضهم وفي المبادي اذا وقع التعادل وجب الترجيح وقيل بالتخيير او التوقف وفي شرح اختلف الناس فيما اذا وقع التعادل بين الامارات فذهب المحققون الى وجوب الترجيح والعمل بالراجح وذهب القاضي ابو بكر والجبائي الى الحكم بالتخيير وبعض الفقهاء الى الحكم بالتساقط والرجوع الى الاصل وفي المنية لو كانا ظنيين تعين الترجيح بينهما وخالف في ذلك قوم وزعموا ان الحكم ح اما التخيير او الوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن وفي غاية المبادي اعلم انه اذا وقع التعارض بين الادلة وجب الترجيح وقال بعضهم يجب التخيير او التوقف وهؤلاء ان حكموا بالتوقف عند تساوي الادلة فهو حق والا فهو باطل انتهى للاولين وجوه منها ظهور اتفاق الامامية على ما صار اليه ويعضده نسبته في النهاية وغيره الى المحققين ومنها تضمن جملة من الكتب دعوى الاجماع عليه ففي المبادي ولان الاجماع من الصحابة وقع على ترجيح بعض الاخبار على البعض وفي النهاية لنا الاجماع على العمل بالترجيح والمصير الى الراجح من الدليلين وفي غاية المبادي اجمع الصحابة على العمل بالترجيح عند التعارض وفي غاية المأمول ان الترجيح متى حصل وجب العمل به لان الترجيح متى حصل وجب العمل به لان المعهود من العلماء كالصحابة ومن خلفهم من التابعين انه متى تعارض الامارات اعتمدوا على الراجح ورفضوا المرجوح وفي الاحكام اما ان العمل بالدليل الراجح واجب فيدل عليه ما نقل وعلم من اجماع الصحابة والسلف في الوقايع المختلفة على وجوب تقديم الراجح من الظنين وفي شرح المختصر اذا حصل الترجيح وجب العمل به وهو تقديم اقوى الامارتين للقطع بذلك من الصحابة وغيرهم وعلم قطعهم به بتكرره في الوقايع المختلفة التي لا حاجة الى تعدادها لكونه معلوما قطعا لمن فتش عن مجاري اجتهاداتهم انتهى قال في النهاية وغاية المبادي والاحكام فانهم قدموا خبر عائشة في التقاء الختانين على خبر ابي هريرة انما الماء من الماء وقدم بعضهم خبر ابي هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له على خبرها انه ص كان يصبح جنبا وهو صائم وزاد في الاولين ... وقوى علي عليه السلام خبر ابي بكر لكونه ... ومن الرواة وقوى خبر ... الاستحلاف ... ابي سعيد الخدري وفي الاحكام ومن فتش عن احوالهم ونظر في وقايع اجتهاداتهم علم علما لا يشوبه ريب انهم كانوا يوجبون العمل بالراجح من الظنين دون اضعفهما ومنها ما تمسك في النهاية والاحكام فقالا والتقرير ... معاذ لما بعثه قاضيا الى اليمن في ترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض ومنها ما تمسك به في النهاية وغيره والمبادي والمنية وغاية المبادي من انه لولا الترجيح لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح والترجيح ح هو غير معقول وقبيح عقلا وفي شرح المبادي ان الراجح حجة فيجب تحصيل العمل به بحسب الامكان اما الاولى فلانه اما ان يعمل بالراجح او بالمرجوح او بهما او لا بشيء منهما والكل باطل اما الاول ... اما الثاني فلانه خلاف للمعقول قطعا واما الثالث فلاستلزامه العمل بهما

واما الرابع

واما الرابع فظ وفي الاحكام ولانه اذا كان احد الدليلين راجحا فالعقلاء يرجحون بعقولهم العمل بالراجح ومنها ما تمسك به في النهاية وغاية المبادي من انه اذا وقع التعارض بين الظنين وترجح احدهما كان العمل به متعينا عرفا فيجب شرعا لقوله ص ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفي الاحكام الاصل تنزيل التصرفات الشرعية منزلة التصرفات العرفية ولهذا قال ص ما راه المسلمون الى اخره ومنها انه لو كان الواجب التوقف او التخيير ولم يجب العمل بالراجح لتواتر كما تواتر حرمة العمل بالقياس وذلك لتوفر الدواعي ومسيس الحاجة ومنها انه لو لم يجب العمل بالراجح لكان الواجب التوقف او التخيير فلم يجب تخصيص العام بخاص ولا تقييد المطلق بمقيد ولا تاويل ظاهر بالاظهر ولا ترك راجح بارجح وذلك هدم للدين وتضييع لشريعة سيد المرسلين ولمنهاج الائمة المعصومين ع وذلك لان معظم الادلة الشرعية متعارضة بل لا يكاد يوجد دليل الا وله معارض مثله في الحجية ولو فرض فقد يتفق فقده ولكنه في غاية الندرة فهو في حكم المعدوم فتدبر ومنها ان العمل بالراجح يوجب البراءة اليقينية للاتفاق على جوازه ولا كذلك العمل بالمرجوح فيجب الاول فتم ومنها انه لو وجب التخيير او التوقف للزم مساواة المؤمن والفاسق والعالم والجاهل وعدم العلم بخبرهما والاصل عدم ... لقوله تع افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون وقوله هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فتم ومنها انه لو وجب التخيير او التوقف للزم ارتكاب تخصيصات كثيرة لاتحاد خصوص العمومات الدالة على حجية الظنون من اية النبا وغيرها وهو مع كونه خلاف الاصل في غاية البعد بل مقطوع بفساده لادائه الى سقوط الفائدة في تلك العمومات لان تلك العمومات كما تدل على حجية الراجح كذا تدل على حجية المرجوح من غير فرق فان اية النبا تدل على لزوم قبول خبر الاعدل والعادل بدلالة واحدة فلا وجه لترجيح الراجح بحسب الظن لانا نقول انه اذا احتمل التخيير والتوقف بما بيناه لزم التخصيص في تلك العمومات قطعا ولا يمكن اخراج الراجح ولا تعيين العمل بالمرجوح لانه مع قبحه عقلا مجمع على بطلانه فتعين اخراج المرجوح وابقاء الراجح فيجب العمل بحكمها فتم ولا ينافيه ذكرناه انما يتجه لو دل العموم على حجيته واما ... فلانا نقول انه يجب العمل بالراجح من المتعارضين في صورة ... مط اذ لا قائل بالفصل بين الصور هنا على الظ ومنها الاخبار الكثيرة بل المتواترة الدالة على لزوم الاخذ بالراجح منها الاخبار المتقدمة الدالة على طرح كل خبر خالف الكتاب او السنة ومنها ما سيأتي اليه الاشارة من الاخبار المتضمنة لبيان وجوه الترجيح لا يقال يعارض الاخبار المذكورة الاخبار المتقدمة في المسئلة السابقة الدالة على التخيير والتوقف مط لانا نقول هذه الاخبار لا تصلح لمعارضة تلك الاخبار لانها اخص مطلقا من هذه الاخبار كما لا يخفى فيجب تخصيصها بها سلمنا ولكن لا اقل من ان التعارض بينها من قبيل تعارض العمومين من وجه ومن الظ ان وجوه الترجيح مع الاخبار الدالة على لزوم الاخذ بالراجح وان الترجيح هنا في مسئلة اصولية والكلام في المسائل الفقهية وغيرها فتدبر هذا كله على تقدير التعارض بين الاخبار المذكورة وقد يمنع منه ويدعى انصراف الاخبار الدالة على التخيير والتوقف الى صورة تكافؤ الخبرين لا مطلقا وللاخرين ايضا وجوه منها العمومات الناهية عن العمل بغير العلم خرج منها الاضعف العلم الذي ... بالدليل ولا دليل على الترجيح ما لم معارض فيبقى ... مندرجا ... لا يقال ... الدليل على الترجيح هنا ايضا وقد تقدم اليه الاشارة واما ثانيا فلان تعادل الخبرين ... وهو قضاء العقل بلزوم العمل ... ارباب العلم ... الاحكام الشرعية يقتضي ترجيح هذا ايضا كما لا يخفى واما ثالثا فلان القائل بالتخيير هنا يلزمه الحكم بترجيح المرجوح ... منها ايضا فلا يمكنه التمسك به على ... كما لا يخفى ومنها ما اشار اليه في النهاية من احتج المنكرون بقوله تع فاعتبروا ... الاعتبار قال في الاحكام امر بالاعتبار مطلقا من غير تفصيل ... عنه في الاول في الجواب ما ذكرناه دليل قطعي وما ذكروه ظني فلا يعارضه على ان غاية الاية دلالتها على وجوب النظر والاعتبار و... ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح وفي الاحكام اما الاية فغايتها الامر بالنظر والاعتبار وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالترجيح فان ايجاب احد الامرين لا ينافي ايجاب غيره ومنها ما اشار اليه في النهاية من احتج المنكرون بان قوله نحن نحكم بالظاهر ... يقتضي عدم الالتفات الى زيادة الظن فان الدليل المرجوح ظ وحصل فيه الاعتبار ثم اجاب عنه وفي الاحكام الجواب الخبر يدل على جواز العمل بالظاهر والظاهر هو ما ترجح احد احتماليه على الاخر ومع وجود الدليل الراجح فالمرجوح المخالف له لا يكون راجحا من جهة ... فلا تكون راجحا فيه ومنها ما اشار اليه في النهاية من احتج المنكرون بانه لو اعتبر الترجيح في الامارات لاعتبر في البينات المتعارضة في الحكومات والتالي باطل لعدم تقديم شهادة الاربعة على الاثنين فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان العلة وهو ترجيح الاظهر على الظاهر موجودة هناك ثم اجاب عنه وفي المنية والاحكام فقالوا الجواب بمنع نفي الترجيح في باب الشهادة فانه يقدم عندنا قول الاربعة على قول الاثنين سلمنا لكن عدم الترجيح في الشهادة ... ان مذهب اكثر الصحابة وقد اتفقهم اعتبار الترجيح في تعارض الادلة دون الشهادة وينبغي التنبيه

على امور الاول هل يجب في الترجيح الاقتصار على المرجحات المنصوصة والتي وردت بها الاخبار فان وجد واحد منها لزم الترجيح والا فلا
مطلقا وان حصل الرجحان بوجه لم يرد به نص او لا الظاهر من الوافية الاول فانه قال في مقام ذكر اقسام التعارض الحاصل بين الخبرين
من اخبار الاحاد وهو الذي ذكره الاكثر في كتبهم واقصى واعليه وذكروا له اقساما من وجوه الترجيح بعضها بحسب السند ككثرة رواة
احدهما او ورع راوي احدهما او ضبطه او تيقظه او نحو ذلك من الاوصاف وعلو الاسناد في احدهما وبعضها بحسب الرواية كترجيح المروي بلفظ
المعصوم على المروي بالمعنى وبعضها بحسب المتن كالفصاحة والافصحية على قول او تأكيد الدلالة او كون المدلول في احدهما حقيقيا دون
الاخر او كون دلالة احدهما غير موقوفة على توسط امر بخلاف الاخر او العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد
وبعضها بامور خارجية كاعتضاد احدهما بدليل اخر او بعمل السلف او بموافقة الاصل على قول او مخالفته على قول اخر او بمخالفة العامة او لاهل الخلاف
بخلاف الاخر وهذه الوجوه مفصلة في كتب الاصول وانما لم ابسط القول فيها لان المدرك في بعضها غير مسلم والاولى الرجوع في الترجيح
الى ما ورد به من الروايات انتهى وفي الفوائد الحائرية وعند الاخباريين ان بناء المرجحات على التعبد ثم قال واما المجتهد فمن خالف منهم
على التخيير وحصل بها هو اقرب الى الظن في السند والدلالة والتوجيه فلا يستشكل وانت في هذه الاخبار والزمهم الامر فيها على ما هو اقرب
عنده فتم انتهى والمسئلة محل اشكال من الاصل بعموم الاخبار الكثيرة على التخيير والوقف حيث لم يوجد مرجح من المرجحات المنصوصة
ومن ظهور اتفاق محققي اصحابنا على ان المناط في الترجيح هو كون احد المتعارضين اقوى ظنا من الاخر وعدم لزوم الاقتصار على المرجحات
المنصوصة كما لا يخفى على من لاحظ كتبهم الاصولية والفروعية ومع هذا فان النصوص المتضمنة لوجوه الترجيح تقتضي لزوم الترجيح بوجه
اخر هو اقوى مما ذكر في تلك النصوص حيث يدل على التعليل بالفضل على الظن بين هذه الوجوه وغيرها من سائر الوجوه التي خلت النصوص
عنها فتم وايضا الاخبار المتضمنة بجملة من وجوه الترجيح اكثرها ضعيف السند فلا يصلح للحجية واما ما يصلح لها فانما كان يحتج لاصالة حجية
الظن للمسئلة الى الدليل العقلي الذي اشار اليه في مسئلة الاستصحاب وهي تقتضي اعتبار كل ما يفيد الظن في مقام الترجيح وايضا اختلاف
الاخبار في ذكر المرجحات قلة وكثرة مما يدل على ان وجوه الترجيح ليست بمحصورة شرعا وان البناء على حصول الظن الاقوى مطلقا ولو كان
الاقتصار على المرجحات لازما لكان التعدي عنها حراما ولو كان حراما لاستفاضت الاخبار به بل تواترت بالحكم كما تواترت بتحريم القياس
وايضا الاخبار المتضمنة لوجوه الترجيح متعارضة كما لا يخفى فينبغي الرجوع الى المرجحات ولا يمكن الترجيح بما تضمنته كما لا يخفى فينبغي الرجوع
الى ما يقتضيه العقل في مقام الترجيح وهو لزوم الاخذ باقوى الظنين مطلقا فاذا جاز ذلك هنا جاز مطلقا لظهور عدم القائل بالفرق
فتامل وايضا مقتضى اطلاق الاجماعات المحكية على لزوم الترجيح عند التعارض لزومه مطلقا ولو لم يكن وجه الترجيح منصوصا عليه فتم فاذن
المعتمد هو الاحتمال الاخير الثاني هل يلزم الاقتصار على المرجحات التي ذكرها القوم او لا بل يجوز الترجيح بكل ظن المعتمد هو الاخير لاصالة
حجية كل ظن ولظهور الاتفاق عليه الثالث هل يجب الفحص عن وجه الترجيح عند التعارض فيكون واجبا مطلقا او انما يجب الترجيح ان ظهر
المرجح مطلقا فيكون واجبا مشروطا الاقرب الاول الرابع هل يشترط في وجه الترجيح ان يكون مفيدا لقوة الظن او لا بل يجوز الترجيح بوجه
تعبدا فيه اشكال من اطلاق الاخبار المتضمنة لوجوه الترجيح فانه شامل لصورة عدم حصول الظن منها ومن الاصل والعمومات المانعة
عن العمل بغير العلم كتابا وسنة وقوة احتمال انصراف الاطلاق الى صورة حصول الظن منها بقلتها مضافا الى ظهور الاتفاق على ان المناط
في الترجيح هو حصول الظن الاقوى فاذن الاحتمال الاول هو الاقرب الخامس لا فرق في الدليلين الظنيين المتعارضين في لزوم الترجيح
بين الاثنين المتعارضين او الروايتين او الاية والرواية او غيرهما

اذا ورد من اهل المعصومين حديثان
بانفسهما متكافئان من جهة الدلالة والمرجحات الخارجية كان اللازم الرجوع الى المرجحات السندية وقد ذكروا لها وجوها كثيرة
منها كون راوي احدهما دون الاخر فقيها ففقاهة الراوي من جهة المرجحات عند التعارض ورواية الفقيه ارجح من غيره وقد صرح بهذا
في النهاية ويب والمبادي وشرحه وغاية البادي والمنية والزبدة وغاية المأمول والاحكام ولهم وجوه احدها ما تمسك به فيها عدا
المبادي والزبدة من الكتب المذكورة من ان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجرائه على ظاهره بحث عنه
عن تأويله وسأل عن مقصده وسببه حتى يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس والعامي فانه لا يفرق
بين الجائز وغيره فلا يتحقق منه البحث والتفحص عن السؤال المذكور لعدم الباعث له على ذلك فينقل ما سمعه خاصة وربما كان ذلك
سببا للاختلال والوقوع في مهاوي الاشكال وبالجملة الظن الحاصل من خبر الفقيه اقوى وثانيها ظهور الاتفاق على ذلك وثالثها

ان البراءة

ان البراءة اليقينية تحصل من خبره لا من خبر العامي فيجب الاخذ به وما ذكره جيد ومنها كون راوي احدهما افقه من راوي الاخر
فافقهية الراوي من جملة المرجحات عند التعارض ورواية الافقه ارجح من غيره وقد صرح بهذا في العدة والنهاية ويب والمبادي
وشرحه وغاية البادي والمنية وغاية المأمول والاحكام ولهم وجوه احدها ظهور الاتفاق على ذلك وثانيها ظهور عبارة العدة في
دعوى الاجماع عليه فانه قال واذا كان احد الراويين اعلم وافقه واضبط من الاخر فينبغي ان يقدم خبره على خبر الاخر ويرجح عليه ولاجل
ذلك قدمت الطائفة ما يرويه زرارة ومحمد بن مسلم وبريد وابو بصير والفضيل بن يسار ونظرائهم من الحفاظ على رواية من ليس له
تلك الحالة وثالثها ان البراءة اليقينية انما تحصل من خبره لا من الخبر المعارض له ورابعها ما تمسك به في النهاية والمنية وشرح المبادي
من ان احتراز الافقه عن الغلط اكثر فالظن الحاصل من خبره يكون اقوى وخامسها خبر عمر بن حنظلة الذي وصفه بالموثقية في الجامع في
رواه ثقة ثقة الاسلام في كتابه موثق بكثير من المشهورات وضعفه منجبر بعمل الاصحاب انتهى ووصفه بالصحة في الوافية فقد
روى الكليني في باب اختلاف الحديث من الكافي في الصحيح عن عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى ان
قال وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان
عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ
به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين
غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات
ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر
فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت
ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف
العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهم الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان
وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ثم قال في
هذه الرواية تدل على ان الترجيح باعدلية الراوي وافقهيته واورعيته انتهى فتم وهل يرجح خبر الافقه وخبر الفقيه حيث يكون مرويه نقل الحديث
بالمعنى او يستويان مطلقا يظهر من المحكي في النهاية والمنية وغاية البادي عن قوم الاول فانهما قالوا اعتبر الشيخ بترجيح الفقيه قال قوم هذا الترجيح
انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى واما عند نقل الحديث بلفظه فلا وهو جيد انتهى ويظهر من الاكثر الاول وهو الاقرب وهل المراد بالفقه هو
المعنى المصطلح عليه بين الفقهاء والاصوليين او المعنى اللغوي احتمالان ولكن الاقرب الثاني ومنها كون راوي احدهما زاهدا فالزهد
من المرجحات عند التعارض ورواية الزاهد ارجح من غيره وقد صرح بهذا في يب والمنية واشار الى وجهه فقال رواية الزاهد هو المعرض
عن متاع الدنيا وطيباتها ارجح من رواية غيره لشدة تقويه واعراضه عما يشغل النفس ويمنع عن حفظ الحديث من الدخول في امور الدنيا
وزينتها والمهافتة على تحصيلها انتهى وفيه نظر ولكنه احوط ومنها كون راوي احدهما ازهد من راوي الاخر فالازهدية من المرجحات عند التعارض
ورواية الازهد ارجح من غيره وقد صرح بهذا في يب والمبادي وشرحه والمنية وغيره لان اجتنابه عن الشواغل وابعديته عن العوائق اكثر
فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى ومنها ان يكون راوي احدهما ورعا فيكون الورع من المرجحات وقد صرح بهذا في النهاية والمنية والمعالم
وغاية المأمول وشرح المختصر قال في الرابع اذ الظن بقوله اكثر لكونه محترزا من الكذب انتهى ومنها كون راوي احدهما اورع من راوي
اخر فالاورعية من المرجحات وقد صرح بهذا في الاحكام ويدل عليه خبر عمر بن حنظلة المتقدم ومنها كون راوي احدهما عالما بالعربية دون
راوي الاخر فالعلم بالعربية من المرجحات وخبر العالم بها ارجح وقد صرح بهذا في النهاية والمبادي وشرحه والمنية وقال في الاول والاخير
لتمكنه من التحفظ من مواقع الزلل وقدرته على ما لا يقدر غيره عليه وعلى معرفة المقصود من اللفظ بحسب ما يقترن به من القرائن اللفظية
والحالية والحركات الاعرابية وقيل بالعكس لان العارف بالعربية يتكل على معرفته فلا يبالغ في الحفظ وزاد في الاول وقال وفيه نظر لان
معرفته تقتضي اختلاف دلالات الالفاظ باختلاف احوالها وتغير المعاني بتغير ادنى سبب من اعرابها والتوقي والتحفظ مما يسمع اكثر
من الجاهل الفرق بين المعاني المختلفة بسبب تغير الاعراب وفي شرح المختصر بان العالم بالنحو وكذلك ومنها ان يكون راوي احدهما اعلم بالعربية
من راوي الاخر فيكون الاعلمية بالعربية من المرجحات ورواية الاعلم بها ارجح وقد صرح بهذا في يب والنهاية والمنية وغاية المأمول وغاية

البادي وشرح للمبادي والاحكام قال في النهاية لان من احترازه اقوى وفي غاية البادي لان الوثوق به اتم وفي الاحكام لكونه
اعرف بما يرويه لتميزه بين ما يجوز وبين ما لا يجوز انتهى وهل يلحق بالعربية ساير العلوم اولا لم اجد مصرحا به للشيخ صرح في العدة
والمبادي وشرحه والاحكام بان رواية الاعلم ارجح وزاد في المنية لانها اغلب على الظن وفي المعارج رجح الشيخ بالعالم والاعلم محتجا
بان الطايفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل بن يسار ونظايرهم على من ليس له حالهم وهذا حق لانه ابعد من الزلل
انتهى وفي غاية البادي العالم مقدم على غيره وفي المعالم يرجح بالعلم ويرجح والاغلب الترجيح بما يفيد الظن والاضبط ومنها كون راويا احدهما
صاحب الواقعة والقضية وقد صرح بهذا المرجح في النهاية ويب والمبادي وشرحه والمنية والاحكام وشرح المختصر واشار اليه
في المنية فرواية صاحب الواقعة ارجح لان كون احد الراويين صاحب الواقعة والاخر ليس كذلك يوجب رجحان رواية الاول على الثاني
لان اهتمام صاحب الواقعة بها اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية عايشة في التقاء الختانين على رواية من روى انما الماء من الماء ورجح
الشافعي رواية ابي رافع من كون النبي تزوج ميمونة وهو حلال على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان السفير بينهما و
هو الذي قبل نكاحها عن الرسول انتهى ويستشهد بقضية ميمونة في النهاية وشرح البادي والاحكام وشرح المختصر وفي غاية البادي
ولذلك قدم الصحابة خبر عايشة في ايجاب الغسل بالتقاء الختانين على خبر غيرها انما الماء من الماء انتهى وحكي في النهاية والاحكام عن الجرجاني من
اصحاب ابي حنيفة ان المرجح المذكور لا يصلح للترجيح والمسئلة لا تخلو من اشكال الا ان ما عليه المعظم لا يخلو عن قوة ومنها كون راوي احدهما
اكثر مجالسة ومخالطة للعلماء وقد صرح بهذا المرجح في يب والنهاية والمبادي والمنية وغاية البادي والزبدة وغاية المأمول وقال في يب
لتعلق الاول بما لا يتفطن له الاخر فيقوي الظن بخبر الاول على الظن بخبر الثاني وفي المنية لانه اسهم فيها استعدادا التفطن والفهم فيكون
الظن الحاصل بخبره اقوى من الظن الحاصل بخبر غيره وفي غاية المأمول لان جليسهم اعلم بطرق الرواية من غيره انتهى ولا باس بما ذكروه ورجح
في يب والنهاية والمنية وشرح المبادي بانه لو كان راوي احدهما اكثر مجالسة المحدثين كان خبره ارجح الترجيح ومنها كون راوي احدهما اقوى
وقد صرح بهذا المرجح في النهاية ويب والمنية فهي الاولين من طريقه اقوى ارجح وزاد في الاول فان اذا دعي ما يقل اللفظ للبس في
الثالث الرواية من طريقه اقوى في الادراك والعلم مقدم على رواية غيره ثم قال كما في النهاية كما لو روى احدهما انه راى زيدا في وقت الظهر
بالبصرة وروى الاخر انه رآه في ذلك اليوم ببغداد فتطرق الاشتباه الى الثاني اكثر من الاول فكانت روايته ارجح ومنها كون راوي
احدهما عادلا فاقد الاثر من المرجحات ورواية العدل ارجح ان لم يجعل العدالة شرطا في الراوي وقد صرح بهذا المرجح في العدة وهو جيد
وقد صرح به ايضا في المعارج فقال اذا تعارضا وكانت رواة احدهما عدولا كان الترجيح بجانب ما رواه العدل لان رواية من ليس بعدل
لا تقبل مع السلامة عن وجود المعارض فاولى ومنها كون راوي احدهما اعدل وقد صرح بهذا المرجح في الاستبصار وغاية البادي وكذا صرح
به في النهاية في رواية الاعدل ارجح من رواية العدل لان الظن بقول الاول اقوى انتهى وقد يدل عليه خبر عمر بن حنظلة المتقدم وصحيحة
من فوعة زرارة المتقدمة في مسئلة تعادل الخبرين ومنها كون راوي احدهما ما ظهرت وثبتت عدالته بالاختبار والمعاشرة فمعرفة
العدالة بالاختبار من جملة المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من رواية العدل الذي ثبتت عدالته بالتزكية وقد ذكر وصرح بما ذكر
في يب والنهاية والمبادي وشرحه والمنية قال في النهاية لامكان غلط المزكي وخطائه وفي غاية البادي لان الخبر ليس كالمعاينة انتهى وهو جيد
ومنها كون راوي احدهما من ثبتت عدالته بتزكية جمع كثير فمعرفة العدالة بذلك من جملة المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من عدالته
بتزكية قليل وقد صرح بما ذكر في يب والنهاية والمنية وغاية البادي والزبدة وغاية المأمول وشرح المختصر والاحكام وهو حسن
ان اشترك مزكوا الطرفين في الاوصاف الموجبة للوثوق واما اذا اتصف الاقل المزكي بصفة توجب زيادة الوثوق ولا توجد
في الاكثر من المزكين فلا بل قد يتساوى الاكثر والاقل وقد يترجح الاقل على الاكثر والى هذا اشار في المنية فرواية من ثبت عدالته بتزكية
جمع كثير ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية بعضهم او بتزكية عدد اقل مع تساوي الاوصاف لان الظن الحاصل بعدالة الاول اقوى من ظن
عدالة الثاني ومنها كون راوي احدهما ما ثبتت عدالته بتزكية الرجل الاعلم فمعرفة العدالة بذلك من جملة المرجحات ورواية هذا العدل
ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية العالم وقد صرح بما ذكر في النهاية وشرح المبادي والمنية وقال فيه لقوة ظن عدالة الاول والحق
فيه ما لا علم الاورع للوجه الذي ذكروه وصرح بالالحاق ايضا في غاية البادي وصرح في النهاية بان تزكية الازهد كذلك وصرح في الاحكام
بان تزكية الاوثق كذلك وقد صرح في الزبدة وغاية المأمول والاحكام بان تزكية الاعدل كذلك قال في الاحكام لانها اغلب على الظن

ومنها كون راوي

ومنها كون راوي احدهما ممن ثبتت عدالته بتزكية مع ذكر السبب فمعرفة العدالة بذلك من جملة المرجحات ورواية هذا العدل ارجح
من رواية من ثبتت عدالته بتزكية العدل الذي لم يذكر السبب وقد صرح بما ذكر في يب والنهاية والمنية وشرح المبادي ومنها كون راوي
احدهما ممن ثبتت تزكيته من عرفت تزكيته لها العمل بخبره فمعرفة العدالة بذلك من جملة المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من رواية العدل
الذي ثبتت عدالته بتزكية من عرفت تزكيته لها الرواية عنه ان قلنا بافادتها التعديل وقد صرح بما ذكر في يب والنهاية وغاية البادي في المنية
وقال فيه وكذا رواية من زكاه وعمل بروايته ارجح من رواية من زكاه ولم يعمل بروايته انتهى ومنها كون راوي احدهما ممن عرفت عدالته
بتزكية من يكثر بحثه عن احوال الرجال ويداوم على الاطلاع عليها فمعرفة العدالة بذلك من جملة المرجحات ورواية هذا العدل ارجح من العدل
الذي ثبتت عدالته بتزكية من ليس كذلك وقد صرح بما ذكر في النهاية والزبدة وغاية المأمول وغيره وهنا وجه آخر في التعديل وهو كون
عدالة احد الطرفين عرفت بالتزكية وعدالة الاخر عرفت من جهة العمل على روايته فان الاول يقدم انتهى وزاد في النهاية والاحكام
وشرح المختصر بعض المرجحات باعتبار العدالة والتعديل فجعل الاول رواية العدل الغير المبتدع ارجح من رواية المبتدع ان لم توجب بدعته
كفرا وفي الثاني ان يكون الراوي احد الخبرين مشهورا بالعدالة والثقة بخلاف الاخر او لم اشتهر بذلك فروايته مرجحة لان سكون النفس
اشد والظن بقوله اقوى وفيه ايضا واما ما يعود الى التزكية فترجيحات الى ان قال الثاني ان يكون تزكية احدهما بصريح المقال والاخر
بالرواية عنه او بالعمل بروايته او الحكم بشهادته فرواية من تزكيته بصريح المقال مرجحة على غيره لان الرواية قد يكون عمن ليس بعدل وكذا العمل
بما وافق الرواية والشهادة قد يكون بغيرها وهو موافق لها ولا يكون ذلك بها الا وكل التزكية بصريح المقال الثالث ان يكون تزكية
احد الراويين بالحكم بشهادته والاخر بالرواية عنه فرواية المعمول بشهادته اولى لان الاحتياط في الشهادة فيما يرجع الى احكام الجرح والتعديل
اكثر منه في الرواية والعمل ولهذا قبلت رواية الواحد والمرأة دون شهادتهما وقبلت رواية الفرع على انكار الاصل لها على بعض الآراء
ومن يثبت كون الاصل بخلاف الشهادة والرابع ان يكون تزكية احدهما بالعمل بروايته والاخر بالرواية عنه فالاول ارجح لان الغالب من العدل
انه لا يعمل برواية غير العدل ولا كذلك في الرواية لان كثيرا ما يروي العدل عمن لو سئل عنه لجرحه او توقف في حاله بالجهالة فاحتمال العمل برواية
غير العدل اقل من احتمال الرواية عن غير العدل واحتمال العمل بدليل غيره وان كان قائما الا انه بعيد بعد البحث التام مع عدم الاطلاع
عليه وفي الثالث اما ترجيح الراوي بحسب تزكيته فوجوه الاول ما يعود الى المزكي وهو ان يكون المزكي لاحدهما اكثر من المزكي الاخر
او اعدل او اوثق الثاني ما يعود الى كيفية التزكية فيقدم التزكية بصريح المقال على التزكية بالحكم بشهادته ويقدم التزكية بالحكم بشهادته
على التزكية بالعمل بروايته لان الاحتياط في الشهادة اكثر انتهى ومنها كون راوي احدهما ابعد عن الغلط فيرجح على غيره وقد صرح بهذا المرجح في الزبدة
والمعالم وغاية المأمول والاحكام وشرح المختصر قال في الاحكام لكثرة ضبطه وفي غاية المأمول اذ الاعتماد على من هو اضبط اكثر من غيره
ومنها كون راوي احدهما ذكرا وحرا فيرجح خبرهما على خبر المرأة والعبد وقد حكي هذا في المنية عن بعض وفي ورجح بعضهم بالذكورة والحرية
قياسا على الشهادة وقال شيخنا في النهاية لا باس انتهى وقد نسب هذا في النهاية الى قوم ومنها كون راوي احدهما اقرب الى النبي عند سماع
الحديث فيرجح على الابعد منه وقد صرح بهذا المرجح في النهاية والزبدة وغاية المأمول والاحكام وشرح المختصر قال في الثالث
لان الظن الحاصل من قول الاقرب في الاحتياط اقوى ومنها كون راوي احدهما اكثر واشد حفظا للالفاظ الرسول فيرجح خبره على من ليس
كذلك وقد صرح بهذا المرجح في يب والنهاية والمنية وغاية البادي قال في النهاية او الحجة من قول الرسول ومنها كون راوي احدهما اشد …
خبره على من ليس كذلك وقد صرح بهذا المرجح في العدة فقال متى كان احد الراويين متيقظا في روايته والاخر ممن يلحقه غفلة ونسيان في بعض
الاوقات فينبغي ان يرجح خبر الضابط المتيقظ على خبر صاحبه لانه لا يؤمن من ان يكون قد سها ودخل عليه شبهة او غلط في روايته وان
كان عدلا لم يتعمد ذلك وكذلك الاشكال في العدالة على حال وفي المعارج رجح الشيخ الضابط على الاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطايفة قدمت
ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل بن يسار ونظايرهم على من ليس له حالهم ويمكن ان يحتج وذلك بان رواية العالم الاعلم ابعد
من احتمال الخطاء في نقل الحديث على وجهه فكانت اولى انتهى وقد صرح بالمرجح المذكور في الزبدة ايضا واشار اليه في غاية
البادي والنهاية ومنها كون راوي احدهما اضبط واكثر ما … ضبطا وقد صرح بهذا المرجح في يب والنهاية والمنية وغاية البادي وشرح
المبادي وغاية المأمول وغيرها كما في المنية لان الظن الحاصل من قوله اقوى ثم قال ولانه لزيادة ضبطه كان احتمال الخطاء فيه اضعف وكان انسب بنقل
الحديث على وجهه وفي الغاية من المرجحات التي اعتبرها الفقهاء كثرة ضبط الراوي ونحو ذلك من الاوصاف وقال في النهاية لو كان

احدهما اشد ضبطا لكنه اكثر نسيانا والاخر اضعف ضبطا لكنه اقل نسيانا ولم يكن بكثرة الضبط ولا كثرة النسيان ما يفضي قبول خبره
فالظاهر تعارضهما ويحتمل ترجيح الاول ومنها كون راوي احدهما جازما وعاملا بما يرويه فيرجح خبره على من يظن بما يرويه وقد صرح بهذا المرجح
في ب والنهاية والمنية وشرح المبادي والزبدة وغاية المامول قال في المنية لرجحان الظن الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني ومنها
كون راوي احدهما دائم السلامة العقل فيرجح خبره على خبر المختل عقله في وقت ما وقد صرح بهذا المرجح في ب والنهاية والمنية وشرح المبادي
ولكنه قيده في الثاني والثالث بما اذا لم يعرف انه روى هذا الحديث حال سلامة عقله او اختلاله ومنها كون راوي احدهما غير مدلس فيرجح خبره
على خبر المدلس وقد صرح بهذا المرجح في النهاية و ب والمنية وفي التدليس تهمة لخفاء العيب وفي العدة اذا كان احد الراويين مصرحا والاخر
مدلسا فليس ذلك مما يرجح به خبره لان التدليس هو ان يذكره باسم او صفة غريبة او بنسبة الى قبيلة او صناعة هو بغير في الشهر ومثل
ذلك لا يوجب جرحه ومنها كون راوي احدهما معروف النسب فيرجح خبره على خبر مجهوله وقد صرح بهذا المرجح في النهاية و ب والمنية و
الاحكام وشرح المختصر قال في المنية لان احتراز المعروف عن الكذب اكثر والقدرة على معرفة عدالته بالبحث عن احواله والفحص بخلاف الاخر
وفي الاحكام لان احترازه عما يوجب نقص منزلته المشهورة يكون اكثر ومنها كون راوي احدهما معروفا فيرجح خبره على خبر المجهول وقد صرح
بهذا في العدة فقال اذا كان الراويان احدهما معروفا والاخر مجهولا قدم خبر المعروف على خبر المجهول لانه لا يؤمن من ان يكون المجهول على صفة لا يجوز
معها قبول خبره ومنها كون راوي احدهما غير ملتبس اسمه باسم احد الضعفاء فيرجح خبره على خبر الملتبس اسمه بذلك وقد صرح بهذا المرجح
في ب والنهاية والمنية وغاية المبادي والزبدة وغاية المامول والاحكام وشرح المختصر قال في المنية لحصول الظن الغالب بصدق الاول دون
الثاني وفي شرح المختصر فان اهتمامه بالتصون عن الجرح بحفظ النسب اكثر وفي الاحكام لانه اغلب على الظن انتهى وهل يتحقق الترجيح مع الملتبس في
عدم امكان التمييز او صعوبته او لا الا هو وجه ترجيح مطلق صرح بالاول في المنية والنهاية ويظهر مما عداهما والثاني وفي غاية المامول من المرجحات
كون الراوي لاحد الخبرين غير ملتبس اسمه باسم مجهول الحال فانه يقدم على من كان ملتبسا به ومنها كون راوي احدهما اكابر الصحابة فيرجح خبره
على خبر غير الكبير منهم وقد صرح بهذا المرجح في النهاية والمنية والنهاية وغاية المبادي لان دينه كما يمنعه من الاقدام على الكذب كذا علو منزلته
وارتفاع منصبه يمنعانه ايضا واذا تكافئت موانع الكذب كان صدقه ارجح في الظن وقد ورد ان امير المؤمنين عليه السلام كان يستحلف الرواة لا يحلف ابا بكر
وزاد في الاول فيه ولان الكبير من الصحابة يكون اقرب الى الرسول صلى الله عليه وسلم من غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك لسماعه وصرح بالوجهين المذكورين ايضا
في الاحكام وشرح المختصر لكنهما قيدا الاقربية اليه بما هو الغالب … في النهاية والمنية باكابر الصحابة اكابر … ومنها كون راوي احدهما مشهور
الاسم فيرجح خبره على خبر غيره وقد صرح بهذا في غاية المبادي ومنها كون راوي احدهما ممن يحفظ الحديث على ظهر قلبه ولا يرجع كتابا فيرجح خبره
على خبر من يراجع الكتاب ويعتمد عليه وقد صرح بهذا المرجح في ب والنهاية والمنية وغاية المامول والاحكام قال في النهاية والمنية والاحكام و
شرح المختصر لانه ابعد من الشبهة والسهو والغلط واحتمل على الاولين خلاف ذلك في اولها ويحتمل الصدق في ثانيهما ويحتمل رجحان رواية
الثاني على الاول لما امن من الاشتباه والنسيان على … من يعتمد على كتاب مصحح انتهى ومنها كون راوي احدهما ايذكر سبب
حدوث ذلك الحكم فيرجح خبره على خبر غيره وقد صرح بهذا المرجح في النهاية و ب وشرح المبادي وغاية المبادي قال في الاول والثالث لشدة اهتمام
الاول بمعرفة ذلك الحكم دون الثاني انتهى وفي الاحكام وشرح المختصر والزبدة وغاية المامول المذكور فيه سبب ورود النص يرجح على غيره وزاد
… الزبدة فقال لو لا ان ذلك يدل على زيادة اهتمام بعلمه ومنها كون راوي احدهما متحملا للرواية بعد البلوغ فيرجح خبره على خبر المتحمل قبل
البلوغ فيرجح خبره على خبر المتحمل قبل البلوغ وقد صرح بهذا المرجح في النهاية والزبدة وغاية المامول وشرح المختصر والاحكام قال في الثالث
لان البالغ اكثر تعقلا وضبطا للفظ والمعنى من الصبي والظن من قوله اكثر وفي الاخير لكثرة ضبطه في الحاصل وحرجه عن الخلاف وبالكون النطق
بالمعهود انتهى قال في النهاية رواية البالغ وقت التحمل ارجح من رواية المتحمل وقت الصغر والكبر او المترددة الحالة البلوغ ثم قال من اشتبه عنه احتمال
هذين الوجهين ارجح رواية ممن يحتمل فيه الوجهان وفي غاية المبادي اذا روى جميع رواياته بعد البلوغ فيقدم على من روى بعضها في الصغر
وبعضها في الكبر وكذا من احتمل ذلك فيه يكون موجبا بالنسبة الى من لم يوجد ذلك فيه يكون موجبا بالنسبة الى من لم يوجد ذلك فيه ومنها
كون راوي احدهما اسمع مشافهة فيرجح خبره على خبر من لم يسمع مشافهة وقد صرح بهذا المرجح في النهاية والزبدة وغاية المامول والاحكام
وشرح المختصر ومثل له جماعة بالثاني كرواية القسم بن محمد بن ابي بكر عن عايشة ان بريرة عتقت وكان زوجها عبدا فانها رواية على رواية الاسود
فانه روى انه كان حرا لان عايشة كانت عمة القسم فسمع منها شفاها بخلاف الاسود فانه من وراء الحجاب وزاد في الاحكام فوق لان الرواية من وراء الحجاب

شاركت

شاركت الرواية مع الحجاب وزادت بتيقن عين المسموع منه انتهى وفي المعارج وغاية المامول والاحكام اذا كان احد الخبرين مشافهة
والاخر مكاتبة كان الترجيح لجانب المشافهة لان المكاتبة يحتمل من الخلل ما لا يحتمله المشافهة وفي العدة اذا كان احد الراويين يذكر جميع ما يرويه
ويقول انه سمعه وهو ذاكر لسماعه والاخر يرويه من كتابه نظر فحال الراوي من كتابه فان ذكر ان جميع ما في كتابه سماعه فلا ترجيح لرواية غيره
على روايته لانه ذكر على الجملة انه سمع جميع ما في دفتره وان لم يذكره تفاصيله وان لم يذكر انه سمع جميع ما في دفتره وان وجد بخطه او خط غيره
سماعه عليه فحوا اشبه بغير خطه فلا يعمل به … ويرجح خبر غيره عليه ومنها كون راوي احدهما مباشرا فيرجح خبره على خبر غير المباشر
وقد صرح بهذا المرجح في النهاية وغاية المامول والاحكام وشرح المختصر ومثاله في معالم القتيل كرواية ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وسلم نكح ميمونة وهو
حلال وانه ارجح على رواية ابن عباس لان ابا رافع كان هو السفير بينهما والقابل نكاحها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان اعرف بالحال وزاد في النهاية
فقال وهذا وجه حديث عايشة واوجبنا الغسل من التقاء الختانين على رواية غيرها من النبي صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء لان عايشة كانت مباشرة
لذلك اشد … ومنها كون راوي احدهما روى الحديث بلفظه فيرجح خبره على خبر من روى الحديث ونقله بالمعنى وقد صرح بهذا المرجح في النهاية
و ب والمنية وغاية المبادي والزبدة والفوائد الحايرية على ما نقله الى الفقهاء والاحكام وشرح المختصر قال في الاول والثالث للاجماع على
قبول الاول وحصول الاختلاف في قبول الثاني ولان تطرق الغلط الى الثاني اكثر فالظن فيه اضعف وفي الرابع لتطرق الاحتمال في الثاني
دون الاول وفي الاحكام لكونها اضبط واغلب على الظن بقول الرسول صلى الله عليه وسلم انتهى وقال في المعارج قال الشيخ اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر
المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يكن بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي لفظا وهذا حق
لان اصحابنا الذي … كيف … بالتفصيل الذي حكاه عنهم ان اكثر الرواية بالمعنى مشروطة
بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزيادة والنقصان يعطي الامر عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه الشيخ
ومنها كون راوي احدهما روى سماعا او قراءة فيرجح خبره على خبر من روى اجازة الا في بعض الصور وقد صرح بهذا في المعارج والعدة فقال في
الاول اذا روى الخبر سماعا وروى الاخر اجازة كان الترجيح لجانب المسموع الا ان يكون الحال مسموعا او مصنفا مشهورا
فيكونان متساويين وفي الثاني اذا كان احد الراويين يروي سماعا وقراءة والاخر يرويه اجازة فينبغي ان يقدم رواية السامع على
رواية المجيز اللهم الا ان يروي باجازة اصلا معروفا او مصنفا مشهورا فيسقط الترجيح ومنها كون الخبر مدنيا فيرجح على المكي
وقد صرح بهذا المرجح في النهاية و ب والمبادي وشرحيه والمنية قال في النهاية وشرح المبادي والمنية لان غالب المكي متقدم قبل الهجرة والمدني متاخر
عنها والمكي المتاخر عن المدني قليل والقليل يلحق بالكثير فيكون العمل على المدني لكونه متاخرا فيكون ناسخا وفي غاية المبادي لان المدني اكثر
وصرح في المنية والنهاية بان الايات المدنية مقدمة على المكية ومنها كون احد الخبرين وارد بعد شوكة النبي صلى الله عليه وسلم وعلو شانه فيرجح على الوارد
قبل ذلك وقد صرح بهذا المرجح في النهاية و ب والمبادي وشرحيه والمنية قال في النهاية لان قوة شوكته وعلو شانه كان في اخر زمانه فيغلب
على الظن تاخره ثم قال ويحتمل ان يقال ان دل الاول على القوة على الشان والثاني على الضعف كان الاول متقدما واما الذي يدل الثاني على قوة ولا
على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه وزاد في الاول فيه الاحتمال تاخره عنه ثم قال وهو ضعيف للعلم بكون الاول قد صدر في اخر زمانه وقد
ذلك مع الثاني واحتمال صدوره في اول زمانه وهذا ثابت في الاول واحتمال كون الثاني متقدما على الاول انما يتحقق على تقدير صدوره
في اخر زمانه مع … التقديم فيبقى … الرجحان في السابق … انتهى وفي النهاية بعد الاشارة الى القول المزبور … الى
الاول معلوم انه في اخر وقته والثاني مشكوك فيه والمعلوم مقدم على المشكوك ومنها ان راوي احدهما متاخر الاسلام مع العلم بان سماعه
بعد اسلامه فيرجح خبره على خبر متقدم الاسلام وصرح بهذا المرجح في النهاية و ب والمنية والاحكام وشرح المختصر قال في النهاية لانه اظهر
تاخرا وفي المنية لحصول الظن بتاخر الثاني وفي الاحكام اذ هي اغلب على الظن لزيادة اصالته في الاسلام و… فيه وفي شرح المختصر فان
اهتمامه بالتصون والتحري اكثر ثم قال الثالث وقال بعضهم ان كان متقدم الاسلام باقيا في كل زمان المتاخر مع الرسول صلى الله عليه وسلم لم يمنع
من تاخر روايته عن رواية المتاخر حكم بالرجحان لان النادر يلحق بالغالب … فان احتمال تاخر رواية المتقدم على رواية المتاخر الغير
رجحان رواية المتاخر … روايته … في زمان المتاخر … تقدمها على زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل …
قبل اسلام المتاخر فيكون رواية المتاخر متاخرة عنها وان يكون بعد اسلامه فيحتاج تاخرها عن رواية المتاخر وتقدمها عليه فاذن
تاخر الاحتمال احتمال تاخر رواية المتاخر في حالين من ثلاثة واحتمال تاخر رواية المتقدم في حال واحد منها فيكون تاخر الاول اغلب على الظن

من تأخر الثاني وفي النهاية وقيل اذا كان المتقدم موجودا مع المتأخر لم يمنع تأخر رواية من رواية المتأخر وهو حسن واما اذا علم قوة
المتقدم قبل اسلام المتأخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم متقدمة على روايات المتأخر حكم بالرجحان لان النادر يلحق بالغالب ثم قال
ان حصل الاسلام الراوي بين معا كاسلام خالد وعمرو بن العاص لكن يعلم ان سماع احدهما بعد اسلامه والاخر لا يعلم ذلك في سماع الاخر فيقدم
الاول لظهور تأخره ومنها كون احد الحديثين متأخرا فيرجح على المتقدم عليه وقد صرح بهذا المرجح في يب والمنية ففي الاول والمتأخر راجح على
المتقدم وفي الثاني اذا كان احد الحديثين متقدما على الاخر قدم المتأخر لكونه ناسخا لحكم المتقدم وكذا الحكم في الايات المتأخرة ويتفرع على
ذلك امور الاول ترجيح المدنيات من الايات والاحاديث على المكيات الثاني ترجيح ما ورد بعد قوة شوكة النبي ص وعلو شأنه على غيره الثالث ان
يكون راوي احد الخبرين متأخر الاسلام ويعلم ان سماعه الخبر بعد اسلامه وراوي الاول متقدم الاسلام فيقدم الاول انتهى ويدل على ما ذكره
من الترجيح بالتأخر جملة من الاخبار احدها خبر حسين بن المختار عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال ارأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني
من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تأخذ قال كنت اخذ بالاخير فقال لي رحمك الله وثانيها خبر معلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث
عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما نأخذ فقال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله وثالثها المرسل ... الاحاديث وذكرهم
هشام بن سالم عن ابي عمرو الكناني قال قال لي ابو عبد الله ع يا ابا عمرو ارأيت لو حدثتك بحديث او افتيتك بفتيا ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فاخبرتك
بخلاف ما كنت اخبرتك او افتيتك بخلاف ذلك بايهما كنت تأخذ قلت باحدثهما وادع الاخر فقال قد اصبت يا ابا عمرو ابى الله الا ان يعبد سرا
وقد يناقش في جواز الاعتماد على هذه الاخبار اما اولا فبضعفها سندا لارسال الاول والثالث واشتمال سند الثاني والرابع على اسمعيل
ابن مرار والجعفر الكناني المهملين واما ثانيا فلان غاية ما تفيده الاعتبار انحصار الناسخ في اخبار اهل البيت ع لا تقتضي الظن بوجه من الوجوه كما لا
يخفى واحتمال التعبد المحض بهذا المرجح بعيد في الغاية بل مقطوع بفساده فاذن التحقيق هنا ان يقال ان حصل الظن من المرجح المذكور
كما في الاحاديث المروية عن النبي ص حيث يحتمل نسخ بعضها فلا اشكال في اعتباره واما اذا لم يحصل ذلك فلا عبرة به لظهور الاتفاق على ان
المناط في الترجيح هو الظن وعموم الاخبار الدالة على التخيير المعتضدة هنا بما ذكرناه فلا ينبغي ان يوجب تقييد الامر بين التخيير
ولزوم العمل بهذا المرجح بكون الاحدث العمل به ومنها كون احد الخبرين عالي السند يعني ان الواسطة بين الراوي عنه وهو المعصوم ع والناقل
الى العمل بالرواية قليلة كان يكون واحدا او اثنين او ثلثا فيرجح ذلك على غيره عالي السند وهو الذي يكون السند فيه اكثر بان يكون واسطة
كان يكون خمسا او عشرا وقد صرح بهذا المرجح في النهاية ويب والمبادي وشرحه والمنية والفوائد الحايرية غاية المرام الى الفقهاء والاحكام
وشرح المختصر قال في الاول وغاية المبادي وشرح المبادي والمنية والاحكام فانه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل و
حيثما كان ذلك اقل كان احتمال الصحة اظهر وفائدة المنية فيما قال الخبر انما يكون حجة مع الصدق الراوي فالواسطة بينه وبين الرسول ص كل
واحد منها يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاحتمالها اربعة يكون الخبر فيها حجة في حال واحد وهو ما اذا كانا صادقين وفي باقي الاحوال
لا يكون حجة فلو تعددت الواسطة فان كان اثنين كان الخبر حجة في حال واحد من ثمانية وان كان ثلثة كان واحدا من ستة عشر وهكذا كونه
غير حجة في باقي الاحوال كلها وح يضعف الظن عند تعدد الوسائط المترتبة وبكثيرها حتى انه ربما ادى الى زوال الظن بالكلية ثم قال وامتحن
شيخنا في النهاية على ... الاعلى اسناد غيره بان الاول انما يكون ارجح اذا تساوت رواة كل من الخبرين بالشخص او تساووا في الصفات
اما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فان المراد بالترجيح بالقلة او الكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة مع
تساويهم فيها وكذا في كل واحد من اقسام التراجيح الاتية فانه انما يبحث عن الترجيح به مع قطع النظر عما غايره ولو كانت الصفات الموجبة
لغلبة الظن بالصدق في الاكثر اكثر كان كل واحد منهما ارجح من الاخر ولو كانت في الاقل اكثر ترجح من جهتين وينعكس الحكم فيما لو كانت الكثرة
في رواة الخبر بلا واسطة وليس الكلام في ذلك انما الكلام عند التساوي او مع قطع النظر عن تلك الصفات كما قلناه وقال ايضا ما علم
ان علو الاسناد وان كان مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح باعتبار عسر من حيث انه نادر والاولى ان لا يبلغ في قلة الوسائط الى حد الشذوذ
والندور وكان موجبا لان يجري على القانون المعتاد والطريق المألوف الغالب ارجح في الظن من غيره انتهى وقد صرح بما ذكره في النهاية ايضا
وباعتبار ندوره انتهى وفي بعد الاشارة الى الوجه المتقدم علو الاسناد راجح من هذا الوجه الا انه مرجوح وفيه نظر لان تفاوت الاعداد
باعتبار قلة الواسطة وكثرتها ليس مما ينبغي في الترجيح قلة الواسطة مطلقا ولو بنقص واحد وان لم يكن عالي السند بالمعنى المتعارف فتم
سلمنا الندور ولكن في تأثيرها في المرجوحية اشكال كما اشار اليه بعض الفضلاء فيما حكي عنه في الكلام هذا ليس بشيء لان تأثير

المتعدد

التعدد هنا غير معقول واورد عليه في غاية المأمول في انه لا يخفى ما فيه فانا نعلم ان الندور بحيث يخرج عن العادة يضعف الاعتماد عليه
ويوجب تطرق الغلط والكذب اليه اكثر من معارضه مثلا لو نقل بعض معاصرينا حديثا عن النبي ص برجال السند سبعة مثلا والاخر حديثا برجال
سنده اثني عشر فانا نعلم ان تطرق الغلط الى الاول اكثر من تطرقه الى معارضه الذي رجال سنده اثنا عشر لبعد والتغيير في ما بين يد على
مائة سنة بالنسبة الى رجال سند ذلك الحديث ومن هذا القبيل طعن بعض المجتهدين من اصحابنا ومن العامة في الاحاديث المسلسلة
بالاسم والمراد به كون الرواة الى المعصوم ع باجمعهم متفقين في التسمية باسم واحد كاسم محمد مثلا فانه نادر ومتحقق مثل ذلك مما يضعف
الاعتماد عليه انتهى وفيه نظر لان الظن من اول مرجح عالي السند على غيره ما علم ان قول بعلو السند وعدم حذف الواسطة لا انما لم يعلم كون غيره من الرواة
الا قليل مطلقا ولو شارف السقوط او يكن به لان هذا لا يكون على السند به الا لكان كثيرا من المراسيل من عالي السند وهو باطل قطعا ومنها
ومنها كون احد الخبرين مرويا بطرق متعددة وكثير الرواة والرواة بالمعنى المذكور فيترجح على ما لم يتعدد طرقه ولم يكثر رواته وقد
وقد صرح بهذا المرجح في الاستبصار والعدة ويب والنهاية والمبادي وغاية المبادي والمنية والزبدة وغاية المأمول والفوائد
الحايرية والاحكام وشرح المختصر وفي غاية المأمول هذا هو المشهور بين اصحابنا والشافعية وفي الفوائد الحايرية اعتبره الفقهاء انتهى وعلم ملاكه
في جملة من الكتب ففي العدة واذا كان احد الروايتين ازيد من الرواية الاخرى كان العمل بالرواية الزائدة اولى لان الزائد في حكم خبر
اخر ينضاف الى المزيد عليه وفي النهاية والاحكام يترجح احد الخبرين على الاخر بان يكون رواته اكثر من رواة الاخر فيكون ارجح لان الكثرة
ان الظن به اكثر من الاخر لان احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الاكثر اقل من احتمال وقوعه في العدد الاقل ولان كل واحد يفيد
الظن والظنون المجتمعة اقوى من الواحد وهذا لما كان الحد الواجب اكبر للعدد واكد هاجت الشهادة عليه اكثر بل ومن غيره
ولم يعمل ابو بكر بخبر المغيرة ان النبي ص اطعم الجدة السدس حتى اعتضد بخبر محمد بن مسلمة وفي المنية من الترجيح باعتبار السند كثرة
وهو ما اذا كان الخبر والخبر مثله واحد وان كان الخبر الواحد اذا كان روايته من الرسول ص بغير واسطة عشرة كان ارجح مما اذا كان من اربعة
خمسة لان الظن الحاصل منهم اقوى ولان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل الا ان كل واحد من مخبري المعصوم يحتمل كونه صادقا
ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه اخر كانت الاحتمالات اربعة ومع الثالث يكون ثمانية ومع الرابع ستة عشر فيكون ذلك الخبر حجة في حال واحد
من هذه الاقسام واحد ضم واحد وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين صدق واحد منهم كاف في كون ذلك الخبر حجة وفي المعالم وشرح
المختصر الترجيح بالسند يحصل بامور الاول كثرة الرواة فان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن
اذ العدد الاكثر ابعد من الخطاء من الاقل ثم قال لا كما في غاية المأمول لان خبر كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر
المفيد لليقين انتهى وحكى في غاية المأمول عن بعض العامة خلاف ذلك فمن خالف في ذلك بعض الحنفية بناء على ان خبر يتعلق به حكم فلم يترجح
بالكثرة كالشهادة والفتوى والفرق بين الرواية والشهادة ظاهر باعتبار ان الشهادة يجب العمل بها وان لم يتبين ... الرواية فان مدارها
على الظن وقوته بكثرة الرواة ظاهر انتهى ومقتضى اطلاق كلامهم عدم الفرق بين كون احد الطرق جامعا لشرائط الحجية اولا وهو جيد
ومنها كون احد الخبرين مسندا فيرجح على المرسل على تقدير حجيته اما مطلقا وفي الجملة وقد اختلفوا في ذلك على اقوال الاول ما ذكره من ان
المسند مقدم على المرسل مطلقا وهو للتهذيب والنهاية والمنية وشرح المبادي والزبدة وغاية المأمول والاحكام وشرح المختصر وفي غاية
المأمول هذا هو المشهور بين اصحابنا واكثر العامة الثاني ان المرسل مقدم مطلقا وهو المحكي في يب والنهاية عن عيسى بن ابان الثالث
ان المسند والمرسل متساويان لا يترجح احدهما على الاخر وهو المحكي في يب والكتب الثلثة عن القاضي عبد الجبار الرابع ما صار اليه الشيخ في العدة
فقال اذا كان احد الراويين مسندا والاخر مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر
غيره على خبره ولاجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من
الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما اسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفردت
عن رواية غيرهم فاما اذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فانه يقدم خبر غيره عليه واذا انفرد وجب التوقف
في خبره الى ان يدل دليل على وجوب العمل به فاما اذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الوجه الذي ذكرناه ودليلنا على ذلك
الادلة التي قدمناها على جواز العمل باخبار الاحاد فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في الاخر وما اجاز احدهما
اجاز الاخر فلا فرق بينهما الا قوي عندي هو القول الاول الذي عليه المعظم وانهم ما تمسك به في المنية والنهاية والاحكام فقالوا ان

ان الراوي اذا ارسل فعدالة الواسطة معلومة له دون المروي له اذ لا يتمكن احد ممن روى له ان يبحث عنه ويتفحص عن امره لمعرفة حاله
في العدالة وغيرها واما الواسطة في المسند فمعلومة للراوي وغيره ويمكن معرفة حاله فتعديله موجبا لكل احد فكان الوثوق بخبره اعظم ولانه
منقوض بان خبر من يتمكن من معرفة عدالته كل احد على خبر من لا يتمكن من معرفة عدالته الا واحد خصوصا مع خفاء العدالة وكونها من
الامور الباطنية التي لا يطلع عليها البشر الا مع التفحص والاختبار انتهى وللقول الثاني وجهان احدهما ما اشار اليه في النهاية والمنية فقالا
احتج المخالف بان الخبر المتقدم للشيوخ لم اسناد الحديث الى الرسول الا مع القطع بذلك او الاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول قال
ذلك الحديث بخلاف ما اسند وذكر الواسطة فانه لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية ان فلانا قال ان الرسول قال ذلك
فكان الاول اولى ثم اجابا عنه فقالا والجواب ان قول الراوي قال رسول الله كذا يقتضي ظاهره الجزم بصحة خبر الواحد وهو جهل منه
جايز ومع منع الجزم على ظاهره بل يجب حمله على ارادة الظن ان رسول الله قال كذا او سمعت او رويت وعلى هذا يكون الحديث
الذي ذكر فيه الراوي وهو المسند اولى للتمكن من معرفة عدالته كل احد بخلاف ما اهمل فيه ذكر الواسطة لعدم التمكن من معرفة حاله وفي
الاحكام فان قيل الراوي اذا كان عدلا ثقة فارسل الخبر فالغالب انه لا يكون الا مع الجزم بتعديل من روى عنه والا كان ذلك تلبيسا على
المسلمين وهو بعيد فنقول هذا بخلاف ما اذا ذكر المروي عنه فانه غير جازم بتعديله فكان المرسل اولى قلنا التلبيس انما يلزم من روايته عمن
لم يعدله اذا لم يكن في نفس الامر عدلا ان لو وجب اتباعه في قوله وانما يجب اتباعه في قوله ان لو ظهرت عدالة الاصل وهو دور وكيف وانه
لو كان ذلك تعديلا منه فهو غير مقبول لكونه تعديلا مطلقا وان كان مقبولا فانما كان يقبل اذا كان مضافا الى شخص معين لم يعرف
بفسق واما اذا كان غير معين فلا لاحتمال ان يكون بحيث لو عينه لاطلعنا من حاله على فسق لم يطلع عليه الراوي ثم ولو كان تعديلا
مقبولا الا انه اذا كان مذكورا مشهور الحال وقع الفرق بين ذلك التعديل او اعلامه كان قبول قوله اولى واغلب على الظن وعدم جزم
الراوي بعدالة المروي عنه اذا كان مصرحا به وجزمه بعدالة من سكت عن ذكره بعد ان ظهر تعديل المذكور بتعديل غيره لا يكون موجبا
للترجيح بل من ظهرت عدالته بطريق متفق عليه يكون اولى ممن ظهرت عدالته بطريق مختلف فيه وثانيهما ما اشار اليه في النهاية في حجج المخالف
بوجهين الاول [illegible] الثاني قال الحسن البصري اذا حدثني اربعة نفر من اصحاب رسول الله بحديث تركتهم وقلت قال رسول الله فاخبر
عن نفسه انه لا يستجيز هذا الاطلاق الا مع شدة الوثوق انتهى وفيه نظر واعلم انه قال في النهاية والمنية ان القائل بترجيح المرسل على
المسند انما يرجحه اذا قال الراوي قال رسول الله واما لو قال عن الرسول كذا فانه لا يرجح على المسند لانه في معنى قوله روي عن
رسول الله قالا ولو كان احد الراويين لا يرسل الا عن عدل كابن ابي عمير من الامامية رجح خبره على خبر من يرسل عن العدل وغيره
انتهى واشار الى هذا في شرح المختصر ايضا ومنها ما ذكره في الاحكام فقال في مقام ذكر المرجحات باعتبار نفس الرواية الثالث ان يكون
احد الخبرين من مراسيل التابعين والاخر من مراسيل تابعي التابعين فما هو من مراسيل التابعين اولى لان الظاهر من التابعي انه لا
يروي الا عن الصحابي وعدالة الصحابة ثابتة من ثناء النبي وتزكيتهم في ظاهر الكتاب والسنة اغلب على الظن من العدالة في غيرهم انتهى
وقد صرح بهذا الترجيح في شرح المختصر ايضا ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور الرابع ان يكون احدهما معنعنا والاخر
ثبوت الاخر بالشهرة مع عدم النكير والاسناد الى كتاب من كتب المحدثين فالمعنعن اولى لكونه اغلب على الظن اما بالنسبة الى الطريق الاول
فلانه لو فرض عدم النكير وزيادته عليه برواية العدل عن العدل واما بالنسبة الى الطريق الثاني فلانه اسلم من الغلط والتلبيس و
ابعد عن التبديل والتصحيف ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور الخامس ان يكون احدهما ثابتا بطريق الشهرة والاخر
بالاسناد الى كتاب من كتب المحدثين فالمسند الى كتب المحدثين اولى من جهة ان احتمال تطرق الكذب الى ما دخل في صنعة المحدثين وان لم يكن
من كتب المشهورة بهم والمنسوبة اليهم ابعد من احتمال تطرقه الى ما اشتهر وهو غير منسوب اليهم فلهذا فان كثيرا ما اشتهر مع كذبه وورد الحديث
له انتهى وقد صرح بهذا الترجيح في شرح المختصر ايضا وفي نهاية المعنعن اولى من النقل الذي طريقه مشهور مع كتب المحدثين [illegible] الاسناد
الى كتاب من كتب المحدثين ابعد من الغلط والتصحيف وما طريقه الشهرة اولى من المسند الى كتاب من كتب المحدثين ومنها ما ذكره في الاحكام
ايضا فقال في المقام المذكور السادس ان يكون احدهما مسندا الى كتاب موثوق بصحته كمسلم والبخاري والاخر مسند الى كتاب غير مشهور
بالصحة ولا بالسقم كسنن ابي داود ونحوها فالمسند الى الكتاب المشهور بالصحة اولى انتهى وقد صرح بهذا الترجيح في شرح المختصر ايضا وفي النهاية
المسند الى كتاب مشهور بالصحة اولى من غيره ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور السابع ان يكون رواية احدهما قراءة

الشيخ

الشيخ او باجازة او مناولة او بخط رآه في كتب فالرواية فيه بقراءة الشيخ ارجح لانه ابعد عن غفلة الشيخ عما يرويه انتهى وفي النهاية
والزبدة وغاية المامول وشرح المختصر يرجح بكون الخبر مرويا بقراءة الشيخ فانه مقدم على الخبر الذي قرأه التلميذ والشيخ يسمعه
ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في المقام المذكور الثامن ان يكون رواية احدهما بالمناولة والاخر بالاجازة فالمناولة اولى لان
المناولة مع كونها [illegible] وهو ان يقول خذ هذا الكتاب [illegible] وحدث به عني فقد سمعته من فلان ونحو ذلك فيكون
اجازة وزيادة والاجازة يكون راجحة على رواية الخط في الكتاب لان الخطوط مما تشتبه [illegible] بالاجازة اليه وكذا لو قال الشيخ هذا
خطي فالاجازة يكون اولى لان دلالة لفظ الشيخ على الرواية عمن روى عنه اظهر من دلالة خطه عليها فاذا كانت الاجازة اولى من الرواية
عن الخط والمناولة اولى من الاجازة كانت المناولة اولى من الرواية عن الخط انتهى وفي النهاية المناولة اولى من الاجازة لان المناولة مع
كافية وهو ان يقول خذ هذا الكتاب ما لم يقل وحدث به عني فقد سمعته من فلان وعلى هذا يكون اجازة وزيادة والاجازة راجحة على
رواية الخط في الكتاب لان الخطوط مما تشتبه وكذا لو قال الشيخ هذا خطي فالاجازة اولى لان دلالة لفظ الشيخ على الرواية عمن روى عنه اظهر
من دلالة خطه عليها ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في مقام ذكر الترجيح باعتبار المروي الخامس ان يكون احدهما [illegible]
بخلاف الاخر فالذي لا يعم به البلوى اولى لكونه ابعد من الكذب من جهة ان تفرد الواحد بنقل ما يعم به البلوى مع توفر الدواعي على نقله قريب من الكذب
وذلك كمن تفرد بنقل قتل الملك في وسط السوق بمشهد من الخلائق وبهذا كان مختلفا فيه ومتفقا على مقابله انتهى وقد صرح بهذا الترجيح في
شرح المختصر والنهاية ايضا ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال في مقام ذكر الترجيح باعتبار المروي عنه واما ما يعود الى المروي عنه فمرجحات
الاول ان يكون احدى الروايتين قد روى عمن انكر روايته كما في حديث [illegible] بخلاف الرواية الاخرى فما لم يقع فيه انكار المروي عنه يكون ارجح
لكونه اغلب على الظن انتهى وفي النهاية اذا انكر الراوي الاصل الرواية عنه كان مرجوحا بالقياس الى ما لا يكون كذلك وفي شرح المختصر الترجيح
بحسب المروي عنه من ان لا يثبت انكاره لروايته وهذا يحتمل وجهين بما لم يقع لرواية انكار وما لم يقع المناسب انكار لرواية اللفظ ويحتمل
والوجهان مذكوران في الكتب المشهورة لكن المصرح به في المنتهى هو الاول وفي المنية الخبر الذي لم ينكره الاصل اعني المروي عنه اعني انه لم يكذبه
راجح على الخبر الذي يكذبه الاصل وفي التهذيب يرجح من لم ينكره الاصل على من كذبه ومنها ما ذكره في النهاية والاحكام ففي الاول الخبر الذي انكره راويه
الاصل انكار نسيان وتوقف ارجح من الذي انكره الاصل انكار تكذيب وجحود وفي الثاني ان يكون الاصل في احد الخبرين قد انكر رواية الفرع
عنه انكار نسيان وتوقف وفي الاخر انكار تكذيب وجحود فالاول اولى لان غلبة الظن بالرواية عنه اكثر من غلبة الظن بالثاني ومنها ما ذكره
في الاحكام ايضا فقال في مقام ذكر الترجيح باعتبار نفس الرواية الاول ان يكون احد الخبرين متواترا والاخر احادا فالمتواتر يكون ارجح من الاحاد
لكونه مظنونا انتهى وقد صرح بهذا الترجيح في شرح المختصر ومنها ما ذكره في شرح المختصر فقال في مقام ذكر المرجحات الثامن ان يكون مسندا
بالاتفاق والاخر مختلفا في كونه مسندا او مرسلا انتهى وفي الاحكام اذا كانت احدى الروايتين قد اختلف فيه دون الاخرى فالتي لم يختلف
فيها اولى لبعدها من الاضطراب ومنها ما ذكره في الزبدة وغاية المامول وشرح المختصر فقالوا في المقام المذكور يرجح بكون الخبر مسموعا
من النبي والاخر محتملا له في انه سمعه منه لان المسموع يقدم على المشتبه ومنها ما ذكره في النهاية فقال في مقام ذكر الترجيح المسند الى
ورود الخبر المتاخر المورخ على المطلق الظاهر تاخره ثم قال وفيه نظر لامكان تاخر المطلق ثم لو كان للمورخ في اخر زمانه فهما انه اولى من المطلق
بظن تاخره الاول ومنها ما ذكره في النهاية ايضا فقال في المقام المذكور السادس ان يكون موقتا بوقت متقدم والاخر مطلق فالمطلق ارجح
لانه اشبه بالمتاخر وفي شرح المختصر في مقام ذكر المرجحات الخارجية الثاني يرجح ما اقترن بقرينة تدل على تاخره مثل كونه مورخا بتاريخ مضيق
والاخر بتاريخ موسع مثل ذي القعدة من سنة كذا او سنة كذا لاحتمال كون الاخر قبل ذي القعدة انتهى واشار الى ما ذكره في الاحكام ايضا
ومنها ما ذكره في النهاية ايضا فقال في المقام المذكور السابع اذا وردت حادثة كان الرسول فيها مغلظا زجرا لهم عن العادات القديمة ثم خفف
فيها نوع تخفيف فيه يرجح التخفيف على التغليظ لظهور تاخره ويضعف بانه كان يغلظ اخر امره عند علو شانه انتهى ومنها ما ذكره
في النهاية ايضا فقال في سلب الاسمين مرجح بالنسبة الى سلب اسم الواحد ومنها ما ذكره في النهاية ايضا فقال رواية من ذكر السبب [illegible]
ارجح من رواية من اطلق الحكم [illegible] انتهى ومنها ما ذكره في الاحكام في مقام ذكر المرجحات السندية والترجيح باعتبار المدلول فقال يرجح بان
يكون احدى الروايتين قد خرج مع السكوت عنه لعظم من حضر السكوت عنه في الرواية الاخرى ما خرج لعظم يكون ارجح لكون السكوت
عنه اغلب على الظن من تقريره انتهى وينبغي التنبيه على امور الاول لا ينحصر المرجحات السندية في الامور المذكورة بل كلما افاد الظن بالترجيح

باعتبار السند كان معتبرا او الظواهر مما الاختلاف فيه بينهم كما لا يخفى على من تتبع كلامهم فاذن الاصل حجية الظن هنا وان قلنا
باصالة عدم حجية الظن في الاحكام الشرعية كما عليه طائفة ولعالم يناقش احد من الخاصة والعامة في اعتبار الظن هنا باعتبار عدم قيام الدليل
على حجية الثاني اعلم ان ما ذكروه من المرجحات المتقدم اليها الاشارة ينقسم الى اقسام منها ما يفيد الظن القوي بالترجيح وهو اكثرها
ولا ريب في حجية هذا القسم ويلحق بها كلما كان كذلك وان لم يذكروه في مقام ذكر المرجحات ومن جملة ذلك كون راوي احد الخبرين اصدق
كما يستفاد من خبر عمر بن حنظلة المتقدم اليه الاشارة ومنها ما يفيد الظن بذلك في الجملة ولا ريب في حجية هذا القسم ايضا لظهور
الاتفاق عليه ولاصالة حجية الظن خصوصا في هذا المقام فلا يشترط في مقام الترجيح مرتبة خاصة من مراتب الظن ومنها ما لا يفيد الظن
المعتد به بل غايته انه كالاشعار وانه يفيد ظهورا ضعيفا في الغاية وفي حجية هذا اشكال ولكن لا يبعد ان يقال انه احوط حيث يدور الامر
بين الاخذ به وبين التخيير ومنها ما لا يفيد الظن اصلا والظهور اما وقلنا بلزوم الاخذ به في مقام الترجيح حيث يدور الامر بينه وبين التخيير
اشكال من قاعدة الاحتياط ولزوم تحصيل البراءة اليقينية التي لا تحصل الا بالاخذ بالمرجح ومن اطلاق الاخبار الدالة على التخيير
الشامل لمحل البحث خرج منه بعض الصور ولا دليل على خروج محل البحث فيبقى مندرجا تحته مضافا الى ظهور الاتفاق على انه ليس المناط في
مقام الترجيح الا الظن دون التعبد المحض فاذن الاقرب هو التخيير وان كان الاحوط هو الاخذ بذلك الثالث اذا كان سند الخبرين
المتعارضين ظنيين فهل تؤثر المرجحات المذكورة في الترجيح او لا المعتمد ان المرجحات التي ذكرها القوم ولم يرد بها رواية لم تؤثر في
الترجيح واما ما ورد به الرواية ففي تأثيره اشكال من اطلاق ما دل على كونه مرجحا الشامل لمحل البحث ومن امكان دعوى انصرافه الى
المذكور الظني محل البحث وهذا هو الاقرب الرابع اذا اختلف القراء في قراءة وكان ذلك موجبا لاختلاف الحكم فهل يلزم الرجوع الى
المرجحات المذكورة في مقام استفادة الاحكام الشرعية من الكتاب او لا التحقيق ان يقال ان قلنا بتواتر القراءات السبع باسرها فلا
يرجع والا فيرجع اليها الخامس اذا وقع التعارض بين الاجماعين المنقولين او النصين من اهل اللغة فينبغي الرجوع الى المرجحات ووجهه
واضح السادس انه قد يتفق وقوع التعارض بين الوجوه المرجحة المتقدمة فينبغي الرجوع ايضا الى وجوه الترجيح والاخذ بالاقوى منها
ظنا السابع اهل المعتبر وجود الصفات الراجحة المرجحة فيمن يروي عن المعصوم او في جميع الرواة او يكفي الوجود في راو التحقيق ان يقال
يعتبر الوجود فيمن يحصل به الظن [illegible] الثامن لا فرق في لزوم الرجوع الى المرجحات المتقدمة بين ان يكون التعارض بين الخبرين
من قبيل تعارض النصين كما اذا ورد يجب عليك كذا ولا يجوز تركه وورد يحرم عليك ذلك ولا يجوز لك فعله او الظاهرين كما اذا ورد
افعل ولا تفعل او من قبيل تعارض العمومين من وجه كما اذا ورد اكرم كل عالم ولا تكرم كل جاهل واما اذا كان احدهما نصا والاخر ظاهرا
او كان احدهما اظهر والاخر ظاهرا او كانا مجملين بانفسهما فلا اشكال في انه لا يرجع الى المرجحات المتقدمة بل يلزم الاخذ بما هو اقوى
دلالة لما قدمناه في بحث جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد الثامن لا اشكال في ان الحديث الصحيح هو الذي يكون جميع رواته من الامامية
العدول الضابطين ارجح من الحديث الحسن وهو الذي يكون جميع رواته من الامامية الذين لم يحكم بعدالتهم وعلم عدالتهم ويكون جميعهم
من الممدوحين او بعضهم منهم مع كون الثاني معمولا عليه وكذلك هو ارجح من الموثق وهو الذي يكون جميع رواته او بعضهم من مخالفي
المذهب مع عدالة جميعهم وهل الحسن ارجح او الموثق فيه اشكال التعارض [illegible] الرجحان والموجبة من الطرفين [illegible] في البين
اذا ورد خبران متعارضان كان يكون احدهما دالا على حرمة فعل والاخر دالا على وجوبه او استحبابه او كراهته او
اباحته وكان يكون احدهما دالا على صحة معاملة والاخر على فسادها وكانا حجتين بانفسهما سندا فيكون [illegible] احدهما
على [illegible] يقتضي ترجيحه ولم يترجح احدهما على الاخر بمرجح خارجي كالشهرة ونحوها فينبغي الرجوع في ترجيح احدهما على الاخر الى
على المرجحات الى المرجحات باعتبار المتن والدلالة فان صح بعض منها كان اللازم الاخذ به والظاهر ان الترجيح بهذا الاعتبار مما لا ريب
فيه من الاصحاب بل علماء الاسلام بل جميع العقلاء ولولا ذلك لم يقم للدين عمود ولا يخفى [illegible] على ذلك ايضا اصالة حجية الظن
ولا يعارض ما ذكر خلو الاخبار الواردة في بيان وجوه الترجيح لاحد الخبرين المتعارضين على الاخر عن هذا القسم من المرجح لان ما ذكر
قطعي والاخبار المذكورة غايتها الظهور [illegible] القاطع قطعا [illegible] الصورة وجود هذا
القسم من المرجح [illegible] في بحث الترجيح باعتبار المتن والدلالة وقد ذكروا الوجوه كثيرة منها كون
احد الخبرين فصيحا فيرجح على الركيك وقد صرح بهذا المرجح في يب والنهاية والمبادي وشرحه والمنية والزبدة والمعالم وغاية

المامول

المامول قال في المنية لان الفصيح اشبه بكلام الرسول صلى الله عليه وآله لانه افصح العرب وقال صلى الله عليه وآله انا افصح من نطق بالضاد والركيك بعيد عن كلامه
حتى ان بعضهم رده محتجا بانه لا يتكلم به والذي قبله حمله على ان الراوي نقل الحديث بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح ارجح منه اجماعا
وهو في النهاية لانه كان افصح العرب ورد بعضهم الركيك لانه بفصاحته لا يتكلم بغير الفصيح ومنهم من قبله وحمل الركيك على ان الراوي
رواه بلفظ نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح راجح عليه اجماعا وفي غاية المبادي لان من الناس من يرد الركيك لكونه صلى الله عليه وآله افصح العرب فلا اقل ان
يكون مرجحا وفي غاية المامول اذ النبي صلى الله عليه وآله والائمة المعصومين عليهم السلام كانوا افصح الناس كلاما وفي المعالم وجه التقديم ظاهر انتهى وفيما افيد
في ذلك بان ما ذكروه انما يتجه لو كان اللازم النقل بلفظ المروي عنه وهو معلوم العدم لجواز النقل بالمعنى كما هو مقتضى جملة من الاخبار وفتوى
المعظم بل قد يقال ان ذلك هو الغالب وح لا يتجه ما ذكر لان الفصاحة غير ثابتة في الرواة ولا فقدها مستلزم لظن الكذب فلا يمكن ترجيح
الفصيح بما دل على الصدق [illegible] الا ان يحكم بترجيحه باعتبار الاجماع المنقول في النهاية والمنية المعتضد بظهور عدم الخلاف فيه وكيف
كان فلا اشكال في ان الاحوط الاخذ بالفصيح حيث يدور الامر بينه وبين التخيير بينه وبين الركيك احوط ومنها كون احد الخبرين افصح فيرجح على
الفصيح وقد صرح بهذا المرجح في يب وحكاه في النهاية وشرح المبادي عن بعض ومال اليه ايضا في المنية فقال الافصح اي الاشد فصاحة يرجح على
الفصيح لانه صلى الله عليه وآله كان مختصا من الفصاحة برتبة لا يشاركه فيها غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك غير متحقق في الفصيح لمشاركة
غيره له فيه [illegible] لا يرجح عليه لانه صلى الله عليه وآله كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا وجد في كتاب الله العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان
الافصح على الفصيح لما قلنا من مشاركة غيره له في الفصيح واختصاصه بالافصح البالغ الى الغاية القصوى انتهى وقد صار الى القول الثاني في الاحكام
والزبدة والمعالم وغاية البادي وشرح المبادي وغاية المامول قال في النهاية وغاية البادي وشرح المبادي لانه صلى الله عليه وآله كان يتكلم بهما وكذا وجد
في القرآن العزيز وفي المعالم لان المتكلم البليغ ان يكون كل كلامه افصح وفي غاية المامول لان المتكلم البليغ اسوته كلا منهما في الفصاحة انتهى والتحقيق
ان يقال ان كان الافصح بحيث لا يقدر عليها سوى اهل العصمة عليهم السلام كما في خطب مولانا امير المؤمنين عليه السلام والصحيفة السجادية فلا اشكال في انها ارجح
والا فلا ولكن الاحوط ترجيحها حيث يدور الامر بين لزوم الاخذ بها او التخيير وقد اشار الى ما ذكرناه في الفوائد الحائرية بقوله وحيث
ان بناء الترجيح على ابوت الظن والرجحان فلا انفراد ببعض المرجحات التي ذكرها بعض مثل الفصاحة والافصحية الا ان يراد من الافصحية ما يصل
الى حد لا يجوز كون الكلام من غيرهم [illegible] او يبعد غاية البعد مثل خطب نهج البلاغة والصحيفة السجادية وامثالهما ولا شك
في ان مثل هذا من اقوى المرجحات ومنها كون احد الخبرين خاصا فيرجح على العام وقد صرح بهذا المرجح في يب والنهاية والمبادي وشرحه والمنية
والزبدة والمعالم وغاية المامول وشرح المختصر والاحكام وقال في يب وذلك لثلاثة اوجه الاول انه اقوى في الدلالة واخص بالمطلوب الثاني ان
العمل بالعام يلزم منه ابطال دلالة الخاص وتعطيله ولا يلزم من العمل بالخاص تعطيل العام بل تاويله وتخصيصه والجمع [illegible] والتعطيل [illegible]
التاويل الثالث ان ضعف العموم بسبب تطرق التخصيص اليه وضعف المنصوص بسبب تاويله [illegible] ان تطرق
التخصيص الى العمومات اكثر من تطرق التاويل الى الخاص [illegible] ان اكثر العمومات مخصصة واكثر الظواهر الخاصة مقررة وبهذا يكون المطلق الدال
على واحد لا بعينه مرجحا على العام وفي شرح المختصر لانه اقوى دلالة من العام لاحتمال تخصيصه وفي غاية المامول [illegible] الخبرين جميعا
انتهى ومنها كون احد الخبرين [illegible] فيرجح على العام الذي ورد على سبب [illegible] وقد صرح بهذا المرجح في يب والمنية ويرجح العام المبتدأ على ذي
السبب الخاص في غير [illegible] على سببه انتهى [illegible] في النهاية والاحكام العامان اذا ورد احدهما على سبب خاص [illegible] السبب
فالاول [illegible] اقوى [illegible] وقت الحاجة [illegible]
لان عموم [illegible] اقوى من عموم [illegible] الاستعمال [illegible]
مطابقتها [illegible] البيان [illegible] الحاجة والخلاف فيه انتهى [illegible] في المنية وشرح المختصر ومنها كون
احد الخبرين عاما لم يدخله التخصيص فيرجح على المخصص وقد صرح بهذا المرجح في يب والنهاية والمنية والزبدة وغاية المامول والاحكام وشرح
المختصر قال في النهاية والمنية [illegible] الثاني بخلاف الاول [illegible] الاحكام الذي لم يدخله المخصص [illegible] تطرق الضعف
اليه وعلى هذا فاذا كان عاما من وجه وخاصا من وجه [illegible] يكون مرجحا على ما هو عام من كل وجه وكذا المطلق من وجه والمقيد من وجه يرجح على
ما هو مطلق من كل وجه واما ما هو منطوق من كل وجه مقدم على ما هو منطوق من وجه دون وجه وكذا المفهوم من كل وجه مقدم على ما هو مفهوم من
وجه دون وجه وفي شرح المختصر تقديم العام الذي لم يخصص على العام الذي خصص لتطرق الضعف [illegible] وتقييد المطلق تخصيص

العام فيقدم المقيد وقوى وجه على المطلق والمطلق الذي لم يخرج منه مقيد على ما اخرج منه انتهى وقد يرجح العام المخصص لان ما لم يخصص يكون
دلالته على معناه في غاية الضعف بل قد يمنع منها لما يورده التخصيص من المجازات الشائعة للمساواة حتى انها الاحتمال الحقيقة والاكثر العام المخصص
فينبغي ترجيحه فتم ويظهر من دالة العلامة المصير اليه اذ منها كون احد الخبرين مشتملا على عام مخصص فيرجح عليه ما اشتمل على خاص ما اول وقد
صرح بهذا المرجح في جملة من الكتب ففي النهاية وشرح المختصر اذا كان العمل باحدهما يقتضي تخصيص العام والعمل بالاخر يقتضي تاويل الخاص فالاولى
اولى لكثرته بخلاف الثاني وفي الزبدة يرجح العام المخصص على الخاص المأول وفي غاية المامول من المرجحات الدلالية كون احد الخبرين مشتملا على عام
مخصص والاخر مشتملا على خاص مأول فان الاول يقدم على الثاني لان تخصيص العام كثير بخلاف تاويل الخاص ولذا كانت اكثر العمومات مخصصة
واكثر الظواهر مقررة غير مأولة ومنها ما ذكره في شرح المختصر فقال في مقام ذكر المرجحات الخارجية انا اذا ورد عام هو خطاب شفاها لبعض من تناوله
وعام اخر ليس كذلك فهو كالعامين ورد احدهما على سبب دون الاخر فيقدم العام المشافه به فيمن شوفهوا به وفي غيرهم الاخر وجهان انتهى
واشار الى ما ذكره في الاحكام ايضا فقال ويرجح ان يكون احدهما قد وردت به المخاطبة على سبيل الاخبار والوجوب او التحريم لو بغيره كما في قوله تعالى والذين
يظاهرون من نسائهم او في معرض الشرط والجزاء كما في قوله تعالى ومن دخله كان امنا والاخر وردت المخاطبة كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا يا ايها
الناس فان تقابل الخبر من وردت المخاطبة اليه شفاها بالخطاب المشافهة اولى وان كان ذلك بالنظر الى غير من وردت المخاطبة اليه شفاها
كان الاخر اولى تحقيقا في معارضة العام المطلق والوارد على السبب المعين ولان الخطاب شفاها انما يكون للخاص من الموجودين وتعميمه بالنسبة
الى غيرهم انما يكون بالنظر الى دليل اخر اما من اجماع على انه لا تفرقة او من قوله صلى الله عليه حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومنها ما ذكره ايضا في شرح المختصر
في المقام المذكور فقال اذا تعارض عامان احدهما امس بالمقصود واقرب اليه قدم على الاخر مثل قوله تعالى ... وان تجمعوا بين الاختين
فانه يقدم في مسألة الجمع بينهما في الوطء بملك اليمين على قوله او ما ملكت ايمانكم فانه امس بمسألة الجمع انتهى وفي الاحكام والنهاية في المقام المذكور
من المرجحات ان يكون احدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه بخلاف الاخر فالذي قصد به البيان للحكم يكون اولى لانه امس بالمقصود
وذلك كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فانه قصد به بيان تحريم الجمع بين الاختين بالوطء بملك اليمين فانه مقدم على قوله
سبحانه او ما ملكت ايمانكم حيث لم يقصد به بيان الجمع ومنها ما ذكره في النهاية في المقام المذكور فقال لو كان العموم احدهما من قبيل الشرط والجزاء
والاخر من قبيل النكرة المنفية او غيرها فالاول اولى لان الشرط كالعلة والمعلل اولى من غيره انتهى وصرح بما ذكره في شرح المختصر ايضا وربما
يظهر من الاحكام خلاف ذلك فانه قال في المقام المذكور ان يكونا عامين الا ان احدهما من قبيل الشرط والجزاء والاخر من قبيل النكرة المنفية
فقد يمكن ترجيح دلالة الشرط والجزاء بكون الحكم فيه معللا بخلاف النكرة المنفية والمعلل اولى من غير المعلل وقد يمكن ترجيح دلالة نفي النكرة
بان دلالته اقوى ولهذا كان خروج الواحد منه بعيدا قبيحا في الكلام مستبعدا اذا قال لا رجل في الدار وكان فيه رجل بخلاف مقابله ... ولكن
دلالة النكرة المنفية ابطل من جميع اقسام العموم انتهى ومنها ما ذكره في النهاية ايضا وقال الجمع المذكور والجمع المحلى للعموم ومن وما ترجح دلالة
العموم من المعرف باللام الجنس عليه للاتفاق من القائلين بالعموم في الاول دون الثاني انتهى وصرح بما ذكره في الاحكام وشرح المختصر ففي الاول
اذا كان احدهما من قبيل اسم الجنس المعرف والاخر من قبيل من وما فمن وما اولى لعدم احتمالهما العهد واحتمال ما اذا بالعموم وفي الثاني يقدم الجمع
المحلى باللام والاسم الموصول ... على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله في المعهود وغيره ودلالته على العموم اضعف ومنها ما ذكره
في الاحكام في ذلك المقام المذكور ومن المرجحات ان يكون دلالة احدهما من قبيل الجمع المعرف والاخر من الجمع المنكر فالمعرف اولى بوجهين
الاول ان بعض من وافق على عموم الجمع المعرف خالف في المنكر فكان اقوى بقربه الى الوفاق الثاني انه لا يدخله الابهام بخلاف المنكر فكان اولى
ويحتج المنكر بكونه ... الجمع المعرف فكان اقرب الى الخصوص فكان اولى ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا في المقام المذكور
ومن المرجحات ان يكون احدهما اسم جمع معرف والاخر اسم جنس دخله الالف واللام فاسم الجمع اولى لامكان حمل اسم الجنس على الواحد المعهود
بخلاف اسم الجنس المعرف فكان اقوى عموما ولهذا يكون مقدما على من وما ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا في المقام المذكور ويرجح ما يكون
دلالة احدهما من قبيل دلالة الشرط والجزاء والاخر من قبيل اسماء الجموع فالاول اولى لان الاكثر من خالف في صيغ العموم وافق على صيغة
الشرط والجزاء ولان الدلالة فيه مشيرة الى الحكم والعلة بخلاف مقابله ولهذا يكون من اعلى اقسام العمومات ومنها كون احد الخبرين
يدل على المعنى بالوضع وبطريق الحقيقة فيرجح على ما يدل عليه بطريق المجاز وقد صرح بهذا المرجح في ... والمبادي وشرحيه والمنية
والمعالم والزبدة وغاية المامول والاحكام وشرح المختصر قال في المنية لان الحقيقة اظهر دلالة من المجاز ولانه لاحتياجه الى قرينة في دلالته على

المعنى

المعنى الحقيقي واستغنائه عن القرينة انتهى وصرح بما يرجع اليه في غاية المامول والاحكام ثم قال في المنية بعد ما حكيناه عنه و
منع الحويزي لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو المستعار اظهر دلالة من الحقيقة فان
قولنا فلان بحر اظهر دلالة من قولنا فلان سخي وفيه نظر لان رجحان المجاز على الحقيقة امر خارج كالاستعمال او الشهرة يوجب عدم
رجحان الحقيقة عليه مع النظر عن ذلك الاعتبار او مع اعتباره وعدمه انتهى وفي النهاية قيل الحقيقة مقدمة على المجاز لان دلالتها اظهر
فاذا اشتمل احد الخبرين على الحقيقة والاخر على المجاز قدم الاول وهو ضعيف لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان
المجاز الذي هو الاستعارة اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اقوى دلالة من قولنا سخي وفي ... ودعا العبرى بعض
الاصوليين كون المعلول في احدهما حقيقيا وفي الاخر مجازيا والعام الغير المخصص على المخصص وكذا المطلق ومنها الاضحية فتنبئ
منها ... سوى الاضحية بالمعنى الذي ذكرناه سابقا ومنها ما ذكره في غاية المامول في مقام ذكر المرجحات منها كون احد الدليلين
مشتملا على مجاز اقرب والاخر على مجاز ابعد فان الاقرب يقدم واما الكثرة استعماله في الالسنة كتسمية الشجاع بالاسد فانه اقرب
من تسمية الابخر بالاسد لذلك لا يستعمله الا الاقلون انتهى وفي الزبدة يرجح اقرب المجازات على الابعد وفي النهاية اكثر المجازين شبها بالحقيقة
ارجح من مقابله ومنها ما ذكره في المعالم فقال في المقام المذكور او يكون مدلول اللفظ فيهما مجازا لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما
اشهر واقوى والظهور منه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر انتهى وفيه اشعار الى ما ذكره في جملة من الكتب وفي النهاية يرجح المجاز
على المجاز الاخر لشهرته او قوته او قرب جهته او رجحان دليله او شهرة استعماله وفي شرح المختصر يقدم المجاز على مجاز اخر يكون ما يصحح
المجاز اعني العلاقة مشهورا ... دون الاخر او اقرب ... او يكون مصححه قويا دون الاخر كاسم السبب على المسبب يقدم
على عكسه لان السبب مستلزم لمسببه ولا عكس او رجحان دليل المجاز من الامور التي ذكرناها في معرفة المجاز لكونه تقييد بنقل الواضع او
... والاخر ... او بعدم صحة الاشتقاق او بشهرة استعماله دون الاخر وفي الاحكام ويرجح بان يكون المجاز مصحح التجوز
في احدهما اظهر واشهر من الاخر فهو اولى ومنها ما ذكره في الزبدة وغاية المامول ففي الاول يرجح اقل المجاز على الاكثر وفي الثاني يرجح
بكون احد المجازين اقل احتمالا من الاخر بان يكون احد الخبرين مجازا في معنيين والاخر في اكثر من ذلك فيقدم الاقل لبعده من الاشتراك
انتهى وفي النهاية والاحكام اذا تعارض خبران ولم يمكن العمل باحدهما الا بمجازين ويمكن العمل بالاخر بمجاز واحد كان الثاني اولى لقلة
مخالفة الاصل ونادر الثاني ... ولانه ابعد من الاضطراب ومنها ما ذكره في الكتابين والنهاية والاحكام ايضا فقالوا يرجح المجاز
على المشترك وقد تقدم الكلام في ذلك ومنها ما ذكره في الاحكام في المقام المذكور يرجح بان يكونا مجازين الا ان احدهما منقول
مشهور في محل التجوز كلفظ الغائط بخلاف الاخر فالمنقول اولى لعدم افتقاره الى القرينة ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا في المقام
المذكور يرجح بان يكونا حقيقيين الا ان احدهما اظهر واشهر فالاشهر يرجح وفي النهاية يرجح بان يكونا حقيقيين الا ان احدهما اظهر في
المعنى لكثرة ناقليه او لكون ناقله اقوى واتقى من غيره او بغير ذلك وفيه ايضا الحقيقة المشهورة ارجح من غيرها ومنها ما ذكره في
الاحكام والنهاية ايضا في المقام المذكور يرجح بان يكون احد الحقيقيين متفقا عليها والاخرى مختلفا فيها فالمتفق عليه اولى وزاد
في الاول فقال لانه اغلب على الظن ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا في ذلك المقام المذكور يرجح بان يكون دلالة احدهما غير محتاجة
الى اضمار والحذف بخلاف الاخرى فالذي لم يحتج الى ذلك اولى لقلة اضطرابه واعترض عليه في النهاية في بعد الاشارة اليه وفيه نظر
لان من كان يتكلم بها معا انتهى وفيه نظر ومنها كون احدهما منطوقا فيرجح على المفهوم وقد صرح بهذا المرجح في ... والنهاية والمنية والزبدة
وغاية المامول وشرح المختصر والاحكام قال في النهاية والمنية وغاية المامول والاحكام وصرح بالاول في الاحكام المنية في بعد الاشارة
الى ذلك لان دلالة المنطوق اقوى من المفهوم وهل يختص ذلك بمفهوم المخالفة ام يعم مفهوم الموافقة فيرجح المنطوق عليه ايضا يظهر
من الطالقاني والزبدة وغاية المامول والاحكام والثاني يصرح بالاول وفي المنية في بعد الاشارة الى ذلك هذا في مفهوم المخالفة
اما في مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك ومنها ما ذكره في الاحكام في المقام المذكور يرجح بان يكونا دالين بجهة المفهوم الا
ان احدهما من قبيل مفهوم المخالفة فقد يمكن ترجيح مفهوم الموافقة من جهة انه متفق عليه ومختلف في مقابله وقد يمكن ترجيح
مفهوم المخالفة عليه من وجهين الاول ان فائدة مفهوم المخالفة التاسيس وفائدة مفهوم الموافقة من جهة انه متفق عليه ويختلف
في مقابلته وقد يمكن ترجيح مفهوم المخالفة عليه من وجهين الاول ان فائدة مفهوم المخالفة التاسيس وفائدة مفهوم الموافقة التاكيد

والتاسيس اصل والتاكيد فرع بخلاف مفهوم المخالفة او الثاني ان مفهوم الموافقة لا يتم الا بتقدير فهم المقصود من الحكم في محل النطق
وبيان وجوده في محل السكوت وان اقتضاء الحكم في محل السكوت اشد بخلاف مفهوم المخالفة فانه يتم بتقدير عدم فهم المقصود من الحكم في محل
النطق وتقدير كونه غير متحقق في محل السكوت وبتقدير ان لا يكون اولى باثبات الحكم في محل السكوت وبتقدير ان يكون له معارض في محل
السكوت ولا يخفى ان ما يتم على تقديرات اربع يكون اولى مما لا يتم الا على تقدير واحد انتهى وقد صار الى ترجيح مفهوم الموافقة في النهاية و
شرح المختصر وكذا صار اليه في غاية المامول حيث يرجح بكون احد الخبرين دالا على الحكم بمفهوم الموافقة والاخر بمفهوم المخالفة فان الاول يقدم
على الثاني بعد جعل انه لو لم يعمل بمفهوم الموافقة لزم مخالفة ما يشرع اللفظة بطلوقه وذلك في بعض استلزام الكذب بخلاف مفهوم المخالفة على ترك
توله العمل به انما يستلزم كون التقييد لا فائدة فيه واخلاء الكلام عن الفائدة اهون من حمله على ما يقرب من الكذب ومنها ما ذكره في النهاية في خلال
ذكر المرجحات اللفظية في الرابع عشر ان يكون احدهما تنصيصا على الحكم مع اعتباره بمحل الاخر والاخر ليس كذلك فيقدم الاول في المشبه والمشبه
معا لان اعتباره بمحل الاخر اشارة الى وجود علة جامعة كقوله الجنب في قوله انما اهاب دبغ فقد طهر كطهارة الخمر بتخليل في تحليل جلد الميتة على قوله عم
لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب الميتة في مسئلة تحليل الخمر على قوله ادبغها ومنها ما ذكره في النهاية ايضا في المقام المذكور السادس عشر
ان يكون احدهما تنصيصا على الحكم مع ذكر المقتضي لضده كقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانه يقدم على ما ليس كذلك لدلالة اللفظ
على ترجيح مدلوله على ضده ولان تقديمه يقتضي وحدة النسخ وتقديم ضده يقتضي تعدده مرتين والاول اولى ومنها ما ذكره في النهاية ايضا في
المقام المذكور الثامن عشر الدليل المقتضي للحكم بغير واسطة راجح على ما يقتضيه بواسطة كما اذا كانت المسئلة ذات صورتين فالمعلل اذا فرض الكلام
في صورة واقام الدليل فالمعترض اذا اقام الدليل على خلافه في الصورة الثانية ثم توسل الى الصورة الاولى بواسطة الاجماع بقول المعلل
دليلي ارجح لانه بغير واسطة ودليل المعترض بواسطة والاول راجح لان كثرة الوسائط الظنية يقتضي الى كثرة الاحتمالات فيكون مرجوحا و
منها ما ذكره في ب والنهاية وغاية البادي والمنية والزبدة وغيرها فقالوا المؤكد ارجح من غيره ومنها ما ذكره في النهاية وغاية البادي وشرح
المبادي فقالوا الاول لا يوجب التاخير في التاريخ وفي المعالم وشرح المختصر في المقام المذكور يرجح بان يتاكد الدلالة في احدهما بان يتعدد
جهات دلالته او تكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح ما تاكد الدلالة وزاد في الاول في امثلة ما جاء في بعض اخبار التعبير [illegible]
بعد دخول الوقت من قوله عم قصروا ان لم تفعل … لعنت رسول الله ومنها ما ذكره في الاحكام وشرح المختصر فقالوا يرجح بان يكون
دلالة احدهما على مدلوله بطريق المطابقة والاخر بدلالة الالتزام فدلالة المطابقة اولى لانها اضبط ومنها ما ذكره في الاحكام في المقام
المذكور يرجح بان يكون احد الظاهرين مضطربا في لفظه بخلاف الاخر غير المضطرب اولى لانه ادل على الحفظ والضبط ومنها ما ذكره في الاحكام
ايضا في المقام المذكور يرجح بان يكون احدهما دالا على الحكم والعلة وما يدل على العلة يكون اولى ولان العمل به اقرب الى مما قابله من جهة
واحدة والعمل بالمقابل يلزم منه مخالفة الدليل الاخر على الحكم من جهتين فكان اولى وربما يرجح ما لم يدل على العلة من جهة ان المشقة في قوله
اشد والثواب عليه اعظم الا انه مرجوح بالنظر الى المقصود العقلي ولذلك كان هو الاغلب انتهى وقد صرح بما ذكره في المنهج في ب والنهاية
والمبادي وتهذيب والمنية والزبدة والمعالم وغاية المامول وشرح المختصر وفيه نظر لان دلالة وفهم الاهتمام بقبوله اكثر في المعالم لان
المعلل اقوى دلالة وفي المنية لانه اقرب الى الايضاح والبيان والافضاء الى المقصود بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول ومنها ما ذكره
في الاحكام ايضا في المقام المذكور يرجح بان يدل كل واحد منهما على الحكم والعلة الا ان دلالة احدهما على العلة اقوى من دلالة الاخر عليها فالاقوى
يكون اولى لكونه اغلب على الظن ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا في المقام المذكور يرجح بان يكون كل واحد منهما مأولا الا ان دليل التاويل
في احدهما ارجح من دليل التاويل في الاخر فهو اولى لكونه اغلب على الظن انتهى وقد صرح بهذا الترجيح ايضا في الزبدة وغاية المامول وشرح المختصر
ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا في المقام المذكور يرجح بان يكون احدهما قولا والاخر فعلا فالقول اولى لانه ابلغ في البيان وان كان احدهما
قولا وفعلا والاخر قولا فقط فالقول والفعل اولى لانه اقوى في البيان قال في مقام اخر ايضا يرجح بان يكون احد الروايتين عن صيغة النبي والاخر
عن فعله فرواية الصيغة يكون ارجح لقوة دلالتها وضعف الفعل ولهذا ان من نفى دلالة الفعل جوز الاحتجاج بها خلافا في الصيغ ولان ما فعله
النبي الى الاختصاص به اقرب من اختصاصه بمدلول الصيغة وان تطرق الغفلة الى الانسان في فعله اكثر منها في كلامه وهذا اقل ما يكون الانسان
بخلاف الفعل ومنها ما ذكره في الاحكام والنهاية والزبدة وغاية المامول وشرح المختصر فقالوا في المقام المذكور يرجح بان يكون دلالة
احدهما من قبيل دلالة الاقتضاء ودلالة الاخر من قبيل دلالة الاشارة فدلالة الاقتضاء اولى وزاد في الاولين والرابع فقالوا لترجيحها

على المراد به من ارجح ما يدل من جهة
واحدة وزاد في الاول فقال لان اللفظ
الدال منه اقوى ثم قال …
فان قوة العلة ترجح

بقصد

بقصد المتكلم لها بخلاف دلالة الاشارة ومنها ما ذكره في الاحكام والنهاية وشرح المختصر فقالوا في المقام المذكور يرجح بان يكون
دلالة احدهما من قبيل دلالة الاقتضاء والاخر من قبيل دلالة التنبيه والايماء فدلالة الاقتضاء اولى وزاد في الاولين لتوقف صدق
المتكلم او مدلول منطوقه عليه بخلاف دلالة التنبيه والايماء انتهى ومنها ما ذكره في الاحكام والنهاية وشرح المختصر ايضا في المقام
المذكور يرجح بان يكون دلالة احدهما من قبيل دلالة الاقتضاء والاخر من قبيل دلالة المفهوم فدلالة الاقتضاء اولى وزاد في الاولين
فقالا لوقوع الاتفاق عليها ووقوع الخلاف في مقابلها وزاد في الاول فقال ولان ما يعرض دلالة الاقتضاء من المبطلات اقل مما يعرض المفهوم
ولهذا كان ما كان من قبيل دلالة التنبيه والايماء مقدما على دلالة المفهوم وصرح في الثالث بانه لا فرق في المفهوم بين المخالفة والموافقة
ومنها ما ذكره في الاحكام والنهاية فقالا في المقام المذكور يرجح بان يكونا دالين بجهة الاقتضاء الا ان المدلول به احدهما في الضرورة صدق
او الضرورة وقوع الملفوظ به عقلا اولى نظرا الى بعد الخلاف في كلام الشارع واختلاف مخالفة المعقول وقرب المخالفة في الشرع انتهى
وفي شرح المختصر اذا تعارض نصان يدلان بالاقتضاء فاحدهما لضرورة الصدق والاخر لضرورة وقوعه شرعيا فيقدم الاول لان
الصدق اهم من وقوعه شرعيا ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا في المقام المذكور يرجح بان يكونا دالين بجهة التنبيه والايماء الا ان احدهما لو لم يقدر كون
المذكور في علة الحكم المذكور معه كان ذكره عبثا وحشوا والاخر من قبيل ما رتب فيه الحكم على الوصف بفاء التعقيب فالذي لو لم يقدر التعليل
به كان ذكره عبثا اولى من الاخر نظرا الى ان الحشو والعبث في كلام الشارع والغاية اهم من بعد والمخالفة لدلالة حرف الفاء على التعليل
تاويلها بغير السببية بل هو اولى من ساير انواع التنبيه والايماء لما ذكره من زيادة الحشو واما ما دل على العلية بفاء التعقيب لظهورها مقدم
على ما عداه من باقي اقسام التنبيه والايماء انتهى وفي شرح المختصر اذا تعارض ايماءان احدهما لانتفاء العبث او لانتفاء الحشو والاخر لغيره
من ترتيب حكم على وصف قدم الاول لكون انتفاء الحشو اظهر من دلالة الفاء على الترتيب وفي النهاية يرجح بان يدلا بجهة التنبيه والايماء
الا ان احدهما لو لم يقدر كون المذكور فيه علة للحكم كان عبثا وحشوا فانه راجح على الايماء بما رتب فيه الحكم بفاء التعقيب ومنها ما ذكره في
الاحكام وشرح المختصر والمعالم فقالوا في المقام المذكور يرجح بان يكونا مشتركين الا ان مدلولات احدهما اقل من مدلولات الاخر فالاول
اولى قال في الاول لقلة اضطرابه وقرب استعماله فيما هو المقصود منه ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا في المقام المذكور يرجح بان يكون لفظ
احدهما مشتركا والاخر غير مشترك بل مفصل المدلول فالثاني مدلوله اولى لبعده عن الخلل وفي المعالم في المقام المذكور يرجح بان يكون دلالة
احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر ودلالة الاخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا في المقام المذكور
يرجح بان يكون احد الروايتين عن سماع عن النبي والاخر عن ما جرى في مجلسه او زمانه وسكت عنه فرواية السماع اولى لكونها ابعد
عن غفلة النبي وذهوله وعلى هذا يكون الرواية عما جرى في مجلسه وسكت عنه انتهى وفي شرح المختصر في المقام المذكور يرجح بان يكون احدهما جرى
بحضوره وسكت عنه والاخر جرى بغيبته فسمع وسكت عنه ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا في المقام المذكور يرجح بان يكون احدهما
يدل على مدلوله بالوضع الشرعي والاخر بالوضع اللغوي وكل واحد منهما مستعمل في الشرع فههنا يظهر ان العمل بالوضع اللغوي يكون اولى
لانه من لسان الشارع مع كونه مقررا للوضع اللغوي وهو مألوف ومصطلح وان كان من لسانه الا انه مغير للوضع اللغوي ولا يخفى ان العمل بما هو
من لسان الشارع من غير تغيير اولى من العمل بما هو من لسانه مع التغيير ولانه ابعد عن الخلاف وهذا بخلاف ما اذا اطلق لفظا واحدا وكان
له مدلول لغوي وقد استعاره الشارع في معنى اخر وصار عرفا له فانه مهما اطلق الشارع ذلك اللفظ فيجب تنزيله على عرفه الشرعي دون اللغوي
لان الغالب من الشارع انه انما اطلق لفظا له موضوع في عرفه لا يريد به غيره وفي شرح المختصر يقدم الاشهر مطلقا في اللغة او في الشرع
او في العرف على غيره ثم قال يقدم اللغوي المستعمل شرعا في معناه اللغوي على اللفظ الشرعي وهو ما نقله الشارع عن معناه اللغوي لعدم
التغيير والتقييد من الخلاف بخلاف المنفرد الشرعي وهو ما له معنى شرعي فقط والاخر له معنى لغوي فانه يحمل على الشرعي الظاهر انتهى وربما يستفاد
من جملة من العبارات خلاف ذلك ففي ب والنهاية والمنية وغاية البادي وشرح المبادي يرجح الدال بالوضع الشرعي او العرفي على الدال بالوضع
اللغوي وزاد في الثاني فقال انما وجب ان يحمل اللفظ الذي صار شرعيا فيما وضع له في اللغة على الشرعي اولى من حمله على اللغوي لان اللغوي
منسوخ اما الذي ليس كذلك مثل ان يكون لفظ يدل بوضع الشرع على حكم ولفظ لم يدل بوضع اللغوي على حكم والعرف الشرعي في هذا اللفظ
علامة لا يرجح الاول عليه لان هذا اللغوي حيث لم ينقله الشرع يكون لغويا وشرعيا والاول شرعي لا غير والنقل على خلاف الاصل فيرجح ثم قال
انا لو كان احد الخبرين قد اشتمل على لفظ موضوع في اللغة لمعنى والشارع استعمله في ذلك المعنى والاخر قد اشتمل على لفظ قد وضعه الشارع لمعنى

من غير وضع اهل اللغة لم فالاظهر الترجيح لان الاصل موافقة الشرع للغة وهذا الخلاف مما اذا كان اللفظ ولم يعلم انه مفرد او استعمل في اللغة
لمعنى وفي الشرع لآخر فان المفهوم من الشرع انه اذا اطلق اللفظ فانما يريد به معناه الذي وضعه هو بازائه وزاد في الثالث فقال فخر الدين
وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا فحمله على المعنى الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي واما الاعلام بحيث ذلك فيه مثال ان يدل
احد اللفظين بوضعه الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضعه اللغوي على حكم وليس للشرع في هذا اللفظ عرف فلا نسلم ترجيح الشرعي على هذا اللغوي
ان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع فهو لغوي عرفي شرعي معا واما الثاني فهو شرعي وليس لغوي والعرفي والنقل على خلاف الاصل فكان هذا
اللغوي اولى والمختار هذا التفصيل اينبغي النهاية وفيه نظر فان القسم الاول ليس الكلام فيه اذ الكلام في ترجيح احد الخبرين على الاخر الذي ترجيح احد
دلالتي الخبر الواحد على الاخرى واما القسم الثاني فلا نسلم عدم رجحان الدال بالوضع الشرعي على الدال بالوضع اللغوي بل الحق ذلك لان تكلم
الشارع بوضعه اغلب من تكلمه بوضع اهل اللغة فكان ارجح وقوله يكون اللغوي اذا لم ينقله الشارع عرفيا وشرعيا مم اذ لا يلزم من عدم نقل الشارع
اياه من موضعه اذا استعمل فيه وكذا الكلام في العرفي وينبغي التنبيه على امور الاول ليست مرجحات المتن والدلالة منحصرة في الامور المذكورة
بل كلما اقتضى الترجيح ودل على كون احد الخبرين اقوى دلالة من معارضه كان اللازم الاخذ به والرجوع اليه والظاهر مما الخلاف فيه بينهم كما لا
يخفى على من تتبع كلامهم فلا مناط هذا القسم من الترجيح الظن خاصة كالادلة الشرعية عند طائفة ولا مأمورية خاصة على حجية التعبد وان تعذر
الظن والمرجع في معرفة الاقوى دلالة هو العرف واللغة بالاتفاق وقد اشار الى ما ذكرناه او الى الفوائد الحائرية فقد عرفت عدم حجية الظن
وحرمة العمل به الا على المجتهد بعد استفراغ وسعه في تحصيل ما هو اقوى وبالصواب احرى وما يكون الاظهر عنده انه حكم الله تعالى فاذا ورد
خبران متعارضان فلا بد من استفراغ الوسع في تحصيل الاقوى والاظهر والاحرى بالموجبات المفيدة لذلك فان حصلت يكون حكم الله مقصورا
فيه لا يتعدى الى غيره لا تخلل الغير واخل في عموم ما دل على حرمة العمل بالظن لا يخرج له اصلا لان الذي خرج هو الاظهر انه حكم الله تعالى
بالادلة التي عرفت مع انه اذا كان احد الخبرين عنده يصير الاظهر انه حكم الله بعينه لمعارض له عنده خلاف ذلك وان الاظهر انه ليس حكم الله
لان حكم الله عند الشيعة واحد والتعدد في اصلا واخبارهم صريحة في ذلك وحكم الله الظاهر عبارة عما ظهر عند فقيه انه حكم الله تعالى في الواقع وجعل
لم نظم بذلك لا الذي ظهر عنده انه ليس حكم الله في الواقع ولا الذي شك في انه حكم الله الواقعي فضلا عن ان يكون ظهر عنده انه ليس حكم الله وانما
حكم الله الظاهري ليس الا المظنون انه حكم الله الواقعي فيكون الظاهر انه هو ولذا يقول حكم الله الظاهري وبالجملة اذا كان حكم من الاحكام مرجوحا
عند الفقيه انه حكم الله لا يمكن للفقيه الفتوى بانه حكم الله والعمل به قطعا بل المساوي الطرفين لا يمكنه فضلا عن المرجوح بل الراجح عنده ليس
الا الظن وكون الظن حكم الله يحتاج الى دليل شرعي ولولاه لكان الفتوى والعمل به حراما قطعا ايضا كما عرفت وعرفت انه اجماعي ايضا من جميع
المسلمين فضلا عن الشيعة وايضا خبر الواحد من حيث كونه ظنا حرم بين المسلمين فضلا عن الشيعة حتى ان السيد ادعى ان حرمة العمل به من
ضروريات مذهب الشيعة كالقياس ورد فقجمع كثير من فقهائنا ونسب العامة ذلك الى الشيعة وقالوا انهم كانوا امرين بين هذا
وصرح المتكلمون من قدمائنا الشيعة بذلك في كتبهم الكلامية والاصولية حتى ان منهم من استحال التعبد به وهم كانوا اما معاصرين للائمة ع
او في غاية قرب العهد منهم وبالجملة خبر الواحد من الحيثيات المذكورة ونحوه يحتاج حجيته الى دليل تام شرعي ولا دليل على حجية خبر الموهوم
والمرجوح بل والمشكوك ايضا فضلا عن المرجوح لان دليل حجيته اما الاجماع وهو على تقدير الثبوت والتمامية انما يشمل ما هو الحجة لا المشكوك
والمرجوح وان قلنا بعدم الاجماع على حرمة العمل بهما والافتاء مع ان الظاهر وقوع الاجماع على الحرمة بل لا تأمل في الاجماع عليها واما مفهوم اية
ان جاءكم فعلى تقدير القول بعموم المفهوم فيتخفى انها غير شاملة للخبرين المتعارضين من العادل فضلا عن شموله المرجوح منهما سيما
بعد ملاحظة العلة الواردة فيها العدم العمل بخبر الفاسق ولزوم التبين فيه واما اية فلولا نفر الاية فيخفى انه ليس فيها سوى الطلاق
منصرف الى غير الانذارين المتعارضين واما انه بعد سد باب العلم يكون الطريق منحصرا في الظن فهذا يقتضي انحصار الحجية في المظنون والراجح
ايضا ترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلا فكذا شرعا بناء على الحسن والقبح عقليان ولذا الاخباريين الكثير من في كون العقل احد الحجتين وردت
مثا بعتهم مطلقا وايضا وردت عنهم ان قال الرجح ما يريبك الى ما لا يريبك وورد ايضا عليكم بالدرايات دون الروايات وامثال ذلك وورد في مقام
التعارض انهم قالوا ان لكل حق حقيقة ولكل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه ولا يخفى شموله لكل وكل نحو الا خصوص موافقة الكتاب
بل هو تفريع لتخصيص مع انه ورد غيره من المرجحات اللاحقة في نصوص كثيرة الشك كما يجب الاخذ بالاقوى دلالة في تعارض خبر بكل
يجب الاخذ بالاقوى دلالة في تعارض الايتين الشرعيتين وتعارض الكلامين من اهل اللغة واهل الرجال وتعارض الاجماعين المنقولين

لان دليله

لان دليله في محل البحث يجري في الجميع كما لا يخفى الثالث لا فرق في لزوم الاخذ بالاقوى دلالة بين كون التعارض بين المتعارضين
من قبيل تعارض العموم والخصوص المطلقين او من قبيل تعارض العمومين من وجه الرابع لا يخفى ان الوجوه المتقدمة قد يتعارض بعضها
من بعض فيلزم ح الرجوع الى الاقوى منها قطعا الخامس لا فرق في لزوم الاخذ بالاقوى بين ان يكون تعارض المتعارضين في الاحكام
التكليفية والوضعية او في العبادات او المعاملات اذا ورد خبران متعارضان وكانا جامعين لشرائط الحجية وكان احدهما
مثلا او دلالة وخارجا الا ان احدهما موافق للاصل ومقرر له والاخر مخالف له وناقل عنه فهل يلزم ح ترجيح الناقل او المقرر اختلفوا
فيه على اقوال الاول انه يجب ترجيح الناقل والاخذ به وهو للتهذيب وشرح المبادي وغاية البادي وحكي في جملة من الكتب عن الاكثر
ففي النهاية والمنية اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الاخر ناقلا له كان الثاني ارجح من الاول عند الاكثر وقال بعضهم المقرر
اولى وفي غاية البادي اذا كان احد الخبرين مخالفا لحكم الاصل والاخر موافقا له كان المخالف راجحا وهو قول الجمهور والاصوليين وقيل
الموافق راجح وفي المعالم ذكر المرجحات الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخر له فيترجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب
بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ وفي غاية المأمول اكثر الناس على تقديم الناقل على المقرر وذهب بعضهم الى التساوي بينهما الثاني
ان المقرر اولى هو للفوائد الحائرية المحكي عن الشيخ وبعض في جملة من الكتب المتقدمة الثالث انه لا يترجح احدهما على الاخر بل هما متساويان
وهو المحكي في غاية المأمول عن بعض الرابع ما صار اليه في المعارج فقال اذا كان احد الخبرين موافقا للاصل فالحق يكون اولى وقال اخرون الناقل
والحق انه اما ان يكون عن الرسول او عن الائمة فان كان النبي وعلم التاريخ كان المتأخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن
وان جهل التاريخ وجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل منسوخا واما ان كان عن الائمة وجب القول بالتخيير
سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود فيهما والنسخ لا يكون بعد تولي النبي فوجب القول بالتخيير انتهى فالاقوى للعلامة قال المحقق
بعد نقل القولين وحاصل الحجتين ويعم ما قال الحق انه ساق كلام الخامس ما ذكره في غاية المأمول والذي يختاره التفصيل وهو ان
الخبرين المتعارضين اما ان يكونا واردين عن الرسول او عن الائمة فان كانا من الرسول فان علم التاريخ عمل بالمتأخر مطلقا وان جهل
التاريخ فالمقرر يقدم بناء على ما ذكرنا من ان الشارع لا يفيد حكما يعلم بالاصول فيكون المقرر واردا بعد النقل وان كانا عن الائمة ع
فالناقل مقدم على المقرر لان المقرر لما كان مقررا للاصل كان كالمستغنى عن ذكره لحكم الاصل بحيث لا نسخ بعد الرسول فلا يحتمل تأخر
المقرر من الناقل انتهى للقول الاول وجوه منها ما صير المعظم اليه للمنع من ذلك سلمنا لكن وفيه نظر في حجية الشهرة خصوصا في هذه المسئلة
محل الاشكال ومنها ما اشار اليه في المعارج والنهاية والمنية والمعالم وغاية المأمول من ان الناقل لحكم النقل ويستفاد منه ما لا يعلم الا
منه والموافق للاصل يستغنى عنه بالاصل فيغلب على الظن انه للحاجة للشارع الى ذكره للاستغناء عنه بالاصل وقد حصل بهذه الحجة
في غاية البادي فقد رجحان الناقل لان الشارع انما يحتاج اليه فيما لم يستقل عقولنا بادراكه الا ما كان لعقولنا دلالة عليه انتهى قال
في النهاية امور عليه بانه لو جعلنا المقرر متأخرا استفيد منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه متقدما استفدنا منه ما لا يتمكن العقل
من معرفته ومنها ما اشار اليه في النهاية والمنية والمعالم من ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر
فانه يوجب بكثرة لانه لتحكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل قال في النهاية اعترض عليه بان ورود الناقل بعد ثبوت حكم الاصل
ليس بنسخ لان دلالة العقل انما يفيد بشرط عدم دليل السمع فاذا وجدنا شيئا من دليل العقل فلا يكون السمعي رافعا لحكم العقل بل يكون
مبنيا لانتهائه فلا يكون ذلك مخالفا للاصل ولانه معارض بانا لو جعلنا المنفي متقدما لكان المنسوخ حكما ثبت بدليلين العقل و
السمع وهو اشد مخالفة لانه نسخ للاقوى بالاضعف ومنها ما اشار اليه في غاية المأمول فقال بعد الاشارة الى الحجة الاولى والذي يعلم
المقرر على الناقل يستلزم حمل كلام الشارع على التأكيد وتقديم الناقل يستلزم التأسيس هو اولى من التأكيد انتهى وقد صرح بما ذكره في شرح
المبادي ايضا وللقول الثاني ما اشار اليه في النهاية والمنية والمعالم من ان حمل الحديث على ما يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما
يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التأسيس اقوى من فائدة التأكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم
بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث الحاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التأكيد وقد علم
موجهه بمخالفة ما اذا جعلنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظ واما المقرر فلو
بعدم فيؤسس او رفع الناقل فيكون هذا اولى قال في المعالم هذه الحجة وحجة القول الاول لا ينهضان لاثبات المدعى وهو جيد وفي

المبنية بعد الاشارة الى صفة الحجة وفيه نظر فان اعتبار ايجاب الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين ورجحان المقرر على الناقل من
الوجه الذي ذكره انما يتحقق اذا جمعنا بين الحديثين ولم يرد احدهما وليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا ينافي الايجاب اذا علم اتحاد
تاريخ الحديثين انتهى وللقول الثالث ما ذكر في غاية المامول في ذهب بعضهم الى التساوي بينهما بناء على ان الظاهر ان المقرر انما ورد بعد
الناقل اذ لو قد تقدم المقرر في الورود على الناقل كانت فائدة التاكيد ولو تاخر عنه في الورود كانت فائدة التاسيس وهو اولى من
التاكيد فيتاخر عنه ورجح يقع التعارض بين جهتي ترجيح المقرر والناقل فيتساويان انتهى وللقول الرابع والخامس ما ذكره في المعارج وغاية
المامول وقد تقدم ذكره والتحقيق في هذا المقام ان يقال ان المسئلة تحتمل الصور كما صرح به في المعارج وغيره ومنها ان يكون الخبران
المتعارضان الموافق احدهما للاصل من الائمة ويكون الاصل مستندا بعمومات الكتاب والسنة الموجبة للظن بالحكم الواقعي الذي هو محل
الصواب والخطاء والكاشفة عنه مثال ذلك السلام عن الصهم بيع مع المعاطاة ويرد عنهم ايضا لا بيع مع المعاطاة فان الاول
لاصالة صحة البيع المستندة الى عموم قوله تعالى احل الله البيع الكاشف عن الواقع والموجب للظن والثاني مخالف لها ومن ذلك ايضا ان يرد
حل اكل الفاكهة الفلانية ويرد عنه ايضا التحليل لحل اكل الفاكهة فان الاول موافق لاصالة اباحة الاشياء المستندة الى عموم قوله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا الكاشف عن الواقع والموجب للظن به دون الثاني ومن ذلك ايضا ان يرد عنهم بلزوم الوفاء بالشرط للطلاق ويرد
ايضا عنهم لا يلزم ذلك فان الاول مستندا الى اصالة لزوم الوفاء بالشرط المستندة الى عموم قوله المؤمنون عند شروطهم الكاشف
عن الواقع الموجب للظن دون الثاني ومن ذلك ايضا ان يرد عنهم لا يجب السورة في الصلوة اليومية ويرد عنهم يجب السورة فيها فان
الاول موافق لاصالة صحة الصلوة مطلقا المستندة الى العمومات الامرة بالصلوة ولم تعم احقيقها الصلوة الكاشف عن الواقع والموجبة
للظن به دون الثاني وذلك مبني على القول بان الفاظ العبادات موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد ومن ذلك ايضا ان يرد عنهم
لا يجب على محتمل الجنابة الغسل اذا تقرب ولزم الحرج ويرد عنهم ايضا يجب عليه الغسل وان اصابه ما اصابه فان الاول موافق لاصالة
نفي الضرر ونفي الحرج المستندة الى العمومات النافية للضرر والحرج الكاشفة عن الواقع والموجبة للظن به دون الثاني وبالجملة امثلة ما
ذكرناه كثيرة في الغاية ويلزم حينئذ ترجيح الخبر الموافق للاصل المذكور ويفيد بنفسه الظن بالحكم الواقعي كالمعارض له فاذا وافقه الاصل المذكور
المفيد بنفسه للظن بالحكم الواقعي تقوى الظن ويلزم من ذلك صيرورة المعارض له موهوما فيلزم طرحه لان المعتبر في باب التراجيح العمل
باقوى الظنين وطرح الموهوم وقد تقدم اليه الاشارة لان طرح الخبر الموافق للاصل يلزم منه ارتكاب تخصيصين محذورين لاحدهما تخصيص
عموم ما دل على حجيته وثانيهما تخصيص العموم الذي هو مستند الاصل الموافق وكذلك طرح الخبر المعارض فانه لا يلزم منه الا تخصيص
واحد وهو التخصيص الاول ومن الظاهر اذا دار الامر بين ارتكاب محذورين وارتكاب محذور واحد كان الثاني اولى ولان ما دل على الاعتبار
اكثر المرجحات السابقة تدل بفحواه على اعتبار المرجح المفروض وهو الاصل المشار اليه هنا وسياتي توضيح بعض فان كثرة الادلة
من المرجحات لا يعارض ما ذكر من قاعدة اولوية التاسيس على التاكيد المعلوم سابقا من ان الاخذ بالمقرر والموافق للاصل يستلزم التاكيد
والاخذ بالناقل والمخالف يستلزم التاسيس لانا نقول ما ذكر ضعيف اما اولا فللمنع من دوران الامر بين التاسيس والتاكيد لان
فهم الاصل الذي لاحد الخبرين المتعارضين موافق له لا يكون متحققا لكل احد حتى يلزم بذكر الخبر الموافق بل قد لا يعلمه الا الاوحدي فلا
ذلك الخبر الموافق للاصل لعله وقع في مقام جواب سؤال السائل فلا يلزم التاكيد وبالجملة ان ادعى لزوم التاكيد بمجرد ذكر الموافق للاصل
وان لم يعرفه المخاطب فهو غلط اذ التاكيد ليس الا تقوية الفهم ولا يتحقق الا بعد تحقق اصل الفهم بشيء وعنوا هذا المحقق وان ادعى لزوم
التاكيد باعتبار انه لكل احد بفهم الاصل فيكون ذكر الموافق له تاكيدا فهو ايضا غلط لما بيناه وسلمنا صدق التاسيس والتاكيد حقيقة في
محل البحث ولكن نمنع من اولوية التاسيس على التاكيد مطلقا لعدم الدليل على ذلك اذ ليس نص ساطع في اية او رواية او كلام اهل اللغة
حتى يتمسك باطلاق العبارة ولا مما يشهد به العقل غير المفروض كما لا يخفى سلمنا وجود دليل مطلق يقتضي الحكم باولوية جميع افراد التاسيس
على التاكيد ولكنه معارض بعموم ما دل على حجية زيادة التخصيص والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان
الاخير اولى بملاحظة الغالب فما ورد عن الائمة من بيان امور المخالفة للاصل فيلحق محل البحث به عملا بالاستقراء المفيد فيلزم ترجيح الناقل
لانا نقول ذلك غير مسلم لعدم الدليل عليه سلمنا ولكن الظن الحاصل من انضمام الاصل مع الخبر اقوى منه ولا يعارض ما ذكر اطلاق
اخبار الكثيرة الدالة على التخيير في العمل باحد الخبرين المتعارضين لانا نقول لا نسلم شمول الاطلاق المذكور لمحل البحث لظهور انصرافه

الصورة

الصورة كون الظن الحاصل من احد الخبرين اقوى وقد بينا ان الظن الحاصل من الخبر الموافق للاصل اقوى فلا ينصرف اليه الاطلاق
سلمنا ولكن يجب تقييده بما دل على لزوم العمل باقوى الظنين كما قيل وبما بالنسبة الى اكثر المرجحات السابقة مع انه معارض باطلاق الاخبار
الدالة على لزوم العمل بالاحتياط حيث يكون مقتضى الاصل موافقا له ولا يعارض ما ذكر اطلاق الاخبار الدالة على لزوم الاخذ
بالحديث المتاخر لانا نقول هذه الاخبار لا يجوز الاعتماد عليها لما بيناه سابقا ولانه لا قائل بعمومها هنا كما لا يخفى وبالجملة الاخذ
بالموافق للاصل المفروض هو الاقرب وينبغي ان الموافق للاصل بالمعنى المذكور ليس من محل البحث القوم كما يشعر به بعض كلماتهم وان اطلق
لفظ الاصل وكان ساكنا للاصل المفروض من ثم واذا كان احد الخبرين موافقا للاصل المستند الى العموم وهو اعم من مستند الاصل الاول فلا
يبعد ترجيح الموافق للاصل المستند الى العام لنص وجه يظهر بالتدبر ومنها ان يكون الخبران المتعارضان الموافق احدهما للاصل من الائمة
ويكون الاصل مستندا بعقل او نقل يدل على لزوم العمل بحيث يحصل العجز من معرفة الواقع علما وظنا بخلاف الثاني ومن ذلك ايضا
ان يرد عنهم ان خيار الغبن لا يكون فوريا بل هو موسع ويرد عنهم ايضا ان خيار الغبن فوري فان الاول موافق لاستصحاب الخيار
واصالة بقائه التي هي حجة يفيد الا باعتبار افادة الظن فان ما دل على حجية الاستصحاب بعنوان وهو العموم الدال على عدم جواز نقض اليقين
بالشك الا ما ذكرنا كما لا يخفى ومن ذلك ايضا ان يرد عنهم لا يجب السورة في الصلوات اليومية ويرد عنهم ايضا يجب قلنا بان الفاظ
العبادات موضوعة للصحيح فان الاول موافق للاصالة وهي وجوب تحصيل البراءة اليقينية عند اليقين باشتغال الذمة بالتكليف وانما تكون
حجة بعد العجز عن الاجتهاد ومعرفة الحكم الواقعي علما او ظنا وبالجملة اذا كان احد الخبرين المتعارضين المتكافئين موافقا للاصالة براءة
الذمة او الاستصحاب او لقاعدة لزوم الاحتياط وتحصيل البراءة اليقينية ولاصالة الحمل فعل المسلم على الصحة او لاصالة طهارة ما شك
في تنجسه بالنجس او نحو ذلك فهو من المفروض في ترجيح المرجح المقرر اشكال من ان هذا القسم من المرجح لا يفيد الظن بالحكم الواقعي كما
يفيده الخبران المتعارضان فلا يتقوى الظن المستفاد من الخبر الموافق للاصول المذكورة بها فلا يحصل المناط في الترجيح مضافا الى
اطلاق الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير وشهرة القول بتقديم الناقل التي حكاها جماعة ومن ان تقديم الناقل مستلزم لارتكاب
التخصيص فيما دل على حجية الخبر الموافق للاصل المذكور وفيما دل على حجيتها ولا كذلك الاخذ بالمقرر فانه لا يلزم منه الا ارتكاب التخصيص
فيما دل على حجية الناقل ومن الظاهر ان ارتكاب تخصيص واحد اهون من ارتكاب تخصيصين وان الخبرين بعد تعارضهما يتساقطان فيبقى
الاصول المذكورة سليمة عن المعارض فيلزم العمل بها وان يحصل من الخبر الموافق لها الظن بالحكم الواقعي وبما دل على حجية الاصول المذكورة في
من العمومات الشرعية يحصل الظن بالحكم الظاهري فيتقوى الخبر الموافق لها ولا كذلك الخبر المعارض له فيكون الاول اولى بالترجيح واما اطلاق
الاخبار الدالة على التخيير فلا يصلح لمعارضته لان اكثرها ضعيف السند فلا يصلح للحجية فضلا عن المعارضة والمعتبر السند منها لا يشمل
اطلاقه لمحل البحث سلمنا ولكنه معارض بالعمومات الدالة على حجية الاصول المذكورة والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه
كما لا يخفى ومن الظاهر ان الترجيح مع العمومات المذكورة لكثرتها والاعتماد عليها في كثير من الموارد وشذوذ القول بالتخيير هنا كما لا
يخفى ومع ذلك فلا ريب ان الاخذ بالخبر الموافق للاصول المذكورة لوحظ باعتبار انه يحصل العمل بما دل على حجيتها وبما دل على التخيير
ولا كذلك الاخذ بالناقل واحتمال وجوبه لا يقدح فيما ذكرناه من الاحتياط وان ادعى شهرته لان المراد من الاحتياط بالاصالة الا معه
فثم فلا بد من المصير الى ترجيح المقرر والموافق للاصل في هذه الصورة حتى غاية القوة ولا فرق في كونهما من امام او امامين ولا بين كونهما
قطعيين سندا او ظنيين دلالة او بالعكس او ظنيين سندا ودلالة وسواء جهل تاريخهما ام لا ولو كان احد الخبرين المتعارضين موافقا
للاصل بالمعنى المتقدم في الصورة الاولى والاخر موافقا للاصل بالمعنى المذكور في هذه الصورة كان الترجيح للاول ويظهر وجهه
مما تقدم ومنها ان يكون المتعارضان الموافق احدهما للاصل من النبي صلى الله عليه واله ولا يحتمل نسخ احدهما فالاقرب ترجيح المقرر ايضا مطلقا وان احتمل
نسخ احدهما فيحتمل قويا ترجيح المقرر ايضا سواء فسر الاصل بالمعنى المذكور في الصورة الاولى ام بالمعنى المذكور في الصورة الثانية وسواء
علم تاريخهما ام لا وان حصل القطع بنسخ احدهما واشتبه الناسخ والمنسوخ وكذا اشتبه التاريخ فيحتمل ايضا ترجيح المقرر كالامر في هذه
الصورة هي لندري بها في الغاية   اذا ورد خبران متعارضان جامعان لشرائط الحجية وكانا متكافئين لا يترجح احدهما
على الاخر بوجه من الوجوه الا ان مدلول احدهما حرمة فعل ومدلول الاخر اباحة فهل يلزم ترجيح الحكم الاول او الثاني او التوقف اختلفوا
في ذلك على اقوال الاول انه يلزم ترجيح ما كان مدلوله الحظر والحرمة وهو للمهذب والمبادي وشرحه والمنية والزبدة وغاية المأمول

وشرح المختصر والمحكي في جملة من الكتب عن الكرخي واحمد بن حنبل وابي بكر الرازي وفي النهاية ذهب اليه اكثر الاشاعرة وفي غاية المامول
هذا هو المشهور وعليه الجمهور وفي الاحكام ذهب اليه الاكثر كاصحابنا الشافعي انه يلزم ترجيح ما مدلوله الاباحة وهو المحكي في شرح
المختصر عن بعض فانه قال وقيل بتقديم الاباحة على الحظر انتهى ولكن قال في غاية المامول اما كون الاباحة على الحظر انتهى ولكن قال في غاية المامول
اما كون الاباحة مقدمة على الحظر فلم يذهب اليه احد وان كان كلام الامدي يعطي احتمال ترجيحها انتهى ويؤيد ما ذكره انه لم يحك
هذا القول في المعارج والنهاية والتهذيب والمنية وشرح المبادي والاحكام عن احد الثالث انه لا يترجح احدهما على الاخر بل يتساويان و
يتساقطان وهو المحكي في جملة من الكتب عن عيسى بن ابان وابي هاشم وصار اليه في المعارج ايضا وفي العدة اذا كان احد المرسلين متناولا
للحظر والاخر متناولا للاباحة فعلى مذهبنا الذي اخترناه في التوقف يقتضي التوقف فيهما لان الحكمين جميعا مستفادان شرعا وليس
احدهما بالعمل اولى من الاخر وان قلنا انه اذا لم يكن هناك ما يترجح به احدهما على الاخر كنا مخيرين كان ذلك ايضا جائزا كما قلناه في الخبرين
المتساويين انتهى للاولين وجوه منها ما تمسك به في المنية وغاية المامول وغاية البادي واشار اليه في النهاية والاحكام من قوله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع
الحرام والحلال الا وغلب الحرام الحلال ومنها ما تمسك به في غاية المامول وغاية البادي واشار اليه في الاخيرين من قوله ع دع ما يريبك
الى ما لا يريبك قال في النهاية ولا ريب في جواز ترك هذا الفعل لانه بين ان يكون حراما او مباحا واما الريب في جواز فعله فيجب تركه وعضده
الاخبار الكثيرة الامرة بالاحتياط وقد تقدم اليه الاشارة ومنها ما تمسك به في المنية من ان العمل بالتحريم ما يتوقع معه ضرر لان الفعل
ان كان محظورا فقد تخلص اليه الاشارة ومنها ما تمسك به في المنية من ان العمل بالتحريم ما يتوقع معه ضرر ولان الفعل ان كان محظورا
فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان كان مباحا لم يكن عليه في تركه حرج ولا كذلك العمل بالاباحة لانه قد يقدم تركه على فعله ويكون
حراما فيقع في اللوم وقد اشير الى ما ذكر في جملة من الكتب ففي غاية البادي لان الاخذ بدليل الاباحة لا يؤمن معه الوقوع في المأثم
فيكون مرجوحا ولعل المراد انه لو تولد حيوان بين ما يؤكل لحمه وبين ما لا يؤكل قدم التحريم وكذا اذا طلق انسان بعض نسائه بعينها ثم نسيها
حرم عليه وطي الجميع وفي غاية المامول يرجح بكون الخبرين يدل على التحريم والاخر على الاباحة فان الاول مقدم على الثاني لان احتمال الوقوع
في الحرام يقتضي تغليب جانب الحرمة على جانب الحل حيث ان ملابسة المحظور يوجب الاثم بخلاف المباح فكان تقديم الحظر
اولى للاحتياط وفي شرح المبادي المشتمل على الحظر راجح على المشتمل على الاباحة وفي الاحكام في ترجيح ما مقتضاه الحظر ان ملابسة الحرام
موجب للماثم بخلاف المباح فكان اولى بالاحتياط ولهذا فانه لو اجتمع في العين الواحدة حظر واباحة كالمتولد بين ما يؤكل وما لا يؤكل
قدم التحريم على الاباحة وكذا اذا طلق بعض نسائه بعينها ثم نسيها حرم وطي الجميع ومنها ما اشار اليه في النهاية فيما اذا تعارض خبران في الحظر
والاباحة وكانا شرعيين قال الكرخي وجماعة من الفقهاء خبر الحظر اولى لوجوه الى ان قال الثاني لو طلق واحدة من نسائه ونسيها حرم عليه وطي
الجميع وكذا لو اعتق احد اماته الثالث امر دائر بين ارتكاب الحرام وترك المباح اولى فكان الترجيح للمحرم احتياطا ثم قال قال ابو الحسين وقد
ينصر هذا القول بوجوه الاول انه ادخل في التعبد من الاباحة لانه اشق واعترضه بان العقل قد يتعبد بالله فيه بحظره وقد يتعبد باباحة
اباحته ويرد الشرع باباحة ما لم يكن في العقل مباحا كما يرد بحظر ما لم يكن محظورا فليس احدهما ادخل في التعبد من الاخر الثاني اذا تعارض
خبرا حظر واباحة فقد حصلت جهة حظر وجهة اباحة وهاتان الجهتان متى اجتمعتا كان الحظر اولى فان الامة بين الشريكين لما اجتمع فيها ملكه
وهو مبيح وملك الاخر وهو محرم قدم الحظر واعترضه بان ملك احد الشريكين لبعض الامة ليس بجهة تبيح للوطي بل الجهة المبيحة ملك الجميع ولم يحصل
في هذه الامة جهتان احدهما لو انفردت اباحت والاخرى لو انفردت حرمت بخلاف الخبرين فان كل واحد منهما لو انفرد لاثبت حكمه الثالث لو غرق
جماعة من الاقارب وخفي المتقدم جعلناهم كانهم غرقوا معا ولم يورث بعضهم من بعض وعليه لحظر التوارث بينهم واعترض بان ذلك لتعجيل الحكم الف
فانهم قد يتوا لو امنوا من لم يغرقوا دفعة وقضى القضاة بجواز ان يكونوا قد غرقوا دفعة فجاز ان يجري هذا المجرى بخلاف الخبر المبيح مع المحرم فانه لا يجوز
ورودهما معا فلا يصح تقديرهما هذا التقدير لا يقال اليس اذا تعارضت البينتان في الملك لم يسقط وحكم عليهما مما يجب مثله في الخبرين
لانا نقول انه يمكن العمل على البينتين في الملك فيحصل بينهما او لصاحب [illegible] القضاة بان البينتين يجوز صدقهما بان يستند الشهادة الى
التصرف ويكون المتداعيان قد تصادقا فيثبت لكل منهما الملك بحكم اليد بخلاف الحظر والاباحة معا انتهى وقد اجاب في المعارج عن الحجتين
الاولين والثالثة فقال اذا كان احد الخبرين حاظرا والاخر مبيحا وكان حكماهما مستفادين من الشرع قال قوم يكون الحاظر اولى لقوله ع
دع ما [illegible] ولانه احوط في الدين والجواب عن الاول انه خبر واحد [illegible] مسائل الاصول الثاني ضعيف لان الضرر متوجه في الاقدام على خطر

لم يؤمن

لم يؤمن كونه مباحا كما هو محتمل في الطرف الاخر انتهى واجاب عن الجواب الاول في النهاية بمنع انه لا يحتمل ان يكون فاسقا يحرم الاقدام على ما لا يؤمن
كونه جهلا لانا نقول انما استقباح الحظر اقدم على محظور بين العقل واعتقاد اباحته اما اذا امتنع اباحته امتنع اباحته من التبليغ فعل اقدم على
محظور ولعله هو اعتقاد التحريم انتهى وللقول الثاني ما ذكره في الاحكام فقال يمكن ترجيح ما مقتضاه الاباحة من جهة اخرى وهي انا لو عملنا بما
مقتضاه التحريم لزم منه فوات مقصود الاباحة من الترك مطلقا ولو عملنا بما مقتضاه الاباحة فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر فان الغالب انه
ان كان حراما فلا بد وان يكون لمفسدة ظاهرة فيه وعند ذلك فالغالب ان المكلف يكون عالما بها او قادرا على معرفتها لعلمه بعدم لزوم الحظر وبين
ترك المباح ولان المباح مستفاد من التخيير قطعا بخلاف استفادة الحرمة من النهي لتردده بين الحرمة والكراهة فكان اولى وللقول الثالث
عدم الدليل على ترجيح احد الامرين على الاخر والمسألة محل اشكال ولكن القول الثاني في غاية القوة لان الاباحة موافقة للاصل وقد بينا
ان المقرر اولى من الناقل لا يقال يعارضه ما دل على الاصل المذكور والعمومات الدالة على لزوم الاحتياط والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين
من وجه كما لا يخفى ومن الظاهر ان الترجيح مع عموم ادلة الاحتياط لاعتضاده بشهرة القول بلزوم الحظر هنا وهي من اقوى المرجحات لانا نقول قد
بينا فيما سبق ان الاحتياط غير لازم حيث يحصل الشك في نفس التكليف كما في محل البحث فلا يصلح ادلة الاحتياط لمعارضة ما دل على الاصل المذكور
لا يقال عموم ادلة الاحتياط يقتضي اصالته وجوبه مطلقا خرج منه صورة الشك في نفس التكليف مع عدم حصول التعارض ولا دليل على خروج صورة
التعارض المفروض فيبقى مندرجة تحته لانا نقول ما دل على خروج المفروض وهو العمومات الدالة على ان الاصل براءة الذمة عند الشك في
التكليف يدل على خروج محل البحث ايضا من عموم الامر بالاحتياط لان تلك العمومات وان عارضت العمومات الامرة بالاحتياط تعارض العمومين
من وجه الا ان الترجيح معها كما لا يخفى واما ترجيح عموم الدال على لزوم الاحتياط باعتبار شهرة القول بلزوم الاخذ بما دل على الحظر هنا فضعيف
لمنع من تحققها بين اصحابنا وحصولها بينهم وافقها جماعة من العامة مع جماعة من الامامية غير نافع لان فتاوى العامة غير معتبرة عند الامامية
ثم وقد يقال بل يسر محل البحث صورة موافقة المبيح للاصل اما اليه ومعارضتهما او هو يتولى المبيح او قطع النظر عن الموافقة لان كل مرجح اذا وقع
فيه لزم قطع النظر عن وجود مرجح اخر ولان المعظم لم يفرقوا هذه المسألة السابقة وان اشار اليه بعض وحيث يلزم الحكم بتقديم ما مدلوله الحظر الحكم
العقلي بذلك مضافا الى العمومات الامرة بالاحتياط وعدم نقل المنع من حكم العقل بذلك ومنع صلاحية تلك العمومات للاثبات سلمنا ولكن يكون
البحث في المسألة في غاية الاشكال فينبغي التخيير على امور الاصول اذا ورد خبران متعارضان متكافئان لا يترجح احدهما على الاخر ويرجح الا
ان احدهما يقتضي وجوبه فهل يترجح الاول على الثاني او الثاني على الاول او يتساويان صرح في النهاية وشرح المختصر والاحكام بالاول ولهم وجوه
احدها ما تمسكوا به فقالوا اذا اقتضى احدهما الحظر والاخر الوجوب الاول راجح لان الغالب من الحرمة انها لدفع المفسدة اللازمة للفعل
او تقليلها وفي الوجوب تحصيل المصلحة اللازمة للفعل او تكميلها واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد اتم من اهتمامهم بتحصيل المصالح
وزاد في الثالث فقال ولهذا فمن اراد فعل لتحصيل مصلحة منفرجة اذا علم انه يلزم منه مفسدة مساوية للمصلحة لم يكن رام تحصيل وهم
على وجه يلزم منه فوات مثله واذا كان ما هو المقصود من التحريم اشد واكد منه في الواجب كانت المحافظة عليه اولى وهذا كان ما تحتي
العقوبات فيه من فعل المحرمات اكثر من ترك الواجبات واشد كالرجم للشريع في الزنا وثانيها ما تمسك به في النهاية والاحكام فقالا
ولان افضاء الحرمة الى مقصودها فكانت المحافظة عليه اولى وذلك لان المقصود الحرمة يتأتى بالترك كان ذلك مع القصد له او مع الغفلة
عنه والمكلف فعل الواجب وثالثها ما ذكره في الاحكام ايضا فقال وايضا فان ترك الواجب وفعل المحرم اذا تساويا في داعية الطبع اليهما
فالترك يكون ايسر واسهل من الفعل لتضمن الفعل مشقة الحركة وعدم المشقة في الترك وما يكون حصول مقصوده اوقع يكون
اولى بالمحافظة عليه ورابعها ما تمسك به في شرح المختصر في مقام ذكر المرجحات للمتن الاول ان يكون مدلول احدهما نهيا والاخر
امرا لانه قال ولان النهي لدفع المفسدة والامر لجلب المصلحة والغالب محامل لفظ النهي انتهى وفي جميع المذكورة نظر والاقرب عندي هنا التخيير لعموم
الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير في الخبرين المتعارضين بل لولا التخيير هنا للزم طرح تلك الاخبار مع كثرتها واعتضادها وفتوى ثقة
الاسلام الكليني وجماعة من الاصحاب بمضمونها وذلك لانه لا يبقى حينئذ مورد الا في غير محل البحث يوجد مرجح لمن يقتضي ترجيح احدهما
على الاخر ومعه لا يحتاج في الحكم بالتخيير المذكور سابقا فيكون الاخبار كالمصرحة بالتخيير في محل البحث فيه لا يعتني القول بالتخيير على الاخر
لم يذهب اليه احد هنا والا تقلوه فلا يحتج المصير اليه لانا نقول ذلك باطل بل الظاهر ان جماعة من اصحابنا ان قال معظمهم او كلهم على
التخيير هنا سلمنا ان فتوى جماعة من اصحابنا بالتخيير هنا غير معلومة ولكن يجوز فتوى العلامة في النهاية بما تقدم اليه الاشارة مع

علم بفعله الخلاف لا يبعد القول بالاتفاق على ما صار اليه بل لا على تحصيلهم واما موافقة فتوى الاحكام وشرح المختصر له فلا يؤثر شيئا كما لا يخفى
وبالجملة فالتخيير رفع اليد عن ذلك الفساد الكلي فيجري ذلك لكن مع هذا لا يبعد ان يقال ان ما ذهب اليه في النهاية احوط فلا ينبغي العدول
عنه واعلم انه قال في الاحكام في مقام ذكر المرجحات المتنية منها ان يكون احدهما امرا والاخر نهيا فالنهي من حيث هو نهي يرجح على الامر لثلاثة اوجه
الاول ان الطلب فيه الترك اشد ولهذا لو قدر كل واحد منهما مطلقا كان اكثر من قال بالنهي يخرج عن عهدة الامر بالفعل مرة واحدة فاشرع في النهي
الثاني ان محمل النهي وهو تردد بين التحريم والكراهة لا غير اقل من محامل الامر لتردده بين الوجوب والندب والاباحة الثالث
ان الغالب من النهي طلب دفع المفسدة ومن الامر طلب تحصيل المصلحة واهتمام العقلاء بدفع المفاسد اكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح انتهى
وفيما ذكره نظر لا يخفى الثاني قال في الاحكام في مقام ذكر المرجحات الثالث ان يكون حكم احدهما الحرمة والاخر الكراهة فالحاظر اولى لمساواته
للكراهة في طلب الترك وزيادته عليه بما يدل على اللوم عند الفعل ولان المقصود منهما انما هو الترك لما يلزم من دفع المفسدة الملازمة للفعل الحرام
او لتحصيل ذلك المقصود فكانت اولى بالمحافظة وايضا فان العمل بالمحرم لا يلزم منه ابطال دلالة المقتضي للكراهة وهو طلب الترك والعمل بالمقتضي للكراهة
مما لا يجوز معه الفعل وفيه ابطال دلالة التحريم وينبغي ان العمل بما لا يفضي الى الابطال اولى وفي شرح المختصر بتقديم الحظر على الكراهة لانه احوط وفيه ما
في النهاية على ما ذكره في الاحكام في محل الاشارة اليه وفيه نظر لان ذلك مقتضى الكراهة ليس هو مطلق الطلب للترك بل الطلب الغير المانع من النقيض
انتهى والاقرب عندي ترجيح ما مقتضاه الكراهة بناء على المختار من اولوية المجاز على التخصيص بخلاف ذلك في التقييد الثالث قال في شرح المختصر يرجح ما
يكون مدلوله امرا او مدلوله النهي اباحة للاحتياط وهذا هو القول الصحيح وقيل بالعكس ما مدلوله الاباحة لان مدلوله محقق بمدلول الامر بعد
لان المبيح يمكن العمل به على تقدير المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط ولان التخيير يحصل معه مقصود الفعل والترك ان ارادهما المكلف
تحصل به مقصود الترك انتهى وفي النهاية الامر راجح على المبيح دون مخالفة الامور فيرجح المبيح لمطابقة مدلوله وتعدد مدلول الامر ولان العمل بالمبيح تاويل
للامر على بعض محامله وفي العمل بالامر تعطيل المبيح بالكلية والتاويل اولى من التعطيل وفي الاحكام من المرجحات المتنية ان يكون احدهما امرا والاخر
مبيحا فالامر يرجح على الامر من ارجحية اوجه الاول ان مدلول المبيح متحد ومدلول الامر متعدد كما سبق تعريفه فكان اولى الثاني ان غاية ما يلزم
من العمل بالمبيح تاويل الامر وصرفه على محامله البعيد والعمل بالامر يلزم منه تعطيل المبيح بالكلية والتاويل اولى من التعطيل الثالث ان المبيح
يمكن مقتضاه على تقديرين على تقدير مساواته للامر ورجحانه والعمل بمقتضى الامر متوقف على الترجيح وما يتم العمل به على تقديرين يكون اولى مما لا يتم العمل به
الا على تقدير واحد الرابع ان العمل بالمبيح بتقدير ان يكون الفعل مقصود المكلف الفعل لكونه مقصودا له والعمل بالامر يوجب الاخلال بمقصود
الترك منه بتقدير ان يكون الترك مقصودا له انتهى وفيما ذكره نظر الرابع قال في شرح المختصر ايضا يقدم ما هو للاباحة خالصا ولا يخفى غثاثة وقيل
مراده ترجيح النهي على الاباحة وذلك معلوم من ترجيح النهي على الامر والامر على الاباحة واقول لا يبقى لقوله عنه معنى وحمله على ان الاوجه للدليل
الدال على تقدير الامر على الاباحة مع انه غير مذكور في الكتاب بعيد جدا الخامس قال في شرح ايضا يقدم الحظر على الندب لان الحظر لدفع المفسدة
والندب لجلب المنفعة ودفع المفسدة اهم في نظر العقلاء انتهى وفي الاحكام بعد الحكم بترجيح الحرمة على الاباحة والاشارة الى وجهه وعلى هذا فلا
يخفى وجه الترجيح بين ما مقتضاه الحرمة وما مقتضاه الندب السادس قال في شرح المختصر ايضا تقدم الوجوب على الندب لانه احوط انتهى وبما
حققناه في ترجيح المحرم على المقتضي للكراهة يكون ترجيح الموجب على المقتضي للندب السابع قال في شرح المختصر ايضا تقدم الحكم التكليفي على
على الوضعي كالصحة لانه محصل للصواب وقيل بل الوضعي لانه لا يتوقف على فهم وفي الاحكام في مقام ذكر المرجحات العائدة الى المدلول التاسع ان يكون
احدهما تكليفيا والاخر وضعيا فالتكليف وان اشتمل على زيادة الثواب المرتبط بالتكليف فكان الحمل عليه اولى فالوضعي من جهة انه لا يتوقف
على ما يتوقف عليه الحكم التكليفي من اهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل يكون مرجحا انتهى وفيه نظر ونحوه في النهاية الثامن قال في شرح المختصر يقدم
الاخف على الاثقل لليسر ونفي الحرج وقيل بالعكس اذ المصلحة فيه اكثر وفي النهاية والاحكام قيل الاخف اولى لان مبنى الشريعة على التخفيف كما قال الله تعالى
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقيل الاثقل ارجح لان المقصود بالشرع مصالح
المكلفين وما تحصل المصلحة التامة بالاشق اقوى لزيادة ثوابه على قدر مشقته ولان الغالب تاخر الاثقل ويرادفي الثاني نظر الى انما لو نعن مع ان
العقلاء فان من قصد تحصيل مقصود ويفعل من الافعال ولم يحصل به لا يقصد تحصيله بما هو اخف منه بل بما هو اعلى منه لتقرير لطف على الاثقل لكون
موافقا للنظر لاهل العرف فكان اولى ولان زيادة ثقله يدل على تاكد المصلحة على المقصود من الاخف فالحاظ عليه يكون اولى انتهى والاقرب عندي
هو القول الاول لما بيناه من انه المعهود اولى فان الاخف موافق للعمومات الدالة على اليسر مع قطع النظر عن ذلك التخيير لعموم الادلة

لاستغناء الضرر
بمقاعدة المبيح

على التخيير

على التخيير التاسع قال في النهاية والاحكام في المقام المذكور الخبر راجح على الامر لتقادم مدلول الخبر فيبعد عن الاضطراب والامر اقوى في الدلالة
ولهذا امتنع نسخه عند بعضهم ولان في ترك العمل به محذور والكذب في خبر الشارع وهو فوق المحذور واللازم من فوات مقصود الامر فكان
الخبر اولى ثم المبيح مقدم على النهي كما تقدم في الامر مع المبيح وقال في النهاية في وجه ما تقدم ثم قال الخبر مقدم على النهي كما في ترجيح الامر على المبيح
وقال في الاحكام في السادس ان يكون احدهما مبيحا والاخر خبرا فالخبر مقدم لما سبق في الوجه الثاني والثالث في الامر اذا عارض الخبر
وقد ذكر هذه المرجحات في الكتاب المذكور في مقام ذكر المرجحات المتنية ثم ما هو اقرب الى الاحتياط وبراءة الذمة ارجح لكونه اقرب الى
تحصيل المصلحة ودفع الضرر انتهى ويدل على الترجيح الاخير خبر زرارة عن الصوم وفيه بعد ذكر بعض المرجحات فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك
ما خالف الاحتياط وقد تقدم الاشارة الى هذه الرواية فيما سبق اذا ورد خبران اجتمعا في الشرائط الحجية كما ذكرنا واتفقا
من جميع الجهات الا ان احدهما مثبت والاخر ناف فهل يترجح الاول على الثاني او الثاني على الاول او يلزم التوقف صرح بالاول في الاربعة
وغاية المأمول واحتج عليه في الثاني بان اثبات المثبت على زيادة علم وبان الباقي قد يكون خفيا فان غفلة الانسان عن الفعل اكثر وبعضدها
ما اشتهر بينهم من ان شهادة الاثبات مقدمة على شهادة النفي ولان الوجه ان نحكم بان الظن الحاصل من المثبت من حيث كونه مثبتا اقوى
من الظن الحاصل من النافي من حيث كونه نافيا وان كان قد ينعكس الامر بالاعتبارات الخارجية كما لا يخفى فاذكرنا في غاية القوة ويظهر من شرح
المختصر والاحكام انه محل خلاف ففي الاول مقدم المثبت على النافي نحو خبر بلال دخل البيت وصلى والاسامة ولم يصل وذلك لان غفلة
الانسان عن الفعل كثيرا ولانه يثبت زائدا ولانه للتاسيس والنافي قد يبنى على الاصل وقيل يتساوى المثبت والنافي خلافا لو وقعا متقدما الخ
مقربا للاصل وهو بعيد لو وقع متاخرا كان تاسيسا فيحصل التعارض وفي الثاني في مقام ذكر المرجحات الرابع ان يكون احدهما اثباتا
والاخر نفيا وذلك كخبر بلال بان النبي صلعم دخل البيت وصلى وخبر اسامة انه دخل ولم يصل فالنافي يرجح على المثبت خلافا للقاضي عبد الجبار
في قوله انهما سواء والمثبت وان كان مرجحا على النافي لاشتماله على الزيادة علم فيه ان النافي لو قدرنا تقدمه على المثبت كانت فائدته التاكيد ولو
قدرناه متاخرا كانت فائدته التاسيس اولى لما سبق تقريره فكان القضاء بتاخيره اولى فان قيل انه يلزم من تاخره مخالفة الدليل المثبت
وان كان رافعا لحكم النافي على تقدير تاخر عنه الا انه رافع لما فائدته التاكيد لو قدرنا تاخر النافي كان مبطلا لما فائدته التاسيس
فكان وقوع تاخر المثبت اولى قلنا وان كان فائدته التاكيد ولو قدرنا تاخر النافي كان مبطلا لما فائدته التاسيس فكان وقوع تاخر المثبت
اولى قلنا وان كان فائدة النافي التاكيد على تقدير تقدمه فالمثبت يكون رافعا لحكم تاسيسي هو الباقي على الحال الاصلي وفائدته حاصل
من النافي من التاكيد بخلاف ما لو كان النافي متاخرا فانه لا يرفع غير التاسيس وما لا يقتضي الا رفع التاسيس والتاكيد يكون اولى مما
لا يفضي الى رفع البيدين معا ولا بد من ان المثبت مفيد لما هو حكم شرعي بالاتفاق فالنافي غير مجمع على افادته لحكم شرعي الغالب من الشارع انه
لا يستقل ببيان نفي الشرعي مع انه غير مستبعد من جهة ان الحكم غير مقصود لذاته وانما هو مقصود لحكمة لكونه وسيلة اليها وحكم الاثبات وان كان
مقصوده فكذلك حكم النفي فهو معارض من جهة ان الغالب من الشارع على ما هو المالوف منه انما هو التقرير لا التغيير وعلى هذا فالحكم
المقرر للنفي الاصلي يكون الاولى من المغير انتهى وفيما ذكره نظر لا يخفى وينبغي التنبيه على امور الاول قال في النهاية اذا كان احد الخبرين يقتضي
الاثبات والاخر النفي وكانا شرعيين قال القاضي عبد الجبار انهما سواء وهو صواب لان المسئلة ثلاثة الاول انا اقتضى العقل ثم ورد خبران
احدهما في الباحة والاخر في وجوبه الثاني ان يقتضي العقل وجوب الفعل ثم ورد خبران احدهما في الحظر والاخر في الاباحة الثالث ان يقتضي
العقل اباحة الفعل ثم يرد خبران احدهما يقتضي الوجوب والاخر الحظر قال ابو الحسين انا لا نعقل الا بدو ان يكون احدهما مطابقا لحكم
العقل اذ كل فعل له في العقل حكم الحسن او القبح او ما زاد على الحسن ولا يكون لاحد الخبرين نفيا والاخر اثباتا الا والنفي منهما نفي لحكم من الاحكام
والاثبات منهما اثبات لبعضها وقال فخر الدين الرازي هذا يستقيم على مذهبنا في ان العقل لا يستقل بشيء من الاحكام اثباتا ونفيا بل انما يستفاد
ذلك من الشرع في الاموره الاحد هما على الاخر ولا يتم على مذهب المعتزلة فلا نكل نفي واثبات توارد على حكم واحد فلا بد وان يكون احدهما
عقليا فان الاباحة يشارك الوجوب في جواز الفعل ويخالفه في جواز الترك وتشارك الحظر في جواز الترك وفي جواز الفعل فهي تشارك كل واحد
من الوجوب والحظر عاما ويخالف الاخر فاذا تقرر هذا فنقول اذا اقتضى العقل الحظر اقتضى جواز الترك لصدق جواز الترك على الحظر
فاذا ورد خبر الاباحة والوجوب كانت الاباحة منافية للوجوب من حيث انها تقتضي جواز الفعل وجواز الترك حكم عقلي فيثبت انه لا يعقل
النفي والاثبات هنا من كون احدهما عقليا واما اذا اقتضى العقل الوجوب ثم ورد خبران في الحظر والاباحة فالكلام فيه كما تقدم واما اذا

اقتضى العقل الاباحة ثم ورد خبران في الوجوب والتحريم فنقول ثبت ان الاباحة تشارك كلا من الوجوب والتحريم بما ينافيه الاخر فاذا كانت
الاباحة مقتضى العقل لزم ان يكون الوجوب مقررا للحكم العقلي من وجه وناقلا من اخر وكذا التحريم فهنا ايضا لابد في النفي والاثبات المتواردين
على امر واحد من ان يكون احدهما عقليا واذا ثبت ان النفي والاثبات لابد ان يكون احدهما عقليا رجع الترجيح الى ما تقدم من ان الناقل
ورجح ام المقرر وفيه نظر لان الاباحة بمعنى الاخص مباينة لكل من الحظر والوجوب وهي المراد بالحكم الشرعي ثم قال الشرح اذا اقتضى العقل الحظر ثم
ورد خبران بالاباحة والوجوب وقد عرفت مشاركة الاباحة للحظر من وجه ومخالفتها من اخر فخبر الاباحة يقتضي بقاء حكم العقل من وجه هو الذي
حصلت به المشاركة والنقل من وجه هو الذي حصلت به المباينة واما الوجوب فانه يخالف الحظر في القيدين معا فيكون مقتضيا للنقل من وجهين
فمن رجح خبر الوجوب ومن رجح المقرر رجح خبر الاباحة وكذا القول لو اقتضى العقل الوجوب ثم ورد خبران بالاباحة والحظر اما لو كان مقتضى العقل
الاباحة ثم ورد خبران بالوجوب والتحريم فكل منهما يشارك الاباحة من وجه دون اخر فيكون كل منهما ناقلا من وجه ومقررا من اخر فيحصل التساوي
قال ابو الحسين [illegible] قاضي القضاة الخبرين الواردين احدهما بالاثبات والاخر بالنفي بما روي ان النبي ص دخل الكعبة وما روي انه لم يدخلها وبما روي انه ص لم يقبلها
وهو صائم وما روت عايشة انه قبلها وهو صائم ثم قال وليس هذا من امثال المسئلة لان القبلة والصلوة ونفيهما افعال لا احكام فلا يقال انها عقلية او
شرعية وانما الاحكام جواز الصلوة ونفي جوازها والعقل لو جوز لكان مطابقا للنفي جوازها فانه غير مصلحة وكون القبلة غير مفسدة للصوم هو
مقتضى العقل وكذا تزويج النبي ص ميمونة وهو حلال او حرام هو ايقاع فعل في احوال وليس ذلك بحكم وانما الحكم حسن ذلك مع الاحرام او قبحه
ومقتضى [illegible] هو حسن هذا اذا كان الاصل هو الاصل في العقل اما ما يكون الاصل من حال المروي عنه ما روي ان النبي ص لم يصل في الكعبة ولم يقبل
وهو صائم ولم يتزوج ميمونة وهو حلال لان الاصل عدم ذلك فالخبر المروي انه صلى في الكعبة [illegible] ولعله من لم يصل على حسب
اعتقاده [illegible] عن بعض احوال النبي ص ورواية القبلة راجحة على رواية نفيها لان ام سلمة روت عن حالها معه فلا يعارض رواية غيرها ثم
قبلها وهو صائم وعائشة راوية تزويج النبي ص وهو حرام تقتضي ان ينسب رواية تزويجه اياها وهو حلال الى انه استدام الاصل فكانت
هذه الرواية اولى ان ثبت عدالة الناقل اذا كان احد الخبرين المتعارضين يقتضي ثبوت الحد والاخر نفيه فاختلفوا فيما هو الراجح على قولين
احدهما ان ما يقتضي نفيه راجح وهو المختار [illegible] والمبادي وشرحه والمنية والزبدة وغاية المامول والاحكام وشرح المختصر وفي النهاية وغاية
المبادي هو بعض الفقهاء وثانيهما ان ما يقتضي اثباته اولى وهو المحكي في النهاية وغاية المبادي وغاية المامول عن المتكلمين للاولين وجوه منها ما
تمسك به في المنية والنهاية من ان الحد ضرر فيكون مشروعيته على خلاف الاصل والنافي له موافق للاصل فيكون النافي راجحا في الاحكام انه على خلاف
الدليل النافي للضرر والعقوبة ومنها ما تمسك به في النهاية والمنية وغاية المبادي وشرح المبادي وغاية المامول من ان الخبر المقتضي لنفي الحد
ان لم يوجب التحريم فلا اقل من ان يفيد شبهة وحصول الشبهة يوجب سقوط الحد لقوله ص ادرؤا الحدود بالشبهات ومنها ما تمسك
به في النهاية من انه اذا كان الحد يسقط بتعارض البينتين مع ثبوتها في اصل الشرع فكونه يسقط بتعارض الخبرين في الجملة ولم يتقدم له ثبوت
اولى [illegible] في الاحكام ولان ما يتعرض للحد من المبطلات اكثر من الذي يعرض [illegible] فكان اولى بعدم [illegible] المعتمد ومنها ما تمسك
به في شرح المختصر من ان نفي الحد موافق لعموم نفي الحرج وثبوت اليسر فيكون ارجح ومنها ما تمسك به في شرح المبادي وغاية المامول والاحكام من
ان الخطاء في اسقاط الحد اولى من الخطاء في اثباته المروي عن النبي ص لان يخطئ في العفو خير من ان يخطئ في العقوبة وللاخرين ما ذكره في غاية المامول
من اولوية التاسيس على التاكيد وهو ضعيف والمعتمد هو القول الاول الثالث لو كان الخبرين المتعارضين يقتضي اثبات الطلاق والعتق والاخر
يقتضي نفيهما فاختلفوا فيما هو الراجح منهما على اقوال احدها ان المثبت لهما مقدم وهو للمهذب والمبادي وشرحه والزبدة وغاية المامول
وشرح المختصر والاحكام من ان مشروعية ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فيكون زوالهما على وفق الاصل والخبر المنافي موافق الاصل [illegible]
الواقع [illegible] وهو في غاية الضعف لانقطاع الاصل المذكور بالدليل القاطع على ثبوت الامرين فلا عبرة به كما هو [illegible] وثانيها ان النافي
لهما مقدم وهو المحكي في جملة من الكتب عن بعض الفقهاء وهو الاقرب لموافقته لاستصحاب بقاء الزوجية والملكية وقد بينا ان المقرر اولى [illegible]
هذا اشاره في النهاية والمنية وغاية المبادي والاحكام وثالثها انهما يتساويان وهو المحكي في شرح المبادي عن احمد بن حنبل
اذا ورد خبران متعارضان جامعان لشرائط الحجية وكانا متكافئين سندا ودلالة الا ان احدهما معتضد بدليل اخر فهل يلزم ترجيحه بذلك الدليل او لا
صرح بالاول في النهاية و[illegible] والمنية والزبدة والمعالم وغاية المامول والاحكام وظاهر ما اشار اليه في النهاية في ان الترجيح في الادلة يحصل بالكثرة
فاذا كان احد الحكمين معدولا اليه بعد دليل كان اولى من الحكم الذي يستدل اليه باقل وبه قال الشافعي خلافا لبعضهم حيث قال التحصيل بكثرة الادلة

ترجيح

ترجيح ومن صور النزاع ترجيح احد الخبرين بكثرة الرواة لنا وجهان الاول الظن التابع للامارات تقوى بكثرتها ويضعف بقلتها والعمل باقوى الظنين
واجب بيان الصغرى من وجوه الاول كثرة الرواة قد يبلغ لحصول العلم [illegible] المقاربة الى ذلك الحد [illegible] العقلا وصدقهم اقوى
الثاني ان كل واحد يفيد قدرا من الظن فعند الاجتماع يستحيل حصول ذلك القدر بخاصته والا لزم اجتماع المؤثرات على اثر واحد وهو مع
خال عن الزيادة الثالث احتمال العدد من تعمد الكذب ابعد من احتمال الواحد وتطرق الخطاء والغلط الى العدد ابعد من تطرقه الى الواحد
فالظن الحاصل بخبر العدد اقوى من ظن الواحد الرابع العاقل يجزم بان من كذب يطلع عليه غيره اكثر من احترازه عن كذب لا يطلع عليه سواه واذا كان
احترازه الكذب هنا اكثر كان الظن اقوى الخامس انا اذا فرضنا تعارض دليلين متساويين في القوة ثم اعتضد احدهما باخر يساوي احدهما فالمجموع
لابد ان يكون اقوى من ذلك الواحد لان مجموعهما اعظم من كل واحد منهما وكل واحد منهما يكون مساويا لذلك الاخر والاعظم من المساوي اعظم السادس اجماع الصحابة
على ان الظن الحاصل بقول الاثنين اقوى من الظن الحاصل بقول الواحد فان ابا بكر لم يعمل بخبر المغيرة في مسئلة الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة
وعمر لم يقبل خبر ابي موسى حتى شهد له ابو سعيد الخدري فلولا ان كثرة الرواة تؤثر قوة الظن لما كان كذلك فثبت ان ذلك الظن اقوى فيجب
العمل به الاجماع جواز الترجيح بقوة الدليل وانما يكون لزيادة القوة في احد الجانبين وهي حاصلة في الترجيح بكثرة الادلة الا ان ترجيح القوة
يستلزم حصول الزيادة مع المزيد عليه في محل واحد والترجيح بالكثرة يختلف محل الزيادة والمزيد عليه فيه ولا اثر لذلك [illegible]
الدليل على خلاف الاصل فاذا اعتضدت الادلة في طرف [illegible] في الثاني فاشترك [illegible] في
[illegible] احدهما بزيادة [illegible] من الاخر فلولا الترجيح لزم [illegible] الظن [illegible] والموجب [illegible] ثم قال احتجوا بوجوه الاول
[illegible] بالحكم بالدليل [illegible] الزايد عليه [illegible] العلية في الترجيح بقوة الدليل [illegible] الزيادة مع
المزيد عليه والقوة [illegible] واما كثرة الادلة فان [illegible] الزيادة والمزيد عليه [illegible]
[illegible] الثاني القياس على الشهادة [illegible] فان الاجماع [illegible] الترجيح فيها بالكثرة فكذا هنا الثالث القياس على [illegible]
[illegible] قياسات [illegible] كثيرة فانه يترجح على الجميع وهو يدل على ان الترجيح لا يحصل بكثرة الادلة والجواب عن الاول [illegible] الترجيح
بالكثرة [illegible] الظن اذ هو المعتبر [illegible] الكثرة وان تعدد [illegible] القوة لكن مجموع الزيادة مع المزيد عليه [illegible] في قوة الظن
[illegible] الظن [illegible] ثم [illegible] الظن [illegible]
الى العلم [illegible] تقوية الظن [illegible] المانع ان يجمع اسناد [illegible] الى كثرة الادلة بل الى قوتها [illegible]
[illegible] بالواحد [illegible] والثاني [illegible] من عدم الترجيح بكثرة الشهود فان [illegible]
[illegible] الترجيح فيها بكثرة الشهود [illegible] الدليل المنع من كون الشهادة [illegible] الكذب [illegible]
[illegible] الشرع [illegible] القطع [illegible] لو اقام الشهادة [illegible] على السواء كان [illegible]
[illegible] فلا ينقطع الخصومة [illegible] فاسقط الشرع اعتبار الترجيح بالكثرة دفعا
[illegible] واما الترجيح بكثرة [illegible]
[illegible] الثالث [illegible] تلك القياسات [illegible] شيئا واحدا [illegible] تعليل الحكم
الواحد بعلتين مستنبطتين وان تعددت [illegible] عدم الترجيح [illegible] العمل بالقياس [illegible] الواحد [illegible] الكتاب
والسنة [illegible] خبر الواحد من السنة [illegible] الكثيرة [illegible] على امرين الاول [illegible]
ان يكون خبرا [illegible] وغاية المامول والاحكام من المرجحات كون احد الدليلين معتضدا بغيره من كتاب او سنة او اجماع او دليل عقل
فانه يقدم على غير المعتضد [illegible] حيث تظاهرت الادلة [illegible] مخالفة الدليلين والعمل به [illegible]
اولى الثاني [illegible] النهاية والزبدة وغاية المامول [illegible] دليل اقوى [illegible] الاضعف [illegible] الظن
قد ذكر جماعة مرجحات اخر ما تقدم اليه الاشارة ينبغي التنبيه عليها منها ما ذكره في الاحكام والنهاية [illegible]
ذكر المرجحات [illegible] يكون احدهما مما يجوز تطرق النسخ اليه [illegible] تطرق النسخ [illegible] الذي لا يقبل النسخ [illegible]
تطرق الاسباب الموهنة اليه منها ما ذكره في الاحكام والنهاية [illegible] المقام المذكور [illegible] الا ان احدهما [illegible] على العمل
به [illegible] على العمل به [illegible] الظن [illegible]

بر مما لا يفضي الى تعطيل الاخر لكونه قد عمل به في الجملة والعمل بما اعمل به يفضي الى تعطيل ما لم يعمل به وما يفضي الى التاويل اولى مما لا يفضي الى
التعطيل وما عمل به في الصورة المتفق عليها وان لزم ان يكون مجازا اجماعا على العام المقابل له الا انه يحتمل ان يكون الترجيح له لامر من خارج
لا يوجد له في محل النزاع وزاد في الاول فقال وهو وان كان المرجح الخارج بعيدا لوجوده لكن يجب اعتقاد وجوده نفيا لاهمال العام الاخر فان
قيل لو كان له مرجح من خارج لوقفنا عليه بعد البحث التام وقد بحثنا فلم نجد شيئا من ذلك واحتمال انه خفي علينا بعيد فهو معارض بمثله
فانه لو كان ثم ما يعود الى نقضه لوقفنا عليه بعد البحث وقد بحثنا فلم نجد وعند ذلك فيتقاوم الكلامان ويسلم ما ذكرناه اولى وقد لاح
ما يصحح المذكور في شرح المختصر ايضا ومنها ما ذكره في الاحكام في المقام المذكور يرجح بان يكون حكم احدهما معقول المعنى والاخر غير
معقول وان كان ثوابه باعتبار اكثر لزيادة مشقة كما نطق الحديث الا ان مقصود الشارع شرع ما هو معقول اتم مما ليس بمعقول نظرا الى سهولة
الانقياد وسرعة القبول وما شرعه افضى الى تحصيل مقصود الشرع يكون اولى ولهذا كان شرع المعقول من الفائدة ما لا يحمل النفس بالتعدية
والالحاق في اكثر منه في غير المعقول فكان اولى ولكانت جهة تعلقه اقوى كما ياتي وجه التفصيل في العلل فهو اولى وفي النهاية معقول المعنى
ويرجح بسرعة القبول وسهولة الانقياد وما شرعه افضى الى تحصيل مقصود الشرع يكون اولى ولهذا كان الشرع المعقول اغلب من شرع غيره حتى قيل
ان كل حكم فهو معقول المعنى ويرجح بسرعة القبول حتى في ضرب الدية على العاقلة وغيره مما قيل انه غير معقول المعنى ولاشتماله على فائدة التعدية
مطلقا عند قوم وعلى مفهوم الموافقة عندنا ومنها ما ذكره في الاحكام ايضا في المقام المذكور يرجح بان يكون احدهما مشتملا على زيادة لا توجد
في الاخر كموجب الجلد مع الموجب للجلد والتغريب فالموجب للزيادة اولى لان العمل بالزيادة غير موجب لابطال منطوق الاخر بما دل عليه
من وجوب الجلد واجزائه عن نفسه والعمل بالموجب للجلد فقط لابطال التغريب الدالة على وجوب الزيادة وما لا يفضي الى ابطال العمل بالدليل اولى
مما يفضي الى الابطال لان دلالة الموجب للجلد على نفي الزيادة غير ماخوذة من منطوق اللفظ ووجوب الزيادة ماخوذ من منطوق اللفظ و
لمخالفته ما ليس بمنطوق اولى من العكس تقدم وفي مقام اخر يرجح بان يكون احدهما مشتملا على زيادة لم يتعرض الاخر لها كرواية من روى انه ص
كبر في صلوة العيد سبعا فانها مقدمة على رواية من روى اربعا لاشتمالها على زيادة علم خفي على الاخر انتهى وفي العدة انتهى اذا كان احد الخبرين
ازيد من الرواية الاخرى كان العمل بالرواية الزائدة اولى لان تلك الزيادة في حكم خبر اخر ينضاف الى المزيد عليه وفي المعارج بعد الاشارة الى
ما ذكره في العدة وللقائل ان يقول ان عنى بذلك انه يعمل بالزيادة كما يعمل بالاصل ام تقع التنافي بينهما يكون ارجح ان اردت الاول فمسلم
وان اردت الثاني فممنوع انتهى وهو جيد ومنها ما ذكره في النهاية وشرح المبادي فقالا المقترن بتهديد مقدم على غيره كقوله من صام يوم
الشك فقد عصى ابا القاسم وزاد في الاول فقال وكذا ما اكثر فيه التهديد راجح على ما قل فيه ومنها ما ذكره في الاحكام وشرح المختصر فقالا اذا
كان احد الخبرين يدل على التخفيف والاخر يدل على التشديد فاحتمال تاخر التشديد اظهر لان الغالب انه كان يشدد الامر بحسب علو
شانه واستيلاء قهره وزاد في الاول فلهذا اوجب العبادات شيئا فشيئا وحرم المحرمات شيئا فشيئا ومنها ما ذكره ايضا في الكتابين
والنهاية فقالوا اذا تعارض خبران وقد روى احدهما ما رواه بقول او فعل دون راوي الاخر قدم الاول لانه اعرف بما رواه فيكون ظن
الحكم اقوى ومنها ما ذكره في الاحكام فقال يرجح بان يكون احدهما يستلزم نقص الصحابة كحديث القهقهة في الصلوة فالذي لا يستلزم ذلك
اولى لكونه اقرب الى الظاهر الموافق لحال الصحابي من وصف الله تعالى لهم بانهم خير امة وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا ومنها ما ذكره
في العدة والمعارج ففي الاول فاما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانه يحتاج في العمل ببعضها الى مرجح والترجيح يكون باسباب منها
ان يكون احد الخبرين موافقا للكتاب او السنة المقطوع بها والاخر مخالفا لهما فانه يجب العمل بما وافقهما وترك العمل بما خالفهما وفي الثاني
اذا تعارض خبران واحدهما موافق لعموم القران والسنة المتواترة وجب العمل بالموافق لوجهين احدهما ان كل واحد من الامرين
حجة في نفسه فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر الموافق له الثاني ان المنافي لا يعمل به لو انفرد من المعارض فكذا مع المعارض انتهى وما ذكراه
جيد ويدل عليه الاخبار الكثيرة الدالة على لزوم طرح ما يخالف الكتاب والسنة منها ما تقدم اليه الاشارة في بحث تخصيص الكتاب بخبر
الواحد ومنها ما ذكره في الاحتجاج في جواب ابي الحسن علي بن محمد العسكري ع في رسالته الى اهل الاهواز حين سالوه عن الجبر والتفويض
ان قال اجتمعت الامة قاطبة لا اختلاف بينهم في ذلك ان القران حق لا ريب فيه عند جميع فرقها فهم في حالة الاجماع عليه مصيبون وعلى
تصديق ما انزل الله مهتدون لقول النبي ص لا تجتمع امتي على ضلالة فاخبر ص ان ما اجتمعت عليه الامة ولم يخالف بعضها بعضا هو الحق
فهذا معنى الحديث لا ما تاوله الجاهلون ولا ما قاله المعاندون من ابطال حكم الكتاب واتباع حكم الاحاديث المزورة والروايات المزخرفة

واتباع

واتباع الاهواء المردية المهلكة التي تخالف نص الكتاب وتحقيق الايات الواضحات النيرات ونحن نسال الله ان يوفقنا للصواب
ويهدينا الى الرشاد ثم قال ع فاذا شهد الكتاب بتصديق خبر وتحقيقه فانكرته طائفة من الامة وعارضته بحديث من هذه الاحاديث
المزورة صارت بانكارها ودفعها الكتاب كفارا ضلالا واصح خبر ما عرف تحقيقه من الكتاب مثل الخبر المجمع عليه من رسول الله ص حيث قال
اني مستخلف فيكم خليفتين كتاب الله وعترتي ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض واللفظة الاخرى عنه في هذا
المعنى بعينه قوله ص اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا فلما
وجدنا شواهد هذا الحديث نصا في كتاب الله مثل قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
ثم اتفقت روايات العلماء في ذلك لامير المؤمنين ع انه تصدق بخاتمه وهو راكع فشكر الله ذلك له وانزل الاية فيه ثم وجدنا رسول الله
قد ابانه من اصحابه بهذه اللفظة من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وقوله ص علي يقضي ديني وينجز موعدي
وهو خليفتي عليكم بعدي وقوله ص حيث استخلفه على المدينة فقال يا رسول الله اتخلفني على النساء والصبيان فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة
هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي فعلمنا ان الكتاب شهد بتصديق هذه الاخبار وتحقيق هذه الشواهد فيلزم الامة الاقرار بها اذا كانت
هذه الاخبار وافقت القران ووافق القران هذه الاخبار فلما وجدنا ذلك موافقا لكتاب الله ووجدنا كتاب الله موافقا لهذه الاخبار وعليها
دليلا كان الاقتداء بهذه الاخبار فرضا لا يتعداه الا اهل العناد والفساد ثم قال ع ومرادنا وقصدنا الكلام في الجبر والتفويض وشرحهما و
بيانهما وانما قدمنا ما قدمنا لكون اتفاق الكتاب والخبر اذا اتفقا دليلا لما اردناه وقوة لما نحن مبينوه من ذلك انتهى ومنها ما ذكره في
المعارج فقال ذهب ذاهب الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقا لما تضمنه احدهما كان ذلك يقتضي ترجيح ذلك الخبر على
معارضه ويمكن ان يحتج لذلك بان الحق في احد الخبرين فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين ان يعمل باحدهما واذا كان التقدير تقدير التعارض
فلا بد في العمل باحدهما من مرجح والقياس مما يصلح ان يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه لا يقال اجمعنا على ان القياس مطروح في الشرع
لانا نقول بمعنى انه لا يكون دليلا على الحكم لا بمعنى انه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين على الاخر وهذا لان فائدة كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم
عن المعارض ويكون العمل به لا بذلك القياس وفي ذلك نظر انتهى والتحقيق انه ان كان القياس الموافق لاحد الخبرين من القياس بطريق الاولى
والمنصوص العلة فلا اشكال في صحة الترجيح به لان هذين القياسين من الادلة الشرعية المعتبرة وقد بينا ان احد الخبرين المتعارضين اذا اعتضد بدليل
شرعي كان اللازم ترجيحه وان كان من القياس المستنبط العلة الذي ليس بحجة شرعا فلا يخلو اما ان لا يقتضي الظن بمضمون الخبر الذي يوافقه او يقتضيه
فان كان الاول فلا اشكال في عدم صحة الترجيح به للاصل السليم عن المعارض وما سبق اليه الاشارة وان كان الثاني ففي صحة الترجيح به اشكال من الاصل
وعموم كثير من الاخبار الواردة في المنع من العمل بالقياس فان الترجيح به عمل به وعموم الاخبار الدالة على التخيير بين الخبرين المتعارضين اما مطلقا او
بعد فقد مرجحات ليس فيها محل البحث وان القياس لو كان مرجحا لرجح به الاشهر بل ولتواتر الدواعي عليه وانه يمكن دعوى ظهور اتفاق اصحابنا
على عدم كونه مرجحا اذ لم ينقل احد منهم صرح بانه مرجح في مقام ذكر المرجحات ولا يرجح بخبر على اخر وان ذلك لو كان مرجحا للزم معرفة المسائل
القياسية وتنقيحها وضبطها كالشيخ وذلك قد يكون منافيا للحكم بحرمة القياس كالشيخ ومن اصالة حجية الظن خصوصا في مقام الترجيح [illegible]
على اعتبار كثير من المرجحات الغير المنصوص عليها [illegible] فيلحق بها محل الشك وهو محل البحث ولا [illegible] ما ذكر من عموم الاخبار الدالة
عن العمل بالقياس لامكان دعوى انصرافه الى المنع من التمسك به على حكم شرعي ولو سلم شموله بعضها للمحل فيتوقف على اعتبار سنده ولو سلم فغايته افادة
الظن وان هذا الظن لا يكون حجة في هذا المقام [illegible] هذا المعارض لاصالة حجية الظن اشكال [illegible] لا يصلح لمعارضته ذلك عموم
الاخبار الدالة على التخيير المنع من ظهورها في المنع من الترجيح بالمفروض [illegible] ولكن [illegible] باعتبار سندها ولو سلم اعتبار سنده [illegible]
لمعارضته حجية الظن اشكال ومع ذلك فبعضها معارض مع بعض فينبغي الرجوع بناء على المرجح الظني ولا يمكن التمسك بها هنا كالشيخ [illegible]
ظهور اتفاق الاصحاب على المنع من الترجيح [illegible] ولو سلم ذلك فغايته الظن [illegible]
بمعارضته الاصل المذكور [illegible] وكيف [illegible]
مرجح معتبر [illegible] كان القياس اضعف منه فلا اشكال [illegible] ومنها ما ذكره في العدة فقال
فان كان رواتهما متساوين في العدد والعدالة عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم انتهى ويدل على ما ذكره جملة من الاخبار منها
خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع قال قال [illegible] اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف

كتاب الله فردوه وان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه
وثامنها خبر حسين بن السري قال قال ابو عبد الله ع اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبوه
رابعها خبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فما هم من الحنيفية على شيء وخامسها
خبر محمد بن عبد الله قال قلت للرضا ع كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا الى ما يخالف منهما العامة فخذوه
وانظروا الى ما يوافق اخبارهم فدعوه وسادسها خبر سماعة بن مهران عن ابي عبد الله ع قلت يرد علينا حديثان واحدهما يأمرنا بالاخذ والآخر
ينهانا عنه قال قلت للرضا ع حديث الامر لا يجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك قال فقال ائت
فقيه البلد واستفتيه في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه وتاسعها خبر ابي اسحق الارجاني رفعه قال قال ابو عبد الله ع
اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقول العامة فقلت لا ادري فقال ان عليا ع لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة
لابطال امره وكانوا يسألون امير المؤمنين ع عن الشيء الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس وتاسعها
خبر داود بن الحصين عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال ما جعل الله خيرة في اتباع غيرنا ومن وافق عدونا في قول واحد فليس منا ولا نحن منهم
وعاشرها خبر عمر بن حنظلة عن الصادق ع قلت فان كان الخبران مشهورين قد رواهما الثقات عنكم فقال ينظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب
والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب
والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم باي الخبرين نأخذ قال ما خالف العامة فان فيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان
وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم وقضاتهم الخبرين جميعا قال اذا كان
ذلك فارجه حتى تلقى امامك قال في البحار رواه في نهج وغيره الاسلام كما بسند موثق لكنه من المشهورات وضعفه منجبر بعمل الاصحاب وحادي
عشرها خبر زرارة قال سألت ابا عبد الله ع فقال جعلت فداك يأتي عنكم الخبران الى ان قال فقلت انهما عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق
منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم الحديث ويظهر من المعارج المناقشة فيما ذكره في العدة فانه قال قال الشيخ اذا تساوت الروايتان في العدالة
والعدد عمل بابعدهما من قول العامة والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق ع وهو اثبات لمسألة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه
مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل
قلنا لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام ع كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام ع وان كنا
لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلا يلزم سد باب
العمل واورد عليه في المعالم في مقام ذكر المرجحات الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والآخر موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية
فقد حكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا تساوت ثم حكيناه من المعارج ثم قال هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسألة
علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مسألة بالخبر المعتبر من الآحاد ونحن نطالب بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت
صحته فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان الاحتمال الذي ذكره في الخبر المخالف بعيد على ان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة ع اقرب واكثر
وذلك كاف في الترجيح فكلام الشيخ هو الحق عندي انتهى وقد صرح بما ذكره من الايرادين في غاية المأمول ايضا والتحقيق هنا ان يقال ان
موافقة احد الخبرين لمذهب العامة توجب زيادة الظن على معارضه باعتبار ظهور التقية فلا اشكال في كون ذلك موجبا للترجيح لاصالة
حجية الظن خصوصا ولغلبة الترجيح بما يفيد الظن والظهور اتفاقهم على صحة الترجيح بكلما يفيد الظن عدا القياس وعدم تنصيصهم على انحصار المرجحات
من المرجحات لا تتقدح فيما ذكرناه اذ ليس بنائهم على استقصاء جميع المرجحات الظنية وللاخبار الكثيرة المتقدم اليها الاشارة والمناقشة
فيها بضعف السند لعلها ضعيفة لان الظن الحاصل منها باعتبار كثرتها لا يقصر عن الظن الحاصل من الخبر الصحيح بل هو اقوى فيكون حجة
مع ان خبر عمر بن حنظلة لا يبعد المصير الى حجيته بنفسه كما حقق في مقام آخر وان يكن ذلك موجبا للظن ففي الترجيح به تعبدا اشكال من الظاهر
الاخبار المذكورة ومن الاصل وندرة الترجيح تعبدا وظهور اتفاق المعظم على ان المناط في الترجيح الظن ومعارضة اطلاق الاخبار المذكورة
بالعمومات القطعية المانعة من العمل بغير العلم من الكتاب والسنة والتعارض بينهما تعارض صوري وحصول الظن بالترجيح من هذه
العمومات من قبيل تعارض العمومين من وجه كالتخيير ومن الظاهر وجوه الترجيح مع هذه العمومات وربما يؤيدها اطلاق جملة من الاخبار
الدالة على التخيير وكيف كان ولا اشكال في ان الاحوط حيث يدور الامر بين لزوم الاخذ بما خالف العامة والتخيير بينه وبين

معارضة

التعادل والتراجيح

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
تأسیس

معارضة الاصل حيث ما الاول بل هو في غاية القوة وعليه فهل المعتبر المخالفة لجميع العامة او لا بل يكفي المخالفة لطائفة منهم كالحنفية والشافعية و
المالكية والحنبلية نظرا الى اكثر الاخبار المتقدمة الاول وهل ينسحب ما ذكر في الاخبار المتعارضة الواردة عن النبي ص او يختص بالاخبار المتعارضة الواردة
عن الائمة ع فيه اشكال ولكن الاحتمال الثاني في غاية القوة واعلم انه قال المحدث في الفوائد الحائرية واما التقية فالمعتبر مذهب العامة في ذلك
الزمان وكذا حكامهم وقضاتهم ونقل عن تواريخهم ان عامة اهل الكوفة كان عملهم في عصر الصادق ع على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل
آخر واهل مكة على فتاوى ابن جريح واهل المدينة على فتاوى مالك ورجل آخر واهل المصر على ليث بن سعيد واهل خراسان على عبد الله بن
المبارك وفيهم من اهل الفتوى غير هؤلاء الى ان استقر رأيهم بحصر المذاهب في الاربعة في خمس وستين وستمائة كما قيل انتهى ثم انه يلزم على ما ذكره ان يعرف
مذاهب العامة واحتجاجهم بالقياس كالانتصار والناصريات والخلاف والمبسوط والمعتبر والمنتهى والتذكرة وما اشبه ذلك ولكن اكثر كتب اصحابنا
المتأخرين معرضة عن ذكر الامرين ولعله بنائهم على عدم الحاجة الى معرفتهما لعدم صحة الترجيح بما ذكر ومنها ما ذكر في جملة من الكتب ففي العدة الترجيح
يكون باشياء منها ان يكون احد الخبرين وافق اجماع الفرقة المحقة والآخر مخالفا فيجب العمل بما يوافق اجماعهم وترك العمل بما يخالفه ثم قال فاذا
كان مع احد الروايتين عمل الطائفة وجب العمل بالموافق لوجهين احدهما ان هذا الامر حجة في نفسه فيكون دليلا على صحة مضمون الخبر الموافق
له الثاني ان المنافي لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فما الظن به مع معارضته ثم قال اذا عمل اكثر الطائفة على احد الروايتين كانت اولى اذ الحق في ما يكون الامام
في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب وفي النهاية يرجح الموافق لعمل العلماء او الاعلم وفي النهاية لو عمل بعض الفضلاء على احد الخبرين
او قال بحكم يوافق الخبر مما لا يخفى عليه قال بعضهم يحمل على نسخ او انه الاصل او الاحتمالات والحق انه ليس كذلك نعم اذا عارضه خبر آخر لا يكون كذلك
راجحا عليه وبه قال الشافعي واذا عمل باحد الخبرين اكثر السلف فمن اليجب تقليد قال عيسى بن ابان يجب ترجيحه لان الاكثر يوفق للصواب
ما لا يوفق له الاقل وبه قال بعض علماء الامامية وقال آخرون لا يحصل به الترجيح لانه لا يجب تقليدهم والاول اقرب لان عدم وجوب التقليد
لا يستلزم نفي الترجيح وما يوافق عمل علماء المدينة والاقضل ارجح لان اهل المدينة والافضل اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتأويل وفي
المنية من التراجيح بالامور الخارجة ان يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة او الاكثر من العلماء او الاعلم والآخر ليس كذلك فالاول ارجح لان علم
مثل ذلك الخبر واعتبارهم من الآخر لا بد وان يكون لامر يوجب رجحان الاول وعلى الثاني لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي
والتأويل وكذا الاكثر بعيد عليهم السهو والخطأ وكذا الاعلم والافضل لان لكل منهما مزية على العالم والفاضل وفي شرح المبادي الخبر الذي عمل به
بعض العلماء ارجح من المتروك اذا كان بحيث لا يخفى حيث على تاركه لقوة الظن في الاول وسلامته عن المعارض وفي غاية المبادي انه كان احد
الخبرين عمل به بعض الامة فتقدم ما لا يكون كذلك لان الظن به اقوى وقيل لا يرجح مثل ذلك وفي المعالم من المرجحات الخارجية عمل اكثر السلف باحدهما
قال المحقق اذا عمل احد في الرتبة يرجح ما عمل به الاعلمون وفي غاية المأمول من المرجحات كون احد الدليلين مما عمل به الاعلمون من المجتهدين
فانه يرجح على ما لم يعمل به الاعلمون لقوة الظن بالاول وفي الفوائد الحائرية من المرجحات التي اعتبرها الفقهاء موافقة المشهور بين قدمائنا
ومنها موافقة المشهور بين المتأخرين وفي شرح المختصر يقدم الموافق لعمل اهل المدينة على ما لم يعملوا بمقتضاه وكذلك الموافق لعمل الائمة ع
على غيره ويقدم الموافق لعمل الاعلم على غيره وفي الاحكام من المرجحات ان يكون احدهما قد عمل بمقتضاه علماء المدينة والائمة الماضية او
بعض العامة او بعض الامة بخلاف الآخر فما عمل به يكون اولى لما عمل به اهل المدينة فلانهم اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتأويل
وكذلك الائمة الراشدين حث النبي ص على متابعتهم والاقتداء بهم وذلك يغلب على الظن قربه في الدلالة وسلامته عن المعارض وعلى هذا
ايضا ما عمل بمقتضاه بعض الامة يكون اغلب على الظن فكان اولى وفي معنى هذا ان يعتضد كل واحد بدليل غير ان ما يعضد احدهما ارجح
على ما يعضد الآخر وان يعمل بكل واحد منهما بعض الامة غير ان من عمل باحدهما اعرف بمواقع الوحي والتنزيل فيكون اولى انتهى وقد يحتج
مما ذكروه من جهات باعتبار عمل العلماء وربما يدل على بعضها اخبار احدها ما ذكره في الوسائل في وروى عنهم ع انهم قالوا اذا اختلف احاديثنا
عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا فانه لا ريب فيه وثانيها خبر عمر بن حنظلة عن الصادق ع وفيه قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند
اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكمنا
ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وثالثها خبر زرارة عن الباقر ع خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع
الشاذ النادر وينبغي التنبيه على امور الاول قال في الزبدة بعد ذكر المرجحات وتركها مرجحات شتى وثلث ويأتي فصلها فاتبع منها الاقوى
والزم ما هو الاقرب الى التقوى واشار الى هذا في غاية المأمول ايضا فان المرجح قد يكون واحدا او متعددا وقد يكون متعددا بان يكون

بعضه في المتن وبعضه في السند وبعضه في الخارج وجميعه في المتن او الخارج او السند ثم ان تعدده قد يكون ثنائيا وقد يكون ثلاثيا
وقد يكون رباعيا فما فوقها الثاني قال في غاية المامول وكما تعرض وجوه المرجح وتعدده في احد المتعارضين كذا تعرض في الاخر اما بالسوية
او بالاختلاف فيحصل افراده كثيرة للترجيح بحيث يتعسر ويعد الضبط ويجب اعتبار الكمية فان ترجح احدهما بها تعين العمل به وان تساويا
تساقطا ورجع الى غيرهما والحاصل ان المجتهد يعتبر حال قوة الظن في ذلك فما كان اقوى في ظنه يجب العمل به وما ليس كذلك فلا انتهى وهو جيد
ويمكن دعوى ظهور الاتفاق عليه وممن اشار الى ذلك ايضا العلامة في النهاية فقال ما يرجح به الخبر قد يكون بعضه اقوى من بعض فاذا
استوى الخبران في كمية وجوه الترجيح وجب اعتبار الكيفية فان رجح احدهما بها تعين العمل به وان تساويا تساقطا ورجع الى غيرها
ان وجد والا وجب التخيير او التوقف وكذا ان تساويا في الكيفية وتفاوتا في الكمية وجب بالاكثر كمية وان كان لاحدهما اكثر كيفية
واقل كمية او بالعكس وجب على المجتهد ان يقابل ما في احد الجانبين من الرجحان بما في جانب الاخر منه فان رجح احدهما تعين العمل به
والا فالحكم من تقدم من التساقط او التخيير او الوقف ويعتبر حال قوة الظن الثالث اذا وقع التعارض بين اقسام الادلة الظنية غير
الخبر وجب ايضا الرجوع الى المرجحات والظاهر انه مما لا خلاف فيه الرابع قد ذكر في الاحكام وجوها من التراجيح لترجيح احد الاجماعين
على الاخر وهو انما يتجه على مذهب العامة في باب الاجماع واما على مذهبنا معشر الامامية من انه الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم
فلا يقع فيه التعارض والى هذا اشار في النهاية فقال واعلم ان الثاني ترجيح بعض الاجماعات على البعض الاخر نظر وذلك لان الاجماع ان
لزم ان يكون احد الاجماعين خطاء وهو باطل بما تقدم انتهى نعم قد يتفق التعارض بين الاجماعين المنقولين ولكن حاله حال تعارض
الخبرين المتعارضين من اخبار الاحاد واما ما ذكر في الوافية حيث قال في مقام ذكر اقسام المتعارضين الثالث عشر بين الاجماعين والحكم
مع الاختلاف في القطعية والظنية واضح ومع التساوي الحكم كما مر في تعارض الخبرين من اخبار الاحاد وتوهم كثير من الاصوليين انه لا يمكن تعارض
اجماعين قطعيين بطلان مرادنا بالاجماع وهو اتفاق جماعة على حكم علم من حالهم وعادتهم انهم لا يتفقون الا لما بلغهم من امامهم فاذا
حصل العلم باتفاق مثل زرارة والفضيل بن يسار وليث المرادي ويزيد بن معاوية العجلي ولا شك في حصول العلم القطعي بنحو قول
المعصوم او اشارته وتقريره في هذا الاتفاق ولما كان فتاوى الائمة كثيرا ما قد وردت على جهة التقية ونحوها فلا بعد في اتفاق
جماعة على امر واتفاق جماعة اخرى على خلافه غاية الامر ان يكون احد الاجماعين واردا على سبيل التقية ولما كان
كتب كثير من الفضلاء اصحاب الائمة موجودة في زمان المرتضى والشيخ وتلامذتهما والمحقق والعلامة الى زمان الشهيد فحكم الاعلام
على الاجماعات المتعارضة كالاخبار المتعارضة لتواتر الكتب بعينها فلا يجوز نسبة الغلط اليهم بسبب حكمهم بالاجماعات المختلفة للتناقض
والقول بان اصحاب الائمة لم يكن لهم الا الفتوى بل كتبهم منحصرة في الروايات قول تخمين فان في كتب الروايات كثيرا ما يذكر الفتاوى كما عن زرارة
وابن ابي عمير ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم وفي كتاب الفرائض من كتاب من لا يحضره الفقيه اورد كثيرا ما يذكر من فتاوى يونس و
الفضل بن شاذان وكيف لنا الجزم بهذا التخمين نسبة الغلط الى كثير من فحول العلماء كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة وغيرهم مع
قطعنا بان الكتب التي كانت عندهم ليست موجودة في هذا الزمان بل هذا من بعض الظن انتهى انتهى وفيه [illegible] الخامس قال في
النهاية لما كان الكتاب العزيز متواترا لم يقع فيه الترجيح بسبب النقل بل بسبب المتن وما تطرق اليه النسخ وكان حكم المنسوخ مرتفعا
لم يقع بينه وبين الناسخ ترجيح لوجوب العمل بالناسخ فبقي الترجيح بالدلالة من حيث العموم والخصوص فيقدم الخاص على العام في مورده
خاصة جمعا بين الادلة ومن حيث المطلق والمقيد فيعمل بالمقيد ويحمل المطلق عليه لانه اولى من حمل المقيد على الندب السادس قال في الوافية
اذا وقع التعارض بين خبر الواحد والاجماع فان كان قطعيا فتقديمه ظاهر وان كان ظنيا فيحتمل تقديمه لان النسبة الى المعصوم فيه اظهر
واصرح ويحتمل تقديم الاجماع لبعد التقية فيه وكونه بمنزلة رواية كثيرة وروايتها ويحتمل كونهما كتعارض الخبرين في الحكم انتهى وفيه نظر السابع
قال في الوافية ايضا اذا وقع التعارض بين خبر الواحد والاستصحاب ثانيا لخبر الواحد فالظاهر تقديم الخبر والا فيحتمل تامل انتهى والاقرب
عندي تقديم الخبر لان الاستصحاب انما يكون حجة عندنا باعتبار التعبد لا باعتبار افادة الظن فهو دليل تعبدي ولا كذلك الخبر
فانه انما يكون حجة عندنا باعتبار افادة الظن فهو دليل اجتهادي مقدم على الدليل التعبدي والظاهر انه متفق عليه بين اصحابنا
ولان الظن بعد حجيته يقوم مقام العلم ويكون اقرب الى الواقع فيكون اولى بتقديمه ولانه لو لم يقدم لزم عدم حجيته [illegible] مورد الا وفيه
دليل تعبدي من الاستصحاب واصل البراءة واصل الاباحة وذلك باطل قطعا الثامن قال في الوافية ايضا اذا وقع التعارض

بين

بين الاستصحاب والقياس فالحكم التوقف وعدم العمل بشيء منهما ان امكن والا فيعمل بما وافق الاصل لعدم العلم بالناقل عنه ولا يبعد
ترجيح ما الاصل راجح بلحاظ المرجحات المذكورة انتهى وفيه نظر ولكن الاقرب عندي ترجيح الاستصحاب
الذي يعاضده ما يفيد الظن كشهرة واستقراء ونحوهما على القياس وهل
يترجح احدهما على الاخر باعتضاده بمثله من دليل تعبدي
احتمالان فيه اشكال ولكن الاحتمال الاول لا يخلو
عن قوة تمت الكتاب بعون
الملك الوهاب
في ١٣٣٩

[illegible]
١٢٣٩

[illegible]

[illegible]